

**TEXTOS: ARTURO BERUMEN CAMPOS
Y JACQUELINE ORTIZ ANDRADE**

DIBUJOS: VÍCTOR BERUMEN CAMPOS

**ALETHEIA Y
PALINOROS**

**CUADERNOS DE FILOSOFÍA,
DERECHO Y ARTE**



Arturo Berumen Campos
y Jaqueline Ortíz
Andrade

Maestros de filosofía del
Derecho en la UAM-A y en
la UNAM respectivamente.



Víctor Berumen
Campos
Artista plástico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	8
CONJUNCIÓN.....	8
Víctor Berumen Campos	
CONJUNCIÓN DE ALETHEIA Y PALINOROS	9
Arturo Berumen Campos	
ALETHEIA 1	13
EL SUEÑO AMURALLADO.....	13
Víctor Berumen Campos	
ROSARIO CASTELLANOS: PRECURSORA DEL PLURALISMO JURÍDICO	15
Arturo Berumen Campos	
ALETHEIA 2	41
DEVELAMIENTO.....	41
Víctor Berumen Campos	
ARENDT Y HEIDEGGER: EL DERECHO ENTRE LA TECNIFICACIÓN Y LA OBRA DE ARTE.....	44
Jacqueline G. Ortíz Andrade	
ALETHEIA 3	73
PENÉLOPE	73
Víctor Berumen Campos	
“LOS MANDARINES” O LA DIALÉCTICA DE LA SOLEDAD	76
Arturo Berumen Campos	
LA LITERATURA COMO RECREACIÓN DE LA VIDA EN “LOS MANDARINES” DE SIMONE DE BEAUVOIR.....	85
Enoé García Romero	
ALETHEIA 4	91
HOMERO BORGES	91
Víctor Berumen Campos	
FILOSOFÍA DE LA VIDA, POSITIVISMO Y DECISIONISMO POLÍTICO.....	94
Jacqueline G. Ortíz Andrade	
ALETHEIA 5	120
LAS TRAJINERAS.....	120

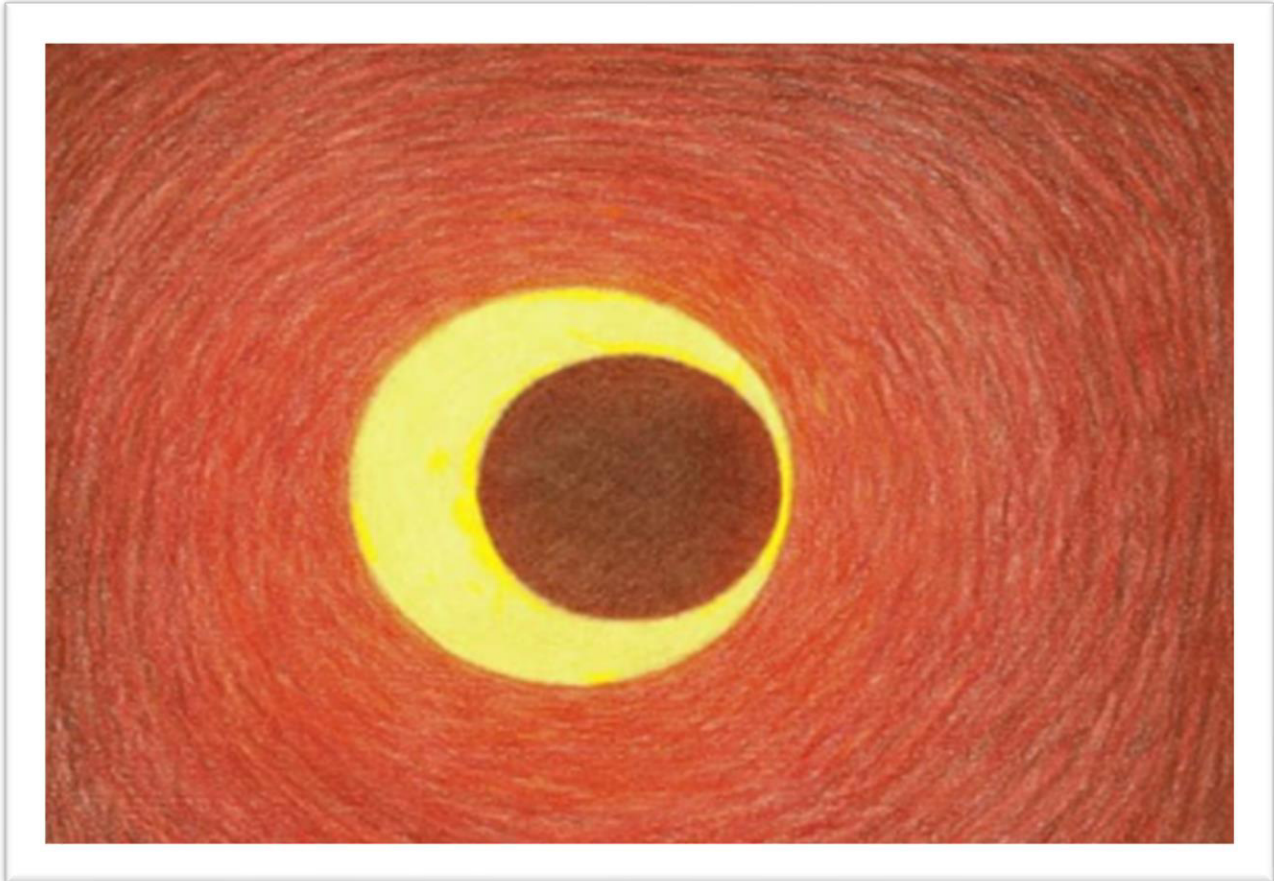
Víctor Berumen Campos	
LA NOVELÍSTICA MEXICANA Y LA CRIMINOLOGÍA CRÍTICA.....	122
Arturo Berumen Campos	
ALETHIA 6	209
MAURICIO BABILONIA	209
Víctor Berumen Campos	
LA ADULACIÓN COMO CUARTO ELEMENTO DEL ESTADO	212
Arturo Berumen Campos	
ALETHEIA 7	225
LA COLUMNA DE ORICALCO	225
Víctor Berumen Campos	
EL DERECHO COMO JUEGO DEL LENGUAJE O EL LENGUAJE DEL DERECHO COMO JUEGO	228
Arturo Berumen Campos y Jacqueline G. Ortíz Andrade	
EL TEATRO Y LOS JUICIOS ORALES.....	237
Nancy S. Sánchez Romero	
ALETHEIA 8	242
LA LIBERTAD ABSOLUTA Y EL TERROR	242
Víctor Berumen Campos	
DIÁLOGO ENTRE LA LIBERTAD Y EL TERROR.....	245
Arturo Berumen Campos	
LOS DERECHOS HUMANOS Y LOS UNICORNIOS.....	253
Arturo Berumen Campos	
LOS ARTIFICES DE NUESTRA NACIONALIDAD	260
Xicoténcatl Casas	
RESEÑA DEL LIBRO: FETICHISMO Y DERECHO DE ARTURO BERUMEN	263
ALETHEIA 9	266
TIMEO Y NICÓMACO	266
Víctor Berumen Campos	
SER Y DEBER SER DIÁLOGO ENTRE PLATÓN Y ARISTÓTELES EN LA ESCUELA DE ATENAS	268
Arturo Berumen Campos	

ALETHEIA 10	293
CARTAS ESTÉTICAS	293
Víctor Berumen Campos	
CARTAS SOBRE LA EDUCACIÓN ESTÉTICA DEL ABOGADO	295
Arturo Berumen Campos	
TESTIMONIO ESTUDIANTIL	309
Roxana Gachuz Miranda	
ALETHEIA 11	312
MACHISMO DISCURSIVO.....	312
Víctor Berumen Campos	
JUEGO DE MÁSCARAS JURÍDICAS	314
Arturo Berumen Campos	
EL TEATRO Y EL DERECHO	326
Liliana Flores Vargas	
ALETHEIA 12	330
ALMA BELLA Y PERSONA ABSTRACTA.....	330
Víctor Berumen Campos	
DIÁLOGO ENTRE EL ALMA BELLA Y LA PERSONA ABSTRACTA	332
Arturo Berumen Campos	
DIÁLOGO ENTRE KELSEN Y GARCÍA MÁYNEZ	348
Eveline Colín Doniz	
ALETHEIA 13	354
MARX O EL ESPÍRITU DEL MUNDO	354
Víctor Berumen Campos	
DEL COMUNISMO AL COMUNICACIONISMO	357
Arturo Berumen Campos	
ALETHEIA 14	381
CONSTITUCIÓN LÍQUIDA	381
Víctor Berumen Campos	
CONSTITUCIÓN LÍQUIDA	384
Arturo Berumen Campos	
LA CONSTITUCIÓN MEXICANA DE 1917 Y SUS MITOS.....	396

Enrique Alejandro García Ramírez	
LA CONSTITUCIÓN COMO LA CONQUISTA DEL LENGUAJE EXISTENCIAL DEL <i>DASEIN</i> MEXICANO	408
Maviel Luna Hernández	
ALETHEIA 15	421
MATRIOSKAS BOLCHEVIQUES	421
Víctor Berumen Campos	
LA REVOLUCIÓN RUSA COMO ACCIÓN INSTRUMENTAL Y COMO ACCIÓN COMUNICATIVA	423
Arturo Berumen Campos	
EL HOMBRE EN LA NATURALEZA COMO “SER EN EL MUNDO”	456
Arturo Berumen Campos	
PALINOROS 1	467
APERTURA EPISTEMOLÓGICA	467
Víctor Berumen Campos	
LA APERTURA EPISTEMOLÓGICA DEL MUNDO	470
Arturo Berumen Campos	
SALIR DE LA CAVERNA	506
Erika García Landeros	
PALINOROS 2	520
TAMAYO Y BORGES	520
Víctor Berumen Campos	
ROLANDO TAMAYO: “AUTOR” DE LA TEORÍA PURA DEL DERECHO	523
Arturo Berumen Campos	
DERECHOS COLECTIVOS: INTERSUBJETIVIDAD Y EMPATÍA	527
Arturo Berumen Campos	
PALINOROS 3	558
CATÁSTROFE MORAL	558
Víctor Berumen Campos	
LAS DESVENTURAS DE LA VIRTUD DIÁLOGO ENTRE NICÓMACO Y ZARATUSTRA	561
Arturo Berumen Campos	

EL FETICHISMO DE LOS PROTOCOLOS DIÁLOGO ENTRE UN MÉDICO Y UN FILÓSOFO	575
Arturo Berumen Campos	
PALINOROS 4	584
AGUA QUEMADA	584
Víctor Berumen Campos	
<i>ATL TLACHINOLLI</i> (AGUA QUEMADA) EL POEMA INFINITO DEL AGUA INFINITA .	586
Arturo Berumen Campos	
ROSARIO CASTELLANOS: DIÁLOGO Y POESÍA	620
Jacqueline G. Ortíz Andrade	
PALINOROS 5	631
OFICIO DE TINIEBLAS	631
Víctor Berumen Campos	
PLURALISMO JURÍDICO FORMAL Y MATERIAL. DIÁLOGO EN EL INFIERNO ENTRE CORREAS, KELSEN Y EHRLICH.....	633
Arturo Berumen Campos y Jacqueline G. Ortíz Andrade	
DIÁLOGO PEDAGÓGICO Y CRÍTICA JURÍDICA.....	648
Arturo Berumen Campos	
A MANERA DE EPÍLOGO	662

INTRODUCCIÓN



CONJUNCIÓN

“Ni en la pura luz ni en la pura oscuridad es posible ver nada; sólo en la luz enturbiada puede distinguirse algo.”

Hegel. Lógica.

CONJUNCIÓN DE ALETHEIA Y PALINOROS

En el año 2008, la maestra Jacqueline Ortiz Andrade y yo decidimos hacer unos “Cuadernos de Filosofía, Derecho y Arte”, en donde expresáramos nuestras ideas sobre las relaciones entre estas tres manifestaciones del Espíritu. Su título sería “*Aletheia*”, deslumbrados como estábamos por la filosofía de Gadamer y de Heidegger.

Desde ese año hasta 2018, es decir, en diez años, aparecieron 15 números. Los cinco primeros números se hicieron de una manera artesanal y sencilla, sin ningún dibujo en la portada, sólo cambiábamos el color de la primera hoja como distintivo de cada número. Después utilizamos dibujos de mi hermano Víctor Manuel que le dieron un aspecto más artístico. A partir del número 9, empezamos a mandarlos a imprimir más formalmente.

Los trabajos eran fundamentalmente nuestros, con algunas aportaciones (no más de diez) de alumnos de Derecho interesados en el arte o en la filosofía. El “tiraje” era entre 50 a 100 ejemplares que regalábamos a maestros y alumnos. Nunca registramos nuestra “revista”, y cuando lo intentamos, no lo pudimos hacer por encontrarse ya registrada otra revista con el nombre de “*Aletheia*”. De cualquier modo, sólo pretendíamos que fuera un material de discusión y de lectura entre alumnos y maestros.

Redactamos una presentación general de los cuadernos en donde explicábamos, someramente, su propósito y que aparecía en la primera página de cada número. El texto es el siguiente:

Estos cuadernos tienen la pretensión, desmesurada tal vez, de llevar a cabo la *Aletheia* (develamiento) del discurso del Derecho.

Lo mismo que el Ser, el Derecho necesita del arte y de la filosofía para develar su existencia auténtica.

El lenguaje abstracto y formal del Derecho no es más que la expresión de la inautenticidad de su Ser.

La estética del discurso literario y la crítica del discurso filosófico pueden llevarnos a la concreción del lenguaje del Derecho y, por tanto, a su existencia auténtica.

Por ello quisiéramos contribuir a la construcción de un medio discursivo que se convierta en el espacio de la autenticidad jurídica, en el que puedan participar todos aquéllos que no soporten la inautenticidad del Ser del Derecho.

Aunque estos últimos nunca fueron muchos, a nosotros, nuestros cuadernos, nos sirvieron como matriz de nuevas ideas, de nuevos trabajos y de nuevos proyectos. Nuestra

“*Aletheia*” ha sido nuestra “*Mayéutica*”, que nos ayudó a dar a luz nuevas ideas, o nuestra “*Dinamis*” que contiene nuestros pensamientos en potencia.¹

Primero publicábamos en “*Aletheia*” y después en otros espacios más formales, pero menos auténticos. Para nosotros la primera publicación fue siempre la más importante, pero no para los demás porque nunca la registramos.

Creo que logramos en muchos ensayos, verdaderas “*Aletheias*” o develamientos de la verdad jurídica. Por ejemplo, en los números 1 y 5 de la revista, mediante el análisis de las novelas “Oficio de tinieblas” de Rosario Castellanos y los “Bandidos de Río Frío” de Manuel Payno” mostramos la naturaleza del Pluralismo Jurídico y de la Criminología Crítica, respectivamente.²

O también la exposición de la “tecnificación del Derecho moderno” mediante las filosofías de Heidegger y de Hanna Arendt en el número dos de los cuadernos.³ Así mismo, el carácter lúdico del Derecho queda de manifiesto en un meta-diálogo sobre algunos diálogos de Platón, en el número 7 de “*Aletheia*”.⁴ Y, por último, que la utilización del teatro en nuestras clases para enseñar y aplicar el Derecho nos mostró que es mejor decir “el Derecho con arte entra” que “el Derecho con sangre entra”, en el número 10 de la revista.⁵

Sin embargo, nos fuimos dando cuenta, poco a poco que los ensayos de los cuadernos rebasaban cada vez más, este propósito crítico de la ideología del Derecho para alcanzar una verdadera redeterminación de la misma. Sólo daremos tres ejemplos, aunque haya más, de esta deriva dialéctica de nuestros trabajos. En primer lugar, en el número 8 de “*Aletheia*”, tanto el dibujo de la portada como el diálogo alegórico entre la Libertad Absoluta y el Terror, de raigambre hegeliana, nos hizo tomar conciencia de la redeterminación recíproca del Derecho y de la libertad.⁶

1 Platón, “Teetetes o de la ciencia”, en Diálogos, México, Porrúa, 1979, pp. 301, 302; Aristóteles, Metafísica, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994, pp. 363 y ss.

2 Berumen, Arturo, “Rosario Castellanos: precursora del pluralismo jurídico”, *Aletheia*, Núm. 1, México, 2008; Berumen, Arturo, “La novelística mexicana y la Criminología Crítica”, *Aletheia*, Núm. 5, México, 2009.

3 Ortiz Andrade, Jacqueline, “Arendt y Heidegger: el derecho entre la tecnificación y la obra de arte”, *Aletheia*, Núm. 2, México, 2008.

4 Berumen Arturo y Ortiz Jacqueline, “El derecho como juego del lenguaje o el lenguaje del derecho como juego (Dialogando con Platón)”, *Aletheia*, núm. 7, México, 2014.

5 Berumen, Arturo “Cartas sobre la educación estética del abogado”, *Aletheia* Núm. 10, México, 2016.

6 Berumen, Arturo, “Diálogo entre la libertad y el terror”, *Aletheia* Núm. 8, México, 2015.

En segundo lugar, en el número 12 de “*Aletheia*” el diálogo entre La Persona Abstracta y el Alma Bella -figuras hegelianas de la conciencia- se expresa la dialéctica negativa entre la libertad y la enajenación, y entre la solidaridad y la arbitrariedad, respectivamente.⁷

Y, en tercer lugar, en el número 15 y último de “*Aletheia*”, con motivo del centenario de la revolución rusa, llegamos a redeterminar el “comunismo” como “comunicacionismo”, mediante la confrontación y conciliación entre el relato de Trotsky y la teoría comunicativa de Habermas.⁸

De este modo, se nos hizo patente la necesidad de que el título de la revista debería cambiarse de modo que no sólo expresara el develamiento de la verdad sino la redeterminación de las ideologías. Para ello, inventé, no sé con qué fortuna, la palabra “*Palinoros*” para expresar en griego “redeterminación” (*palin*: re; *oros*: determinación), y que me parece que se escucha bien prosódicamente.

Así, la revista cambió de nombre a “*Palinoros*”, conservando el mismo subtítulo: Cuadernos de Filosofía, Derecho y Arte. De igual modo hicimos una presentación general para todos los números que dice lo siguiente:

Con mucha nostalgia, hemos decidido cambiar el nombre de “*Aletheia*” a estos cuadernos por el de “*Palinoros*”. Lo cual no quiere decir que le sumerjamos en las aguas del olvido, al contrario, la redeterminaremos como el nuevo nombre lo indica.

El deslumbramiento de “*Aletheia*” que nos hace recordar cosas olvidadas, puede hacer que olvidemos cosas recordadas. Esto es lo que quiere evitar “*Palinoros*”, que por recordar olvidemos o que por olvidar recordemos, propósito que, por otro lado, ya se encontraba implícito en los números de “*Aletheia*”.

“*Palinoros*” significa redeterminación tanto del recuerdo como del olvido, por medio de la verdad y de la belleza. No basta superar el recuerdo sino también conservar el olvido.

Palinoros supera y conserva a *Aletheia*. Trata de precisar, soportar y superar la contradicción entre el recuerdo y el olvido. Quiere evitar la dialéctica negativa de *Aletheia* que se transforma en su contrario, y alcanzar una dialéctica positiva que unifique a los contrarios.

Como es de notarse, con el nuevo nombre queremos confrontar y conciliar a Heidegger y a Hegel, al Ser y al Espíritu, a *Aletheia* y a *Palinoros*. Es decir, a la crítica del arte y a la redeterminación filosófica. Existe pues, una continuidad y una discontinuidad entre

⁷ Berumen, Arturo, “Diálogo entre el Alma Bella y la Persona Abstracta”, *Aletheia*, Núm. 12, México, 2016.

⁸ Berumen, Arturo, “La Revolución rusa como acción Instrumental y como Acción comunicativa”, *Aletheia*, Núm. 15, México, 2018.

“*Aletheia*” y “*Palinoros*”. Ambivalencia que se expresa tanto en los textos como en los dibujos de Víctor Manuel Berumen y en los diseños de Erika García Landeros de las portadas tanto de “*Aletheia*” de “*Palinoros*”. Mencionaremos algunos ejemplos. En el número 3 de “*Palinoros*”, el diálogo imaginario entre Nicómaco y Zaratustra intenta redeterminar los Derechos humanos y el utilitarismo, contrastados en el dibujo brillante de los libros: “*Ética a Zaratustra*” y “*Así hablaba Nicómaco*” y enmarcados en el color negro con humo de colores.⁹

Otro ejemplo que vale la pena resaltar es el número 5 de “*Palinoros*”, que contiene el diálogo del recordado maestro Correas, Ehrlich y Kelsen en el infierno sobre el pluralismo jurídico formal y material, ilustrado con el dibujo de Oficio de tinieblas como la fuga de los infiernos.¹⁰

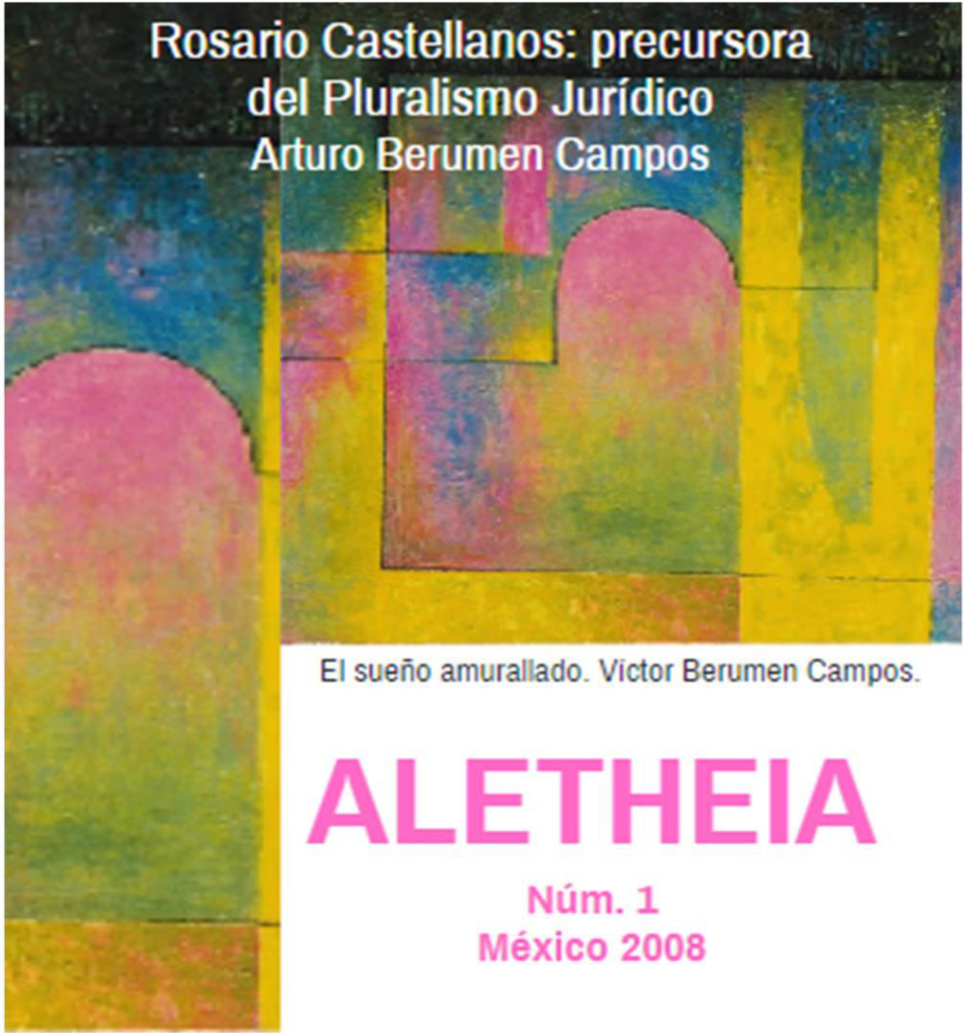
En este libro queremos reunir, con algunas modificaciones, casi todos los materiales y las portadas ya redeterminadas de los 20 números de los Cuadernos de Filosofía, Derecho y Arte (15 de “*Aletheia*” y 5 de “*Palinoros*”) con tres propósitos:

Primero, recopilar textos dispersos en otras publicaciones para hacer notar la continuidad y la discontinuidad de nuestras ideas. Segundo, exponer los dibujos y las pinturas de Víctor Berumen, como en una galería de arte y de filosofía que, contribuye a construir nuestro pensar que, según Platón, se conforma con palabras y con imágenes. Y tercero, reconstruir una parte de la historia de nuestro pensamiento, de nuestra sensibilidad y de nuestras vidas.

Arturo Berumen Campos y Jacqueline Ortiz Andrade

⁹ Berumen, Arturo, “Las desventuras de la virtud. Diálogo entre Nicómaco y Zaratustra”, *Palinoros*, Núm. 3, México, 2021.

¹⁰ Berumen, Arturo y Ortiz, Jacqueline, “Pluralismo jurídico formal y material. Diálogo en el infierno entre Correas, Ehrlich y Kelsen”, en *Palinoros* Núm. 5. México, 2021.



Rosario Castellanos: precursora
del Pluralismo Jurídico
Arturo Berumen Campos

El sueño amurallado. Victor Berumen Campos.

ALETHEIA

Núm. 1
México 2008



CUADERNOS DE FILOSOFÍA,
DERECHO Y ARTE

EL SUEÑO AMURALLADO

Los poetas son los legisladores no reconocidos del mundo

(Shelley)

ROSARIO CASTELLANOS: PRECURSORA DEL PLURALISMO JURIDICO

Arturo Berumen Campos

“Hablaban lengua altiva, lengua que sobrecoge el corazón
de quien escucha. Idioma, no como el tzotzil que se dice
también en sueños, sino férreo instrumento de señorío,
arma de conquista, punta de látigo de la ley.”

(Rosario Castellanos: Oficio de tinieblas)

Introducción

Cuando la sacerdotisa Catalina Díaz Puiljá abandonó a sus hijos-ídolos en el paraje Tzajalhemel y decidió sacrificar a su sobrino Domingo como un Cristo Tzotzil en la iglesia de San Juan Chamula, no tan sólo inició la rebelión de los indígenas tzotziles contra Ciudad Real (hoy San Cristóbal de las Casas), como nos relata, dramáticamente, Rosario Castellanos, en su novela *“Oficio de Tinieblas”*,¹¹ sino que también transformó el pluralismo jurídico subordinado hegemónico entre ambas poblaciones (San Juan Chamula y Ciudad Real), en pluralismo jurídico subversivo, en términos de Oscar Correas,¹² cuyo desenlace dependería de que orden jurídico lograra subordinar al poder jurídico del gobierno central a su propia hegemonía.

En esta novela *“Oficio de Tinieblas”* y en otras narraciones de la extraordinaria escritora chiapaneca Rosario Castellanos, podemos encontrar un pluralismo jurídico, no de dos órdenes jurídicos, sino de tres: el de San Juan Chamula, el de Ciudad Real y el de la “Reforma Agraria Federal”. Intentaremos, en este trabajo, interpretar dicho texto en esta clave socio-jurídica, dinamizando la tipología que propone Oscar Correas al respecto, tratando de ilustrar, con el caso de una de nuestras mejores escritoras y poetisas, aquella afirmación de Shelley de que *“los poetas son los legisladores no reconocidos del mundo”*. Rosario Castellanos ha anticipado como nadie, la aceptación de un pluralismo jurídico, al

¹¹ Castellanos, Rosario, *Oficio de tinieblas*, Joaquín Mortiz, México, 1977.

¹² Correas, Oscar, *Pluralismo jurídico, alternativa y derecho indígena*, Fontamara, México, 2003.

preparar, en nuestra conciencia estética nacional, la dialéctica de la lucha y la unidad de la cultura occidental y de la cultura indígena.

1. El orden jurídico de San Juan Chamula

El orden jurídico de los tzotziles de San Juan Chamela se ilustra con claridad en varios de los capítulos iniciales de la novela. Por ejemplo, en el capítulo I, describe el sistema de cargos; en el capítulo III, se expone el proceso judicial y en el IV, se desarrollan las relaciones familiares.

Por lo que se refiere, al sistema de cargos, Rosario nos dice:

A Chamula confluyen los indios “principales” de los más remotos parajes, en los altos de Chiapas, donde se habla tzotzil. Aquí reciben su cargo.

El de más responsabilidad es el de presidente, y al lado suyo, el de escribano. Los asisten alcaldes, regidores, mayores, gobernadores y síndicos. Para atender el culto de los santos están los mayordomos y para organizar las festividades sacras los alféceres. Los “pasiones” se designan para la semana de carnaval.

Los cargos duran doce meses y quienes los desempeñan, transitorios habitantes de Chamula, ocupan las chozas diseminadas en las laderas y llanuras, atienden a su manutención labrando la tierra, criando animales domésticos y pastoreando rebaños de ganado lanar.

Concluido el término los representantes regresan a sus parajes revestidos de dignidad y prestigio. Son ya “pasadas autoridades”.¹³

Precisamente, Pedro González Winiktón, uno de los protagonistas centrales de la novela, es una “pasada autoridad”. Fue investido como juez, a pesar de su juventud, por la “pureza de sus costumbres”,¹⁴ pero, sobre todo, porque quería “tener entre sus manos la balanza que pesa las acciones de los hombres”: la justicia que “es el oficio de los jueces”,¹⁵ a causa de que un “caxlán”, un blanco, violó a su hermana, impunemente. La evocación de este violento hecho y de su inaceptable pero aceptada impunidad, es descrito por Rosario de una manera muy dramática:

su hermana más pequeña, con el pie traspasado por el clavo con que un caxlán la sujetó al suelo para consumir su abuso. Pedro, al mirar la sangre que manaba (lenta, espesa, negra) gritó con un alarido salvaje y golpeó la tierra. A espaldas suyas, entre los murmullos desaprobatorios, se

¹³ Castellanos, *op.cit.* p. 11.

¹⁴ *Idem.* p. 12.

¹⁵ *Idem.* 30.

desenvainó un relámpago: la palabra justicia. ¿Quién la pronunció? Su fuego no había sollamado ninguna de las bocas impasibles. Pedro interrogaba, uno por uno, a los varones de consejo, a los ancianos de mucha edad. Nadie respondía. Si los antiguos poseyeron esta noción no la legaron a sus descendientes. Winiktón no pudo sopesar el valor del término. Sin embargo, cada vez que su raza padecía bajo la arbitrariedad de los ladinos, las sílabas de la palabra justicia resonaban en su interior, como el cencerro de la oveja madrina. Y él iba detrás, a ciegas, por veredas abruptas, sin alcanzarla nunca.¹⁶

Esta necesidad por la justicia no tan sólo llevó a Pedro González Winiktón a ser juez de su pueblo, sino lo va a llevar a encabezar la rebelión de los tzotziles más adelante, cuando otro clavo haga manar la sangre del Cristo indio que los hará inmortales. Por lo pronto, Castellanos nos va a describir, sin idealizaciones de ninguna especie, el procedimiento judicial entre los chamulas:

Las audiencias tenían lugar en la sala de Cabildos. Hasta ellas llegaban únicamente los conflictos no resueltos por la deliberación de la familia ni la intervención del brujo. El acusado y el acusador se presentaban llevando regalos para excitar la benevolencia, la parcialidad de las autoridades. Tomaban asiento, destapaban los garrafones de aguardiente, ofrecían la bebida de acuerdo con el rango de los que estaban allí. Y entre un trago y otro, acusadores, acusados, jueces merodeaban largamente alrededor del asunto que los había reunido, complaciéndose en reticencias sin fin. Cuando ya el licor había obrado sus efectos y la lógica era insegura, se planteaba la cuestión. Las denuncias se formulaban envilecidas por el hipo; los alegatos de los inculpados eran lastimeros y absurdos. Los jueces avanzaban a tropezones entre este matorral de argumentos contradictorios. Los papeles se trocaban caprichosamente y la víctima y el verdugo cambiaban alternativamente de máscara. En la imposibilidad de sentenciar los jueces exhortaban a la reconciliación. Recordaban la infancia común, las vicisitudes compartidas, las consideraciones que se deben al parentesco y a la vecindad. Los contendientes lloraban, enternecidos por la evocación, por la embriaguez. Se despedían conformes. Marchaban abrazados, apoyando uno en el otro la inestabilidad alcohólica de su equilibrio. Llegaban al paraje como aliados. Pero una vez que la ebriedad se desvanecía la discordia los avasallaba nuevamente. Los jueces, prontos a la exasperación, encerraban a los alborotadores en el calabozo. Pero de

¹⁶ Ibidem.

la cárcel se sale. Abren las prisiones las dádivas o el tiempo. Y el nudo ¿cómo ha de romperse sino con el tajo de un arma? A machetazos se marcaban los límites entre las propiedades; a machetazos se castigaba el hurto y la maledicencia; sangre bebía la fidelidad conyugal. 17

Tal vez, parezca aquí que Rosario Castellanos interprete la administración de justicia indígena en términos de la venganza, que va a ser, precisamente, una de las cuestiones centrales en el desarrollo de la novela, como veremos más adelante. Parece ser también que el pluralismo jurídico de nuestra novelista no va acompañado, necesariamente, de un pluralismo hermenéutico, 18 pues también parece interpretar la racionalidad comunicativa indígena como la irracionalidad instrumental moderna, lo cual no es necesariamente cierto en todos los casos. 19 Por ejemplo “merodear largamente alrededor del asunto” puede referirse a la costumbre indígena de acercarse indirectamente al problema, apelando al “mundo de la vida compartido”, para neutralizar “los contextos de acción social”. Puede ser, también que “los alegatos lastimeros y absurdos”, “el matorral de argumentos contradictorios” y el “trocamiento alternativo de las máscaras” o roles jurídicos, no lleven necesariamente, como parece creer nuestra admirada escritora, a la “imposibilidad de sentenciar”, sino que su finalidad puede ser, justamente, hacer necesaria la conciliación.

Y esto es, en verdad lo que se destaca de la cita anterior, que el propósito fundamental de la justicia indígena es la finalidad de la conciliación y no el “éxito a cualquier precio”, aunque no siempre se logre.

De cualquier modo, lo que le interesa a Rosario señalar es la toma de conciencia de Pedro González Winiktón, sobre no confundir la justicia con la venganza. Por ejemplo, cuando dice que “Winiktón se familiarizó, bajo su investidura de juez, no con la justicia, sino con su contrario, la bestia que la devora”,²⁰ es decir, con la venganza, pues “la injusticia engorda con la venganza”.²¹

Por ello, tal vez, sin que Pedro lo pueda evitar, cuando en la rebelión se sacia la venganza del indígena con el blanco, cuando “Cada uno conoce el sitio del rencor, el lugar en que se cumple la venganza y quiere acudir allí para saciarse”²², la consecuencia fue una mayor injusticia de los caxlanes hacia los chamulas. Rosario lo dice del siguiente modo aterrador:

17 *Idem.* pp. 30, 31.

18 Berumen Arturo, “El derecho indígena: pluralismo jurídico o hermenéutico”, en *Derecho indígena mexicano*, I, coord. por Oscar Correas, Coyacán, México, 2007, pp. 220 y ss.

19 Ver, por ejemplo, Ortiz Andrade Jacqueline, “Racionalidad comunicativa en la justicia indígena trique: caso Xuman Li”, en *Revista del Posgrado en Derecho de la UNAM*, núm. 2, UNAM, México, Enero-Julio de 2006, pp. 121 y ss.

20 Castellanos, Rosario, *op. cit.* p. 31.

21 *Idem.* p. 33.

22 *Idem.* p. 327.

La tribu de los tzotziles anda dispersa, perseguida. El castigo de los caxlanes los alcanza hasta el sitio más remoto, hasta el rincón más oscuro. Y aún más lejos que el caxlán llega el hambre, el miedo, el frío, la locura.

A manos de sus enemigos perecieron los rebeldes y los mansos fueron hechos cautivos por los vencedores. Estos también violaron a las mujeres y pusieron la marca de la esclavitud en el anca de los recién nacidos.

(...)

Siempre la derrota y la persecución. Siempre el amo que no se aplaca con la obediencia más abyecta ni con la humildad más servil. Siempre el látigo cayendo sobre la espalda sumisa. Siempre el cuchillo cercenando el ademán de la insurrección.²³

Para evitar la “eternidad de la injusticia”, Pedro busca la justicia y no la venganza, cuando apoya al ingeniero Ulloa, que es el comisionado por el gobierno federal (el de Cárdenas) para devolver la tierra a los indígenas que les fueron arrebatadas por los finqueros, desde hace ya mucho tiempo.

Pero estamos adelantando demasiado. Por lo pronto, veamos como describe Rosario las relaciones familiares entre los chamulas. Catalina Díaz Puiljá, la esposa de Pedro va junto con él, a pedir a Marcela, que ha sido *violada* por el finquero Leonardo Cifuentes, a sus padres, para casarla con su hermano, Lorenzo Díaz Puiljá, que está afectado en sus facultades mentales:

Sabía que Lorenzo Díaz Puiljá era un idiota y que Catalina, para despreocuparse de él, cuando sus padres murieron, arregló su casamiento. No le importó pagar una dote excesiva. Lo había casado. Pero a las pocas semanas la desposada huyó a refugiarse con los suyos y la familia tuvo que devolver los regalos, Catalina no quedó conforme y promovió pleito. La muchacha tuvo que comparecer ante los jueces. Allí declaró que Lorenzo “no sabía hacer uso de ella por la noche”. Los jueces estuvieron acordes en anular el matrimonio. Desde esa fecha Lorenzo vivía solo, en el paraje Tzajal-hemel.

(...)

Fue una desgracia. Un gran pukuj lo arrastró cuando era niño. Estaba en la milpa. El gran pukuj lo llevó lejos, volando, a otro paraje. Muchos lo vieron volar. Muchos de nuestros mayores en cuya boca no cabe la mentira. A

²³ *Idem.* p. 362.

Lorenzo lo encontraron tirado en el monte. Nunca recuperó su espíritu, nunca volvió a acordarse de hablar.²⁴

La madre de Marcela, Felipa Gómez de Oso, quería aprovechar la enajenación de Lorenzo para regatear la entrega de su hija:

-No quiero malcasar a mi hija, Catalina Díaz Puilja. Por eso te digo que si va a ser mujer de tu hermano voy a pedir cinco carneros gordos, tres garrafones de trago, un almud de maíz

- Mi hermano no los va a dar

- ¿Por qué?

-Porque tu hija no los vale

- ¿Cuánto va a dar entonces?

-Nada

(...)

-¿Pero porque voy a entregar a mi hija de balde, a un hombre que ni siquiera sabrá hacerla suya?

(...)

- Ningún otro hombre, a no ser Lorenzo Díaz Puiljá, aceptaría a tu hija

(...)

- ¿Por qué? ¿Le vas a echar la sal?

- En Jobel un calzan abusó de ella

(...)

- ¡No es cierto! ¿No es cierto! Mi Xmel no es mazorca que se desgrane así nomás. Le levantaron esa calumnia porque se la quieren llevar sin pagarme lo que vale

(...)

- ¿Quieres poner a tu hija en vergüenza delante de todos? Vamos a llamarlos. ¡Que les pregunten, que la registren!²⁵

La integración de una mujer a otra familia se puede interpretar, como en este caso no muy típico, como un trueque, lo cual solo aumenta la opresión de la mujer indígena, violada por un blanco y casada con un enajenado mental chamula. Parece ser que el destino de

²⁴ *Idem.* pp. 39, 40.

²⁵ *Idem.* p. 41.

las mujeres en los tres sistemas jurídicos es bastante cuestionable, como lo veremos más adelante.

Pero veremos también que, esa misma opresión, le va a dar a la mujer, el poder de legitimar, tanto la opresión como la rebelión, trastocando la estructura social, confundiendo lo público con lo privado que es, según Hegel, lo que hace desaparecer la eticidad de la comunidad.²⁶

A reserva de comentarlo más adelante, no resistimos el deseo de ejemplificar este papel de la mujer con Catalina Díaz Puiljá que se convierte en la intermediaria entre los ídolos y los tzotziles. Nos dice Rosario, emocionada:

Y Catalina habló (...) En su voz vibraban los sueños de la tribu, la esperanza arrebatada a los que mueren, las reminiscencias de un pasado abolido.

El haz de potencias ceñidas en torno al nombre de Catalina se desató y a través de este desgarramiento de la personalidad, empujado por el delirio, se desbordaba el anhelo colectivo.

(...) ¡Por fin! ¡Por fin! Ha terminado ya el plazo del silencio, de la inercia, de la sumisión. ¡Vamos a renacer, igual que nuestros dioses! ¡Vamos a movernos para sentirnos vivos! ¡Vamos a hablarnos, tú y yo, para confirmar nuestra realidad, nuestra presencia!

(...) Hablaron oscuramente también; se movían a tientas, entre símbolos antiguos, olvidados durante cien y cien y más años, y de cuyo significado ya no estaban seguros. Pero a sí mismos y a los demás hicieron el don de una promesa: la promesa de que el tiempo de la adversidad había llegado a su término.

(...) El viento luchaba con la llama. Y de pronto y cántico brotó de la multitud. Avanzaban, lentamente, acomodando sus pasos al ritmo religioso de su voz. Y el monte entero vibraba y devolvía cien ecos magnificados y sonoros.²⁷

²⁶ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1985, p. 281: "Mientras que la comunidad sólo subsiste mediante el quebrantamiento de la dicha familiar y la disolución de la autoconciencia en la autoconciencia universal, se crea un enemigo interior en lo que oprime y que es, al mismo tiempo, esencial para ella, en la feminidad en general. Esta feminidad –la eterna ironía de la comunidad- altera por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado, transforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado e invierte la propiedad universal del Estado, haciendo de ella el patrimonio y el oropel de la familia."

²⁷ Castellanos, Rosario, *op. cit.* pp. 212, 213.

Pero para que la resurrección de los dioses fuera el advenimiento de la justicia y no de la venganza, hacía falta que, junto con el oficio de tinieblas de la feminidad, actuara la virilidad a la luz del día, es decir, que lo moral y lo legal no quedaran enfrentados como enemigos.²⁸

En el desenlace de la novela, será llevado hasta el extremo esta dialéctica entre lo femenino-moral-privado-subterráneo y lo masculino-legal-público-sobre-terráneo y que transformará la liberación de los indígenas en su contrario: el aumento de la opresión. Y con la opresión del indígena pasaremos a la descripción del orden jurídico de Ciudad Real, como su principal característica.

2. El orden jurídico de Ciudad Real

Destacaremos sólo cuatro aspectos del sistema jurídico de Ciudad Real: la opresión de los chamulas, la tierra y el trabajo servil, el juicio contra Catalina después de la destrucción de los ídolos por el cura Mandujano y la autonomía relativa de Ciudad Real, con respecto del gobierno estatal y federal.

Empecemos por la opresión de los chamulas permitida por las normas coletas. Lo que indigna no es tan sólo el desprecio y la humillación del chamula por el coletito, sino que éstas tengan el carácter de normas jurídicas que lo permiten, de modo que tanto para el oprimido como para el opresor se transformen en la más natural de las relaciones, a contrapelo de la normatividad jurídica federal.

Es prototípica, en este sentido, la “institución” de las atajadoras, que ya la había narrado Castellanos en su cuento “Modesta Gómez” de su libro Ciudad Real, y que ahora, no por menos dramático, resulta menos conmovedor. Dice así Rosario:

Al volver a la primera esquina el acontecimiento se produjo y no por esperado, no por habitual, fue menos temible y repugnante. Cinco mujeres ladinas, de baja condición, descalzas, malvestidas, se abalanzaron sobre Catalina y sus compañeras. Sin pronunciar una sola palabra de amenaza, sin enardecerse con insultos, sin explicarse con razones, las ladinas forcejeaban tratando de apoderarse de las redes de los huevos, de las ollas de barro, de las telas, que las indias defendían con denodado y mudo furor. Pero en la precipitación de sus gestos ambos contendientes cuidaban de no estropear, de romper el objeto de la disputa.

²⁸ Hegel, *op. cit.* p. 277: “En esta verdad surge, pues, el hecho a la luz del sol; surge como algo en que lo consciente se conjuga con lo inconsciente, lo propio con lo extraño, con la esencia desdoblada cuyo otro lado experimenta la conciencia, experimentándolo también como el lado suyo, pero como la potencia infringida por ella y convertida en su enemiga.”

Aprovechando la confusión de los primeros momentos, algunas indias lograron escabullirse y, a la carrera, se dirigieron al centro de Ciudad Real. Mientras tanto, las rezagadas abrían la mano herida, entregaban su presa a las “atajadoras” quienes triunfantes, se apoderaban del botín. Y para dar a su violencia un aspecto legal lanzaban a la enemiga derribada un puñado de monedas de cobre que la otra recogía, llorando, de entre el polvo.²⁹

Lo más repugnante de esta violencia abierta para apoderarse del producto del trabajo ajeno (tal vez la única diferencia con la violencia capitalista sea la violencia subrepticia) es que “institucionaliza” una estructura de opresión y de humillación, en la que los pobres, humillados y ofendidos, oprimen y humillan, a su vez, a los miserables y los miserables a los indígenas.

Tal vez sea esta estructura de opresión y humillación la que explique el hecho de que, en las rebeliones de los de abajo, se busque la venganza más que la justicia, porque, entonces sólo se invierte la estructura de ofensa y humillación, pues los indígenas humillan a los miserables, éstos a los pobres, pero a los ricos o dominantes, les alcanza la venganza. Lo cual facilita que éstos utilicen a los pobres, ofendidos y humillados, contra los indígenas, lo que permite restablecer y fortalecer la estructura de opresión originaria.

Es quizá, también esta institución jurídica, la que impulsa a Rosario a escribir los horrores de la venganza, de una manera tan descarnada:

De pronto sobrevino un aullido y los chamulas se lanzaron sobre sus víctimas. Daban alcance a las mujeres, les rasgaban la ropa, se reían a carcajadas de su desnudez. Jugaban a aventar a los niños al aire y a ensartarlos en las puntas de sus lanzas. Los viejos imploraban, en vano, piedad. Morían temblando innoblemente (...) Violaron a las núbiles, a las encintas, a las viejas. Y luego consumaban su obra con un golpe en el cráneo, con un tiro a boca de jarro, con el cercenamiento de una extremidad.³⁰

Sin embargo, a pesar de esta descripción del horror de la venganza de los chamulas, sin embargo, éste se amortigua un tanto, en nuestra sensibilidad ultrajada, porque no es una pauta, una norma establecida, sino una excepción, aunque brutal. En cambio, la violación de las mujeres indígenas por los blancos es también otra norma jurídica permisiva en Ciudad Real, ante la cual, todos se sienten obligados a respetarla o acatarla, cuando menos, incluso la propia víctima, aunque fuera inconscientemente.

²⁹ Castellanos, Rosario, *op. cit.* p. 16.

³⁰ *Idem.* p. 332.

A pesar de que el relato de la violación de Marcela por Cifuentes es totalmente indirecto, está tan magistralmente narrada que se siente la violencia abstracta en la “violación institucionalizada”:

Porque Marcela no guardaba sino una imagen confusa de la violencia que había sufrido. Detrás de los gestos autoritarios y voraces de Cifuentes (a los que se resistió como hacen las bestias por instinto; y se resistió de manera salvaje, a mordiscos y arañazos) Marcela vislumbró algo. No lo que tantas mujeres de su condición: el orgullo de ser preferidas por un caclán. No lo que otras hembras: el peligroso deleite de suscitar un deseo brutal. No, Marcela había adivinado un paraíso: la suprema abolición de su conciencia.

Fue sólo un instante. Aflojar los brazos, soltar lo que traía entre ellas: la miseria, la zozobra. Entregarlo todo y quedar libre. De su cuerpo, como de un planeta distante, le llegaba un rumor doloroso. Pero Marcela estaba lejos, flotando en una atmósfera densa y tibia, maternal.³¹

La inconsciencia del dolor, de la humillación es la única manera de escapar a un destino inevitable. Es esta pérdida del yo la que produce un sistema jurídico que no sólo justifica la desigualdad, sino que “institucionaliza” en la conciencia de los oprimidos y de los opresores, la “inferioridad” de unos y la “superioridad” de otros.

Hay otra escena, verdaderamente escandalosa, en la que se explica esta subalternidad de la conciencia indígena por la “institucionalidad” de la opresión. Se encuentra Isabel, la esposa de Cifuentes, el finquero, con Julia “la Alazana”, la esposa del ingeniero agrario. Le cuenta aquélla como obligó a Teresa Entzín López, la nana indígena de su hija Idolina, a amamantarla de pequeña en lugar de a su propia hija. En un momento de la conversación, Julia le pregunta:

- ¿Y la otra criatura?

- Murió.

Afloró a la cara de Julia tal expresión de sorpresa desaprobatoria que Isabel no pudo menos que justificarse vehementemente.

- ¿Y por qué no iba a morir? ¿Qué santo tenía cargado? Teresa no es más que una india. Su hija era una india también.

- ¿Y por su raza la condenó usted?

- No he dicho eso – puntualizó con fastidio Isabel-. Ustedes, los extranjeros vienen de otro mundo y no entienden lo que sucede en Ciudad Real. He oído las prédicas de don Fernando: que si los coletos somos unos salvajes, que si tratamos a los indios peor que a las bestias. ¡Pero si no es cierto, por

³¹ *Idem.* p. 24.

Dios! Con la misma agua nos bautizaron a todos y delante de quien nos va a medir con su vara no hay dinero ni color ni lengua que nos distinga. No, no somos nosotros los que los despreciamos ¡son ellos los que se sobajan! Usted no conoce sus costumbres. Yo he vivido años entre la indiada. Y juro que lo he visto con mis propios ojos: cuando se pierde una oveja y queda desamparado el recental, las mujeres lo crían. Lo amamantan, aunque para eso tengan que destetar a sus propias criaturas, aunque se les acaben de pura necesidad. ¿Y mi hija, una ladina, iba a valer menos de lo que para ellos vale un animal?³²

En el colmo del desprecio a la vida y a la dignidad indígena, se le acusa de su “propia inferioridad”, cuando se castiga a la mujer indígena, no porque considere, si es que es el caso, a su hija inferior a una oveja, sino porque ha violado la norma abstracta que considera superior a la niña no indígena.

Julia, la extranjera, escandalizada observa a la nana indígena y concluye, aceptando su inferioridad:

En vano rastreaba, sobre aquel rostro inexpresivo, las huellas de un episodio tan cruel, de una generosidad tan desmedida o de una abyección tan profunda. No hallaba más que un olvido mineral, una inhumana resignación. Acabó por desinteresarse de ella. La veía, cada vez de una manera más casual, cumplir en silencio sus menesteres. ³³

Quien realmente se deshumaniza es Julia, al someterse, ideológicamente, al orden jurídico de los coletos, pues eso significa su sometimiento sexual a Cifuentes como su amante. Por lo que se refiere a Teresa, no pudo liberarse jamás de su subordinación. Ni siquiera por medio de los ídolos de Catalina cuando fue a verlos en la peregrinación. Antes bien, fue ella, precisamente, la que le contó a Idolina la “resurrección de los dioses”, ésta se lo comunicó a la Alazana, ésta a Cifuentes, éste al obispo, éste al cura Mandujano quién intentó volver a destruirlos, pero fue muerto por los ayudantes de la “*ilol*” por su reincidente profanación.

Entre las dos escenas más ágilmente narradas por Rosario, en esta deslumbrante novela, entre la destrucción de los ídolos por el padre Mandujano y la destrucción del padre Mandujano por los ídolos, sucede el juicio a Catalina Díaz Puiljá en Ciudad Real, por incitar a la rebelión. Este juicio es un excelente ejemplo del derecho aplicable a los indígenas en esta ciudad, pero también nos indica ya, el conflicto entre los tres distintos órdenes jurídicos en lucha por la hegemonía.

³² *Idem.* pp. 140, 141.

³³ *Idem.* p. 142.

Con la detención de Catalina por los fiscales, después que los hombres huyeron a los montes, arrasaron parejo entre las mujeres y los niños, pues:

¿Quién distingue la cara de un indio culpable de la cara de un indio inocente? ¿Quién escucha los alegatos en una lengua confusa y atropellada que siempre ha considerado indigna de ser comprendida?³⁴

Después ante la multitud de coletos, burlones, amenazantes y agresivos, Catalina y sus coacusadas fueron interrogadas y condenadas sin defensa, no por la idolatría sino porque ello significaba a sus ojos preparar una rebelión. Parte del alegato de la acusación decía:

El resultado de tales errores estaban palpándolo ahora. Un pueblo que desoye los consejos y las advertencias de su párroco, que abandona la práctica de una religión de humildad y de obediencia y que se lanza a desenterrar imágenes de un pasado salvaje y sanguinario, desafiando así la cólera de sus señores naturales y poniendo en peligro el orden establecido. ¿A dónde conducirá todo esto? A su fin lógico: la toma de las armas y la exigencia violenta de unos derechos que si bien la ley se los acordaba los indios no los merecían. Nadie que conociera su índole, sus costumbres, sus tendencias, podía dudar de que los indios precisaban una tutela. ¿Y quién iba a ejercerla mejor y más beneficiosamente para todos, que los patrones?³⁵

En este discurso se entrecruzan todas las fuerzas que van a hacer estallar el conflicto de los tres órdenes jurídicos y la subversión del pluralismo resultante. En primer lugar, la no aplicación de la ley agraria federal que les da derechos a los indígenas a la restitución de sus tierras. En lugar de eso se insinúa, poco antes, que ha sido el intento de ejecutar la ley agraria, lo que “soliviantó” a los indígenas. Poco antes había dicho el acusador:

En los últimos tiempos se había despertado la agitación en toda la zona a raíz de las disposiciones presidenciales que ordenaban revisar los títulos de propiedad de las haciendas para reducir sus límites al término marcado por la ley y, con ello, dotar de tierras a los ejidos. Este proyecto que, si era justo ¿el abogado no quería dudar ni de la buena intención ni de la capacidad de los funcionarios que detentaban el poder supremo en el país) era también inoportuno e imprudente, debió haberse –para su realización– en las manos más idóneas. Por desgracia en Ciudad Real no había sucedido así puesto que se nombró como ejecutor de la política agraria a una persona cuyo nombre el abogado no pronunciaría pero que estaba en

³⁴ *Idem.* p. 231.

³⁵ *Idem.* pp. 233, 234.

la mente de todos. Una persona que, lejos de conciliar los intereses en pugna, se había dedicado sistemáticamente a exacerbarlos poniéndose, sin ningún recato, en contra de los finqueros y soliviantando a los indios con prédicas de igualdad y reivindicación. ³⁶

Sólo semánticamente aceptan los abogados coletos la vigencia de la Constitución, pero no pragmáticamente, ni tampoco ideológicamente, pues no aceptan el reparto de las tierras a los indígenas ya que no los consideran iguales a los coletos, y, por tanto, no merecen el derecho a las mismas.

Esto nos remite a la escena en que dialogan Cifuentes, el terrateniente, y Ulloa, el encargado de realizar el reparto agrario en la región. Este diálogo es memorable, pues de él se desprende toda la dialéctica del pluralismo jurídico. Comentaremos algunas de sus partes más ilustrativas, antes de volver al juicio de Catalina.

Se encuentran en la finca de Leonardo Cifuentes, *San José Chiuptik*, Cifuentes quiere ganarse a Fernando Ulloa, corrompiéndolo incluso, para que se haga de la vista gorda y no aplique la ley agraria. Ya el primero se había quedado sin habla, cuando el segundo le demostraba que la ley agraria no era la única que violaba, sino también las leyes laborales, de educación y de salud. Le pregunta Ulloa a boca de jarro:

- ¿Tienen contrato de trabajo los peones de San José Chiuptik? ¿Se les paga el salario mínimo? ¿Cuántas horas de labor hacen su jornada? ¿Quién atiende su educación y su salud?

Leonardo (...) Quiso alegar, justificarse. Más el largo ejercicio de la arbitrariedad, el ámbito sin resistencias y sin objeciones en que siempre se había desarrollado su conducta no le habían hecho necesarios (y tampoco a ninguno de los otros rancheros de Ciudad Real) proveerse de argumentos. ³⁷

Los finqueros carecen de argumentos para justificar la violación de las leyes federales que favorecen a los indígenas, porque, en realidad, no las consideran normas válidas, a pesar de que hayan sido aprobadas conforme a la constitución, puesto que contradicen el fundamento último de su orden jurídico alternativo: el mantenimiento de sus privilegios. Y es allí, en ese fundamento ideológico, donde va a encontrar el único, endeble y falaz argumento de los poderosos para justificar su dominio ancestral: la supuesta haraganería de los indígenas:

³⁶ *Idem.* p. 233.

³⁷ *Idem.* p. 148.

- ¡Ya le fueron a usted también con el cuento de que estas tierras son suyas y de que no sé quiénes se las arrebataron! Por lo visto usted se los creyó.

- Me mostraron sus títulos de propiedad.

- ¿Firmados por quién? Por el Rey de España, o por algún otro señor, que acaso tuvo autoridad el año del caldo, pero de que ahora nadie se acuerda.

- La antigüedad no quita validez a una concesión.

- Pero el sentido común, sí. Cuando nosotros llegamos en esta región no se veían más que eriales, bosques talados, quemazones. Los indios no supieron hacer otra cosa durante los siglos que fueron dueños de esto. Fuimos nosotros, con nuestro sudor, con nuestro esfuerzo, los que volvimos este lugar una hacienda fértil y productiva. Dígame usted, en justicia, ¿quién de los dos, ellos o nosotros, tiene derecho de propiedad? Y ya no por justicia, por conveniencia; gracias a nosotros hasta los mismos indios tienen trabajo, ganan su dinero. En cambio, mire usted al indio suelto, al que no se acasilla ni reconoce amparo de patrón: se come los piojos porque no tiene otra cosa que comer. Haragán como ese no hay otro. ³⁸

Es este un excelente argumento, pero para demostrar la existencia de lo que Marx llamaba la “acumulación originaria del capital”, que consiste en la separación, por medios violentos, de los productores directos de sus medios de producción, para dejarlos disponibles para subsumir su fuerza de trabajo bajo el capital.³⁹ Tal vez, esta sea la diferencia entre el sistema jurídico de Ciudad Real y el sistema jurídico federal: aquél regula la acumulación originaria del capital y este, la acumulación ampliada de capital.⁴⁰

Pero Rosario Castellanos no era marxista, ni tampoco el ingeniero Ulloa, por lo que su contra-argumento fue el siguiente:

- A nadie le interesa mucho trabajar para otro. Pero cuando el indio sea su propio patrón se le fortalecerá un sentido de responsabilidad que ahora no puede tener.

³⁸ *Idem.* p. 149.

³⁹ Marx, *El capital*, I, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1979, p. 608: “La llamada acumulación originaria no es, pues, más que el proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción.”

⁴⁰ *Idem.* p. 528: “con la acumulación de capital se desarrolla el régimen específicamente capitalista de producción, y el régimen específicamente capitalista de producción impulsa la acumulación de capital”.

- Y para ser patrón, según usted, basta un palmo de tierra. ¡Que equivocado estaba Fernando Ulloa! Ser patrón implica una raza, una lengua, una historia que los coletos poseían y que los indios no eran capaces de improvisar ni de adquirir. 41

Al final de la argumentación se encuentra, como siempre, el mito de la superioridad racial, cultural o lingüística como fundamento último de un orden jurídico colonial y medieval, pero que se oculta, ideológicamente, con la idea del progreso. En cambio, el fundamento del orden jurídico indígena se encuentra, en último término, en la dignidad, que desde Pufendorf, fundamenta la igualdad humana. 42

Pero Cifuentes no es iusnaturalista racionalista, de ningún modo, de manera que más adelante, en la misma escena, se explica su intransigencia a aceptar los postulados de la legislación agraria:

En este momento los finqueros estaban dispuestos, con tal de tener la fiesta en paz, como decían, a conceder alguna mejoría en el trato de sus peones. Pero en lo que no iban a transigir nunca era en que los indios creyeran que habían conquistado un derecho. El patrón debía ser siempre la divinidad dispensadora de favores, de beneficios gratuitos y de castigos merecidos.43

En el ámbito del derecho de Ciudad Real, los chamulas no tenían derechos, sino sólo obligaciones y castigos, y, en todo caso, caridades y favores. Por eso tenía que chocar, con el orden jurídico de San Juan Chamula y, parcialmente, con el orden jurídico federal. Digo, parcialmente, porque muchas veces, el reparto agrario despertó la conciencia de la dignidad indígena, aunque muchas veces también, la haya frustrado. Con extrema agudeza, así lo plantea Rosario Castellanos, en el siguiente párrafo:

Hacia tiempo que los indios habían abdicado de ella (de la dignidad) y creían haberla perdido para siempre. Mas he aquí que de pronto la encontraban intacta, con todo su peso, con sus conflictos y sus desgarramientos, y que alguien dotado de autoridad los agujaba para que la recuperasen. Tal urgencia no podía producir más que desazón en los viejos, rechazo en los cobardes, furia desencadenada en los descontentos, en los jóvenes. Se excedían todos; unos en servilismo; otros en rebeldía.

41 Castellanos, Rosario, *op. cit.* pp. 149, 150.

42 Berumen, Arturo, *La ética jurídica como redeterminación dialéctica del derecho natural*, Cárdenas, México, 2003, pp. 410, 411: "De esta moralidad, el hombre como ser social, deriva la libertad humana, en la cual se finca la dignidad (*dignatio*) de la persona humana, de la cual deriva, a su vez, la igualdad de todos los hombres, no por la naturaleza física, sino por la naturaleza social y moral."

43 Castellanos, Rosario, *op. cit.* pp. 144, 145.

Se respiraba en el aire el desasosiego, el malestar. ¿Qué acontecimientos iba a parir la ley? 44

A fin de cuentas, sin quererlo, Ulloa soliviantó a los tzotziles como lo acusaba Cifuentes, pero porque, justamente, Cifuentes no les concedía derechos sino sólo limosnas y, en consecuencia no los consideraba iguales ni con dignidad humana, mientras que Ulloa, al concederles los derechos sobre la tierra, les reconocía su dignidad humana que es el fundamento de todos los derechos, al decir de Pufendorf, 45 pero que los finqueros interpretaban como la subversión legal misma, y lo era, pero de su orden jurídico en que basaban sus privilegios.

Pero, volvamos al juicio de Catalina. Decíamos que en él se entrecruzaban los hilos de la rebelión. Uno de ellos, hemos visto, es como los derechos agrarios implicaban reconocer la dignidad de los indígenas como personas, situación que nunca iba a aceptar el orden jurídico coeto, con lo cual el enfrentamiento era inevitable. Otro de los hilos del conflicto, él que decidiría si el desenlace era pacífico o violento, es el del fundamento de los distintos órdenes jurídicos.

El acusador interpretó el resurgimiento del culto de los ídolos como indicio de rebelión. Al respecto, nos narra Rosario:

Esas reuniones, dijo, que so pretexto de reverenciar unos falsos dioses se efectuaban en la cueva de Tzajal-hemel, ocultaban una intención más peligrosa: la intención a la que nunca habían renunciado los chamulas: sublevarse contra los ladinos de Ciudad Real. 46

Y tenían razón. El instinto de clase llevaba a los caxlanes a interpretar el renacimiento de los ídolos como una rebelión contra el cristianismo que fundaba todo su modo de vida, pues el cristianismo predicaba e imponía a los chamulas la resignación y el sometimiento. En cambio, de los ídolos de Catalina se esperaba el término del sufrimiento y de la humillación.

El paraje de Tzajal.hemel se había convertido en un santuario, punto de llegada de los peregrinos de toda la zona chamula.

Hasta los rincones más lejanos donde se habla tzotzil se supo la noticia: ¡los dioses antiguos han resucitado!

44 *Idem.* p. 155.

45 Welsel, Hans, *Derecho natural y justicia material*, trad. Felipe González Vicén, Aguilar, Madrid, 1957, p. 200: "La dignidad de la naturaleza humana exige, en cambio, una libertad vinculada éticamente, sin la cual no serían posibles orden, valor y belleza en la vida humana. Precisamente en ello descansa la máxima valoración, *dignatio*, del hombre."

46 Castellanos, Rosario, *op. cit.* p. 233.

Este era, pues, el momento que todos aguardaban. Los ancianos, con los ojos nublados de vejez, agradecían haber vivido lo suficiente para ver el fin de su esperanza; los hombres en la plenitud de su edad acogían el maravilloso anuncio con reverencia y alegría; las mujeres, atónitas, no comprendían nada, sino que la carga iba a aligerarse; u los niños se movían con facilidad dentro de la atmósfera del milagro.⁴⁷

Sin embargo, los dioses habían sido destruidos por el cura Mandujano, el dios de los caxlanes; en la cueva, las mujeres rezaban con *“la palabra del desamparo, la del sufrimiento, la de la miseria”*⁴⁸; la misma Catalina, sentía *“un afán desesperado por hallar el eco de una voz, el reflejo de un rostro, la memoria de un nombre”*.⁴⁹ No podía darle a su esposo Pedro, la *“sospecha de que los dioses no habían muerto, de que su culto iba a reanudarse y de que el pueblo chamula no había sido, una vez más, defraudado.”*⁵⁰ Sin embargo, permaneció en la cueva, con el *“agobio de una responsabilidad, el peso de un destino, la urgencia de una esperanza ajena”*.⁵¹ Pero nada sucedía, *“ni una vislumbre ni un hallazgo”*.⁵²

La escena siguiente y que a continuación transcribimos, es una de las más intensas de toda la novela de Oficio de tinieblas y a la vez, nos parece una de las más simbólicas, y, al mismo tiempo, una de las mejor logradas desde el punto de vista narrativo por parte de su autora:

Sin embargo, algo estaba gestándose. No lo advirtió ni su corazón ni su cabeza. Fueron sus manos, más ciegas, más humildes, pero más obedientes, las que empezaron a buscar a tientas una materia para palpar la forma que ya habían presentado.

¿Cómo tener presente otra vez la imagen esfumada de los ídolos? Cada hora, cada día pasaban, cumpliendo su tarea de tachar un rasgo de aquellas facciones, de trastocar una expresión, de confundir un atributo. Y Catalina, ansiando detener esa corriente, hundió sus manos en el barro y allí la punta de sus dedos fue imprimiendo lo que le dictaba una memoria imprecisa, contradictoria, infiel.

El fracaso de sus tentativas la hizo encarnizarse con su trabajo. Una y otra vez rompió las figuras grotescas que modelaba. Una y otra vez desechó

47 *Idem.* p. 209.

48 *Idem.* p. 247.

49 *Ibidem.*

50 *Idem.* p. 248.

51 *Idem.* p. 246.

52 *Idem.* p. 248.

esos trozos casi informes de arcilla. Y siempre respiraba aliviada, como si hubiera hecho a un lado un estorbo y ahora la senda estuviese más despejada, más fácil de transitar.

La fiebre, la fiebre de los días de plenitud, volvió a poseerla. Pero ahora ya no la golpeaba como un viento encerrado sino que la erguía en el esfuerzo, la iluminaba en la concepción, la sostenía en la inconformidad. Y no fue descanso lo que tuvo Catalina cuando, al fin, la obra de sus manos correspondió –aunque imperfectamente- a las exigencias de su memoria. No fue descanso sino un frenesí, ese jadeo de la hembra que está a punto de dar a luz.⁵³

Uno mismo siente la angustia, el deseo y, a la vez, el temor de que Catalina, la *ilol*, pueda dar a luz a sus dioses, pues, el orden jurídico indígena tendrá un fundamento excluyente del fundamento ladino y del fundamento federal; pero, por ello mismo, el alumbramiento de los antiguos dioses puede significar la venganza en lugar de la justicia y, por tanto, una mayor injusticia. Esta incertidumbre también la siente Pedro González Winiktón, cuando se entera del regreso de los dioses. Le dice entonces a Catalina:

¿Para qué regresan? se decía. Nosotros no sabemos adorarlos, no podemos defenderlos. Vienen únicamente a colocarnos ante la cólera del caxlán, vienen a azuzar contra nosotros a nuestros enemigos. Pero entre el hombre y el dios, pensaba Pedro, la mujer no es más que un instrumento sin conciencia. Por eso Catalina se abandonaba a la fascinación del milagro, sin ver el abismo que se abría más allá.⁵⁴

Sin embargo, Pedro también va a ser presa de esa misma fascinación que lo femenino siente ante el misterio, y, en la que nos parece la escena central del libro, ⁵⁵ Winiktón va a tratar de vincular el fundamento mítico de su sistema jurídico con el de la reforma agraria, no para alejar el temor a la muerte, sino para que el advenimiento de la justicia no conlleve la dialéctica de la venganza.

Pero no nos adelantemos. Nos falta exponer todavía el tercer orden jurídico en pugna, el del gobierno central y local.

⁵³ *Idem.* pp. 248, 249.

⁵⁴ *Idem.* p. 249.

⁵⁵ Ver *infra*, nota núm. 57.

3. El orden jurídico de la reforma agraria

El orden jurídico oficial coincide, en parte con él de los chamulas y, en parte con el de los caxlanes. Recoge, por una parte, las reivindicaciones de los indígenas, como la restitución de las tierras a los pueblos, entre otras. Pero, por otra parte, comparte con los ladinos, la necesidad de mantener el orden y la tranquilidad. En otras, palabras, contiene, potencialmente, la unidad y el conflicto entre la justicia y la seguridad jurídica.

Sus operadores, como el ingeniero Ochoa y el gobernador de Tuxtla van a oscilar entre San Juan Chamula y Ciudad Real. Y, al fin de cuentas el primero se unirá a aquéllos y el segundo a éstos. Pero eso se encuentra aún en el futuro. Mientras tanto, en el desenlace del juicio de Catalina, interactuarán los tres órdenes jurídicos, para mantener un precario equilibrio entre ellos. Con una agudeza sorprendente, Rosario Castellanos, nos debela esta dialéctica del pluralismo jurídico.

El ingeniero Ulloa plantea ante el gobernador, acompañado de Pedro González Winiktón, el caso de su esposa Catalina, presa en Ciudad Real, acusada de incitación a la rebelión:

Por tanto, dijo Fernando Ulloa, hemos venido a solicitar una revisión total del caso y que la verifiquen personas capacitadas y sin perjuicios.

El Gobernador estuvo de acuerdo en acceder a esta petición.

- Conozco sus mañas y les vamos a dar una sopa de su propio chocolate. Pero, indagó con un asomo de duda: ¿no existe ningún peligro de sublevación?

La pregunta parecía dirigida especialmente a Pedro. Hacia él se volvieron los ojos de los demás.

- No estamos conformes, ajwalil, mientras la tierra que nos pertenece la tengan otras manos. Mientras no nos hayan dado un papel que diga quién es el dueño.

El tono de las palabras del indio era comedido, pero no alcanzaba a ser conciliador ni mucho menos servil. Salvaguardaba un recurso, el recurso que la desesperación deja a los débiles: la violencia.

Fernando Ulloa quiso borrar esta impresión.

- Acabar con esta inquietud, como usted ve, Señor Gobernador, es fácil. Basta con que se activen los trámites ya iniciados y que cada ejido reciba sus escrituras de posesión.⁵⁶

⁵⁶ *Idem.* p. 245.

La dialéctica que se establece entre los órdenes jurídicos es la siguiente: el Gobernador de Tuxtla libera a Catalina y a sus sacerdotisas para que no haya rebelión; Pedro González Winiktón no incitará a la rebelión si se restituyen las tierras. Pero para Cifuentes es necesaria la rebelión de los Chamulas para que no haya reparto de tierras, pues entonces tendrá de su parte al Gobernador y al gobierno central para reprimirla y conservar sus haciendas y sus privilegios.

Paradójicamente, Winiktón no quiere la rebelión, para que haya reparto de tierras, pero no le teme ni la rehúye; Cifuentes quiere la rebelión para que no haya reparto de tierras y se justifique la represión y Ulloa sabe que las tierras son el único medio de evitar la rebelión y la represión.

Sin embargo, César, el ayudante de Ulloa es el único que considera que sólo con la rebelión obtendrán las tierras lo cual lo hace un aliado inconsciente de Cifuentes, a menos de que puedan combinarse, en el transcurso de la misma, al mismo tiempo, la justicia como finalidad y no la venganza y, como medio no “la capacidad para matar” sino la “disposición a morir”⁵⁷, lo cual es sumamente improbable en una revuelta tan elemental como una guerra de castas.

4. Dialéctica del pluralismo jurídico

Hasta ahora, hemos detectado la coexistencia de un pluralismo de tres sistemas jurídicos: San Juan Chamula, Ciudad Real y Tuxtla-México. Las relaciones entre ellos cambian rápidamente, según la tipología de Correas: de alternativo a hegemónico y a subversivo y variarán más en el futuro.

En cada uno de ellos, nos encontramos con una pareja protagónica: en San Juan Chamula: Catalina Díaz Puiljá y su esposo Pedro González Winiktón; en Ciudad Real: Leonardo Cifuentes y su esposa Isabel y por México, el ingeniero Ulloa y Julia Acevedo, su mujer. Los hombres tienen el liderazgo y el poder, pero las mujeres, la legitimidad del poder.⁵⁸

Y es que el pluralismo jurídico no se da casualmente, sino que se encuentra vinculado, fundacionalmente, con un correspondiente pluralismo cultural y religioso. Podemos decir, que el pluralismo jurídico es más masculino y el pluralismo cultural más femenino. ⁵⁹ El poder es del hombre, pero la legitimidad es de la mujer. Va a ser Catalina, por ejemplo, la

⁵⁷ Trotsky, según Deutscher, Isaac, *El profeta armado*, trad. José Luis González, ERA, México, 1976, p. 161.

⁵⁸ Cfr. Gillespie, Susan, *Los reyes aztecas*, trad. Stella Mastrangelo, Siglo XXI, México, 1993, p. 69.

⁵⁹ Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 271.

que va a consolidar, religiosamente, el liderazgo de Winiktón. Las mujeres de Cifuentes, Isabel, Mercedes, sustentan su prestigio y, junto con la Iglesia, su liderazgo.

Por lo que se refiere a la Alazana, su papel va a ser más ambiguo. Ella, siendo capitalina, quiere pasar por coleta, pero el incidente de su chal va a fundar el prestigio de Ulloa entre los indígenas. Nos referiremos, un poco ampliamente a esta paradoja por la importancia simbólica que va a tener en el desenlace del drama. El chal de Guatemala se lo había regalado Cifuentes a su amante, la Alazana, la esposa de Ulloa. Pero César, el auxiliar de Ulloa, que vive en su casa, se lo roba y se lo regala a Catalina para que envuelva a los ídolos y ganarse, así, el favor de los indígenas para las prédicas agrarias de su marido. La aparición de los ídolos envueltos en el chal es extraordinariamente simbólica. Nos deleita Rosario:

Y eso que envuelve al santo ¿Qué es? Es un chal. Vino de lejos, de Guatemala; fue tejido allá también por manos de indios. Tiene, además, una virtud: ha sido propiedad de una mujer que tiene fuego en la cabeza; llamaradas le brotan, se le derraman por la espalda y no la queman. No receles maldad de ella, no es coleta, no es de Ciudad Real. Es extranjera y esposa de nuestro protector y padre Fernando Ulloa. Se llama Julia Acevedo.

Entre los caprichosos colores del chal, ¡como resalta la negrura pétrea del ídolo! Mira su rostro inmóvil, su boca sellada, sus ojos fijos en un día que no existe. Ha renacido aquí, en medio de nosotros, y sin embargo ¡que distancia de estrella hay entre su oído y nuestro lamento!

De Huistán y Yalcuc, de Jolnautic y Yaltem, de Zacampot y Milpoleta, de todos los puntos hemos llegado. El hilo de lágrimas que sala una mejilla se une al otro hilo de lágrimas y al otro y al otro, para desembocar aquí, para anegar el llano, para cubrir el cerro.⁶⁰

Cuando el cura Mandujano secuestra los ídolos, se los lleva envueltos en el chal, el cual volvió a las manos de Cifuentes quién no acertaba a explicarse como había ido a parar ahí. La paradoja del chal aumenta cuando nos damos cuenta de que la Alazana ya se ha vuelto coleta y detesta a los indios. Le dice a Cifuentes:

- ¡No quiero ni que me los mienten! ¡Los indios! Los odios a todos, sucios miserables, torpes. No se puede caminar por las calles de Ciudad Real sin tropezarse con indios tirados de borrachos, sin recibir la embestida de una

⁶⁰ Castellanos, Rosario, *op. cit.* p. 210.

carga con la que corren a ciegas, sin resbalar en las cáscaras y desperdicios que van dejando tras de sí.⁶¹

Con este infinito desprecio de la Alazana a los indios, no es de extrañarse que Teresa Entzín López, la nana, al contarle a Idolina, la historia de la ilol Catalina, interpretara el chal como un maleficio que va a neutralizar a los ídolos y hacer fracasar a la reforma agraria y llevar a la muerte a Ulloa. Por su boca, dice Rosario, al final de la novela:

-Digámosle a esta mujer que su hijo de piedra tiene frío; que es preciso que lo envuelva para que entre en calor. Y luego le damos el chal que tejieron los brujos de Guatemala para que maniate su potencia.

El hijo de piedra, en cuanto estuvo envuelto en el chal, ya no pudo moverse ni vivir. Y la ilol, desesperada, se quebró la cabeza contra la materia que se iba desmoronando. ⁶²

Puede entenderse que no fue la rebelión la que hizo imposible la reforma agraria y la justicia, sino que fue la reforma agraria, simbolizada por el chal, la que inmovilizó al movimiento indígena para recuperar sus tierras y propició la venganza de los caxlanes que trajo más injusticias y más subordinación de San Juan Chamula y su derecho a la hegemonía de Ciudad Real, en connivencia con el sistema jurídico de Tuxtla y de México.

Pero también puede interpretarse que fue la rebelión, simbolizada por el chal (ya que fue regalo de Cifuentes y robado por César, que querían ambos la rebelión, aunque por diferentes motivos), la que hizo fracasar a la reforma agraria, pues propició que el sistema jurídico oficial (el ejército y el gobernador) se pusiera al servicio de los intereses que defiende el sistema jurídico de Ciudad Real en contra de los intereses indígenas que pretende proteger el sistema jurídico de San Juan Chamula.

En realidad, esta dialéctica negativa sólo se va a dar entre la reforma y la revolución, en la medida en que lleven a cabo, como fin, la venganza y no la justicia; como medio, la pérdida del miedo de matar y no la pérdida del miedo de morir y como fundamento, la crucifixión del Cristo tzotzil y no el sacrificio a los dioses antiguos renacidos. La confluencia de todos estos ingredientes (reforma agraria, rebelión indígena, venganza, justicia, miedo de matar y miedo de morir, crucifixión y sacrificio), en el tenebroso oficio de tinieblas de la *ilol* Catalina, va a darle a la novela, un desenlace alucinante, pleno de belleza, de vértigo y de filosofía.

⁶¹ *Idem.* p. 199.

⁶² *Idem.* p. 368.

5. Oficiante de lo oculto

Desde el punto de vista semántico pueden ser los sistemas jurídicos contradictorios u opuestos los unos con los otros. Sin embargo, desde el punto de vista pragmático, quienes se encuentran sujetos a los mismos, pueden utilizar normas o justificaciones de uno u otro, según les sean útiles para lograr sus fines.

Esto lo hacen Cifuentes y los finqueros, utilizan, cuando les conviene el sistema federal o el de Ciudad Real. Pero, lo que, realmente nos interesa destacar es el uso que hace Catalina tanto del fundamento religioso cristiano como del de los ídolos, para justificar la rebelión, una vez que los ídolos han vuelto a enmudecer.

En medio de la terrible crucifixión y muerte de Domingo, el Viernes Santo, en la Iglesia de Chamula, y ante el delirio y el frenesí de la multitud, Catalina le da "*forma con palabras al significado de lo que ha sucedido*":

- Aquí llegamos todos al final de la cuenta con el ladino. Hemos padecido injusticia y persecuciones y adversidades (...) Dimos lo que teníamos y saldamos la deuda. Pero el ladino quería más, siempre más. Nos ha secado los tuétanos en el trabajo; nos ha arrebatado nuestras posesiones; nos ha hecho adivinar las órdenes y los castigos en una lengua extranjera. Y nosotros soportábamos, sin protestas, el sufrimiento, porque ninguna señal nos indicaba que era suficiente.

Pero de pronto los dioses se manifiestan, las potencias oscuras se declaran. Y su voluntad es que nos igualemos con el ladino, que se ensoberbecía con la posesión de su Cristo.

Ahora también nosotros tenemos un Cristo. No ha nacido en vano ni ha agonizado ni muerto en vano. Su nacimiento, su agonía y su muerte sirven para nivelar al tzotzil, al chamula, al indio, con el ladino. Por eso, si el ladino nos amenaza, tenemos que hacerle frente y no huir. Si nos persigue hay que darle la cara.

¿Qué podemos temer? Sobre nuestras cabezas ha caído la sangre del bautismo. Y los que son bautizados con sangre, y no con agua, está dicho que no morirán.

Salgamos, pues, al encuentro del ladino. Desafiémosle y vamos a ver como huye y se esconde. Pero si se resiste nos trabaremos en la lucha. Somos iguales ahora que nuestro Cristo hace contra peso a su Cristo. ⁶³

⁶³ *Idem.* pp. 324, 325.

Tal vez, esta unificación de la re- surrección y de la in- surrección,⁶⁴ es decir, de la decisión de morir para vivir, haya impulsado a todos, incluso a Ulloa, a abandonar la vía de la reforma agraria y oponerse violentamente al sistema de los ladinos, utilizando su mismo fundamento religioso. Pero también es posible que esta asimilación haya sido la causa de su derrota, pues Cristo, aunque fuera su Cristo, no podía fundar un sistema jurídico indígena autónomo.

Por falta de este fundamento autónomo, ya Pedro González Winiktón se había confiado a Ulloa para aceptar la justicia de parte de la Constitución Mexicana, tratando de convencer a sus compañeros:

Winiktón hablaba convirtiendo las palabras del ingeniero en la expresión de su propio sueño. Decía que había llegado la hora de la justicia y que el Presidente de la República había prometido venir a arrebatarse a los patrones sus privilegios y a dar a los indios su satisfacción por todas las ofensas recibidas, por todas las humillaciones, y por todas las infamias.⁶⁵

Pero las maniobras de Cifuentes y las estrategias radicales de César, el auxiliar de Ulloa y la extravagante crucifixión del que “*nació con el eclipse*” no le dieron tiempo de realizar, pacífica y justamente, la reforma agraria. Es posible que, a pesar de este fundamento “extranjero”, si se hubiera realizado por justicia y no por venganza, se hubiera fortalecido no debilitado la autonomía indígena.

También exploró Pedro González Winiktón la posibilidad de encontrar la justicia de parte de los ídolos, sin que la venganza engendrara una mayor injusticia hacia su pueblo. Ya hemos visto como Catalina, una vez que “dio a luz” a los ídolos de barro, regresó a su jacal y se acostó poseída por “*la fiebre de los días de plenitud*”. Mientras Pedro se pregunta, a su lado, la razón por la cual regresaban los ídolos, si en lugar del milagro de la justicia, no traerían un abismo de sufrimiento.⁶⁶ Enseguida, en el pasaje más conmovedor y más verdadero de la novela, dice Pedro, junto a Catalina, en la oscuridad:

Ay, si pudiera dejar caer sobre su oreja una palabra, una sola palabra, mientras dormía. ¡Y si esta palabra, llegase a ser depositada en el altar, para que la recogieran los ídolos!

Pedro se inclinó sobre el sueño de su mujer y, lentamente, fue pronunciando la única oración que sabía:

⁶⁴ Tenorio, Fernando, “Hacia una política inclusiva en derecho penal”, en *Segunda conferencia latinoamericana de Crítica Jurídica*, UNAM, México, noviembre de 2007.

⁶⁵ Castellanos, Rosario, *op. cit.* p. 183.

⁶⁶ Ver *supra*, nota núm. 44.

- La tierra, Catalina. Diles que nos devuelvan la tierra. Si nos piden la sangre, si nos piden la vida se las daremos. Pero que nos devuelvan la tierra.

Un escalofrío sacudió el cuerpo de la ilol que se tapó la oreja con la mano. Pedro se retiró de allí, seguro de que había sido escuchado. 67

Es clara la diferencia de los ídolos con el Cristo tzotzil que les prometió que no morirían si bebían de su sangre. En cambio, el ídolo pide la sangre y la vida a cambio de la tierra, a cambio de la justicia, de la dignidad y del reconocimiento. El hombre se hace esclavo cuando lo vence el miedo de morir, dice Hegel.⁶⁸ Por eso los chamulas siguieron al Cristo tzotzil y abandonaron a los ídolos, porque querían la tierra, la dignidad y el reconocimiento, mediante la venganza y la muerte de sus señores, pero sin afrontar al señor absoluto, que es su propia muerte,⁶⁹ pero también por eso continuaron siendo esclavos.

Es posible también que, si hubieran seguido a los ídolos, hubieran tenido que morir también, pero la pérdida del miedo de la propia muerte, y no necesariamente de la ajena, hubiera sido el fundamento del reconocimiento de su dignidad por medio de la recuperación, revolucionaria o reformista, de la tierra y de la autonomía para su comunidad.

⁶⁷ Castellanos, Rosario, *op. cit.* p. 249.

⁶⁸ Hegel, *Fenomenológica del espíritu*, p. 116: "Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad" "El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente."

⁶⁹ *Idem.* p. 119: "esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto."



*"SI NOS PIDEN LA SANGRE, SI
NOS PIDEN LA VIDA SE LAS
DAREMOS. PERO QUE NOS
DEVUELVAN LA TIERRA"*

(ROSARIO CASTELLANOS)

ARENDA Y HEIDEGGER: EL DERECHO ENTRE LA
TECNIFICACIÓN Y LA OBRA DE ARTE

JACQUELINE ORTIZ ANDRADE

A painting of a room with a window and a yellow light beam. The painting shows a window with a striped curtain on the left, and a bright yellow light beam shining across the floor and wall. The background is a textured, brownish-grey color.

ALETHEIA
NÚM. 2

DEVELAMIENTO. VÍCTOR BERUMEN CAMPOS

CUADERNOS DE FILOSOFÍA, DERECHO Y ARTE

MÉXICO 2008

DEVELAMIENTO

**La poesía destella el ser de la verdad
(Heidegger)**

Introducción

En este segundo cuaderno, Jacqueline Ortiz hace la “Aletheia” del discurso tecnificante del derecho moderno, mediante la comparación y confrontación de algunas de las ideas de Hannah Arendt y Martín Heidegger.

La autora parte de la relación amorosa entre ambos filósofos, para penetrar en la condición humana del Da sein, para soportar la banalidad del ser para la muerte y para transformar la temporalidad del ser en la renovación de la vida, concluyendo en la destecnificación antitotalitaria del derecho mediante la obra de arte.

El ensayo nos muestra que la tecnificación extrema del derecho puede ocultarnos el ser para la muerte que somos, mientras que la estética del discurso jurídico posibilita la renovación de la vida.

ARENDRT Y HEIDEGGER: EL DERECHO ENTRE LA TECNIFICACIÓN Y LA OBRA DE ARTE

Jacqueline G. Ortiz Andrade

1. Los senderos que se bifurcan.

El hecho de que usted llegara a ser alumna
mía y yo, su maestro, es sólo el origen de
aquello que nos ocurrió.⁷⁰

Hannah Arendt, nació en Königsberg en el seno de una acomodada familia judía. Su padre –Paul Arendt- muere de sífilis, cuando ella tiene apenas siete años en 1913. A los pocos años (1920) Martha, su madre, se casa por segunda vez y Hannah se encuentra de repente en medio de dos hermanas –Clara y Eva- y un padrastro con los que tiene muy poco en común, de tal suerte que poco a poco se fue generando en ella un agudo sentimiento de rechazo. Por estos años Hannah conoce a Ánne Mendelsson con la que sostiene una fuerte amistad. Ánne cinco años mayor que Hannah toma cursos con Heidegger y le transmite a ésta su entusiasmo por el extraordinario profesor de Marburgo.⁷¹

Heidegger era llamado “el mago de Messkirch” (ciudad natal de Heidegger). Al respecto dice Löwith:

Dimos a Heidegger el apodo de “el pequeño mago de Messkich”...Era un hombre menudo y moreno que sabía hacer un hechizo para hacer desaparecer lo que en un momento antes había presentado. Su técnica en las clases consistía en construir un edificio de ideas que después procedía a demoler, planteando a los embrujados oyentes adivinanzas y dejándolos luego con las manos vacías. La capacidad de hechizar tenía a veces unas consecuencias muy considerables: atraía a tipos de personalidad más o menos

⁷⁰ Hannah Arendt Martín Heidegger Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados, Edición de Ursula Ludz, Trad. Adan Kovacsics, Herder, Barcelona España, 2000, p. 13.

⁷¹ Wolin, Richard, Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herber Marcuse, Trad. María Condor, Cátedra, Madrid España, 2003, p. 70.

Kristeva Juliana, *El genio femenino 1. Hannah Arendt*, Trad. Jorge Piatigorski, Paidós, Buenos Aires, Argentina, 2006, p.28.

patológicas; al cabo de tres años de intentar adivinar acertijos una alumna se quitó la vida.

72

1.1. Martín y Hannah. “La mirada”

En el verano de 1924-1925 Hannah Arendt comenzó sus estudios de filosofía, teología (protestante) y filosofía clásica en la universidad de Marburgo donde Heidegger era profesor de filosofía. Hannah o “la verde” como también le llamaban por su apasionada vitalidad (a menudo usaba ropas de ese color) se enamoró de “el mago de Messkich”, quién por su parte se sintió terriblemente atraído por la belleza y la profundidad del pensamiento de su joven alumna.⁷³

Nunca podré poseerla, pero usted pertenecerá a partir de ahora a mi vida, y esta deberá crecer por usted.⁷⁴

El romance secreto se inicia en febrero de 1924. Hannah tiene dieciocho años y Heidegger treinta y cinco. Conformaban una pareja desigual. Mientras ella era una joven judía procedente de un medio cosmopolita; él era un hombre que prácticamente le doblaba la edad, de la selva Negra, católico y provinciano por convicción. Su relación fue un tanto difícil y peligrosa, tenían que verse en la clandestinidad pues por un lado Heidegger era un hombre casado y por otro de haberse descubierto sus amoríos, éste hubiese sido despedido de su puesto de maestro.

Mi querida Hannah:

¿Quieres venir a verme este domingo (19. VII) por la noche? Vivo alegrándome de esas horas ¡Ven a eso de la nueve! Eso sí, si la lámpara de mi habitación está encendida, es que estoy retenido por una entrevista. En ese caso –improbable- ven el miércoles a la misma hora. El martes tengo por desgracia grupo de griego...⁷⁵

Un año después de iniciada la relación Hannah se cambia de universidad a instancias de Heidegger con el propósito de poder continuar la relación en circunstancias en las cuales fuese menos probable que los descubrieran.

Heidegger consigue que Hannah vaya a Heidelberg con su amigo Karl Jaspers y aunque Hannah se va voluntariamente en una carta de 1950 le dice a Heidegger que tomó la

⁷² Löwit, Karl, citado por Wolin, Richard, *Los hijos de Heidegger*, op. Cit, pp. 69 y 70.

⁷³ Kristeva Juliana, *El genio femenino 1. Hannah Arendt*, op. cit., p. 29.

⁷⁴ Hannah Arendt Martin Heidegger Correspondencia, op, cit., p. 13.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 37.

decisión de irse por amor a él: “para no hacer más difícil de lo que debe ser. Solo me marché de Marburgo por ti”.⁷⁶

Una vez que Hannah está en Heidelberg, Heidegger envía a uno de sus alumnos –Hans Jonas- a buscarla. Durante dos años aproximadamente la correspondencia se intensifica, los encuentros se llevan a cabo sobre todo en los andenes abandonados de la línea ferroviaria Marburgo-Heidelberg.⁷⁷

Querida Hannah:

Escribo con prisa. Muchas gracias por tu carta. Qué maravilla que vengas. Pronuncio la conferencia los días 20 y 21... Broker está aquí, por supuesto...Así la cosas, probablemente no podremos viajar solos a Marburgo. Pero nos veremos aquí de todos modos por la noche, después de mis conferencias. Seguramente te veré el lunes por la noche de descanso. Me hospedo en las afueras, cerca del palacio de Wilhelmshöhe, todo muy distinguido. A lo mejor puedes vivir en el Stift...Sea como fuere, me despediré de mi conferencia –como hago ahora cada día- de los conocidos y anfitriones y me dirigiré en el tranvía de la línea 1 a Wilhelmshöhe, última parada –y a lo mejor tú viajas discretamente- en el siguiente convoy. Luego te acompaño de vuelta.

Hasta pronto tu Martín.⁷⁸

Hannah contrae matrimonio en 1929 con Günther Stein, también alumno de Heidegger y quién se convertirá en uno de sus más fuertes críticos por su antisemitismo calificando su filosofía de peligrosa, hueca, grandilocuente e inhumana.⁷⁹

Aunque todos creen a Hannah enamorada de Günther, ella le escribe a escondidas a Heidegger:

Querido Martin:

Seguramente ya te habrás enterado de mí por otras fuentes casuales. Eso me quita la espontaneidad de la comunicación, pero no la confianza que nuestro último reencuentro en Heildelberg volvió a confirmar de manera dichosa. Por eso me acerco hoy a ti con la seguridad de siempre y la solicitud de siempre: no me olvides y no olvides hasta qué punto y con qué profundidad sé que nuestro amor es la bendición de mi vida. Nada puede

⁷⁶ *Ibidem*, p. 72.

⁷⁷ Löwit, Karl, citado por Wolin, Richard, *Los hijos de Heidegger*, op. cit., p. 73.

⁷⁸ Hannah Arendt Martín Heidegger Correspondencia, op. cit., p 22.

⁷⁹ Adler, Laura, *Hannah Arendt*, Trad. Isabel Margelí, Destino, Barcelona, España, 2006, p. 28.

alterar este saber, ni siquiera el día de hoy, en que he encontrado un hogar y una pertenencia para mí desasosiego en la persona de la cual quizá más cueste creerlo. Oigo hablar bastantes veces de ti, pero siempre de esa forma extrañamente ajena e indirecta ya implícita en la pronunciación del famoso apellido – o sea que a mí me resulta difícil de identificar. Sin embargo, es enorme y hasta torturante mi deseo de saber- como te va, en qué trabajas y cómo te sienta Friburgo.

Te beso la frente y los ojos tu Hannah.⁸⁰

En el invierno de 1932-1933 debido, sobre todo, a las circunstancias políticas de la época se produce una separación que dura casi veinte años, de cuyo inicio es testimonio una carta escrita por Heidegger en la que hace alusión a los rumores, como les llama él, sobre su antisemitismo.

Querida Hannah:

Los rumores que te inquietan son calumnias que encajan perfectamente con otras experiencias que he tenido que vivir en los últimos años. El hecho de que difícilmente pueda excluir a los judíos de las invitaciones a los seminarios puede deducirse de las circunstancias de que en los últimos cuatro semestres no he tenido *ninguna* invitación al seminario. El que, según dicen, no saludo a los judíos es una difamación tan grave que, eso sí, la tendré muy en cuenta en el futuro. Para aclarar mi actitud frente a los judíos, bastan los siguientes hechos: Este semestre de invierno tengo permiso y por tanto ya comuniqué con tiempo en el semestre de verano que deseo ser dejado en paz y que no acepto que me entreguen trabajos ni nada por el estilo. Quien a pesar de ello viene y debe doctorarse y, además, podrá hacerlo, es un judío. Quien puede venir a verme mensualmente para informar de un trabajo importante en curso (que no es ni el proyecto de tesis u de una habilitación), es otro judío. Quien hace unas semanas me envió un extenso trabajo para que lo revisara con urgencia, es judío. Los becarios de la comunidad de asistencia cuyo nombramiento conseguí en los últimos semestres son judíos. Quien recibe a través de mí una beca para Roma, es un judío. Quien quiera llamarlo “antisemitismo furibundo”, que lo haga.

Por lo demás soy hoy día tan antisemita en cuestiones universitarias como lo era hace diez años y en Marburgo, donde incluso conté para este antisemitismo con el apoyo de Jacobsthal y Friedländer.* Esto no tiene

⁸⁰ Hannah Arendt Martin Heidegger Correspondencia, op. cit, p. 62.

*Ambos judíos.

nada que ver con las relaciones personales con judíos (por ejemplo, Husserl, Cassirer y otros).

Y menos aún puede afectar a la relación contigo.

El hecho de que, en general, me haya retirado hace bastante tiempo se debe en primer lugar a que me he topado con una incomprensión desoladora con todo mi trabajo y luego también a las experiencias personales poco bonitas que he tenido que vivir en mi actividad docente. Eso sí, he perdido hace tiempo la costumbre de esperar algún agradecimiento o simplemente un talante decente por parte de los llamados alumnos. Por lo demás me siento con buen ánimo en el trabajo, el cual resulta cada vez más arduo, y te saludo cordialmente. M. ⁸¹

1.2. Heidegger

En abril de 1933 Heidegger es nombrado rector de la universidad de Friburgo. En la ceremonia rectoral fue notoria la presencia de varios funcionarios del partido nazi –al que Heidegger se afilió el primero de mayo del mismo año- ocupando lugares de honor.

El discurso pronunciado por Heidegger en esa ceremonia fue un discurso pro-nazi que concluyó con una alabanza a la “gloria y grandeza del nuevo despertar [alemán]”. A partir de entonces, como militante nazi y como “rector-führer” de Friburgo termina sus discursos con halagos retóricos al nuevo régimen: “no dejéis que las doctrinas y las ideas sean norma de nuestro Ser. Solo el führer es la presente y futura realidad alemana y su ley”.⁸²

El antisemitismo de Heidegger creció hasta el punto de ir contra sus amigos e incluso con su gran maestro Husserl.

El 14 de abril de 1933, con Heidegger como rector, se le cesó a Husserl –maestro y amigo de Heidegger, gracias a cuyos buenos oficios había obtenido su nombramiento en Marburgo y a quien en 1928 sustituyó en la clase de filosofía en la universidad de Friburgo-. Husserl dejaba de ser “persona universitaria”. La universidad de Friburgo no incluyó a Husserl en su lista de profesores para el semestre del verano de 1936. Un año antes, 1935, en la cuarta edición de *Ser y Tiempo* se leía la siguiente dedicatoria:

⁸¹ Hannah Arendt Martin Heidegger Correspondencia, op. cit., pp. 64 y 65.

⁸² Wölin Richard, *Los hijos de Heidegger*, op. cit., p. 87.

A Edmund Husserl:

En testimonio de mi admiración y amistad.

Todtnauberg en la Selva Negra Baden, el 8 de abril de 1926.⁸³

En la quinta edición la dedicatoria había desaparecido, según Heidegger, porque así lo había exigido el editor. La verdad es que la relación con Husserl que había durado aproximadamente quince años se había terminado en 1928 después que Heidegger sustituyó a Husserl en la clase de filosofía, quién comentó:

Tras ocupar su plaza nuestra relación duró uno dos meses y después se terminó pacíficamente. Sencillamente esquivó del modo más simple toda posibilidad de intercambio científico como si fuera para él algo manifiestamente innecesario, indeseable y hasta incómodo.⁸⁴

Durante la enfermedad de Husserl y su muerte en abril de 1938 Heidegger guardó absoluto silencio.

1.3. Hannah

Tras terminar su tesis sobre san Agustín, impulsada por las circunstancias políticas (el crecimiento del movimiento antisemita) y personales (rompimiento con Heidegger) que la rodeaban, Hannah comienza la realización de un estudio biográfico de Rahel Varnhagen “Vida de una mujer judía”. Una mujer del siglo XIX que igual que Hannah olvidó por mucho tiempo su identidad judía gracias a la cultura alemana. Rahel igual que Hannah se enamoró de un alemán, el Conde Karl von Finckenstein quien al final la abandona. Sin embargo, Rahel, igual que Hannah pudo reconciliarse con su negada identidad.⁸⁵ Este trabajo significó para Hannah una especie de catarsis tanto que llamaba a Rahel su amiga más cercana.

De niña –dice Hannah en una entrevista- no sabía que era judía: “la palabra judía no se mencionó nunca en mi casa cuando yo era pequeña. Me la topé por primera vez en unas observaciones antisemitas...de unos niños en la calle”.⁸⁶

Con la llegada de Hitler al poder Hannah como muchos otros judíos descubrió su judaicidad. Hannah se encuentra en medio de dos posturas: por un lado, los que como ella y su esposo Günther se creen judíos antes que alemanes y otros que se consideran

⁸³ Otto Hugo, *Martín Heidegger*, Trad. Helena Cortés Gabaudan, Alianza, Madrid España, 1992, pp. 186-200.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 195.

⁸⁵ Wolin, Richard, *Los hijos de Heidegger*, op. cit., pp. 83-85.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 75.

alemanes judíos. El matrimonio Stern-Arendt son de los pocos que se toman en serio las amenazas de Hitler y de los primeros que comienzan a hablar de la resistencia.⁸⁷

En 1930 Hannah se instala con su marido en Frankfurt, posteriormente frente a la imposibilidad de que Stern obtenga un puesto universitario la pareja se marcha a Berlín, en donde Hannah comienza a escribir por su cuenta para sobrevivir. En el verano de ese mismo año Hannah se encuentra por casualidad a Heidegger en el andén de una estación ferroviaria. Heidegger no la reconoce o, mejor dicho, finge no reconocerla. Hannah decide romper el silencio que se había autoimpuesto y le escribe a Heidegger una carta en que le relata lo que experimentó al volver a verlo:

Martín:

Cuando te vi hoy –perdóname que enseguida me pusiera a organizar. Pero en ese mismo momento se me cruzó por la mente la imagen de cómo tú y Günther estarías juntos en la ventanilla y yo, en el andén, y no pude esquivar la diabólica claridad de lo que veía. Perdona.

Tantas cosas juntas me confundieron en sumo grado. No solo, como siempre, que verte despierta en mí una y otra vez la conciencia de la continuidad más clara y urgente de mi vida, de la continuidad –déjame decírtelo, *por favor*- de nuestro amor.

Sino: yo llevaba unos segundos delante de ti y tú me habías visto de hecho- habías alzado fugazmente la vista. Y no me reconociste. Cuando era una niña, mi madre, jugueteando neciamente, me asustó una vez de esta manera. Yo había leído el cuento del enano <<Nariz>>, cuya nariz crece tanto que nadie lo reconoce. Mi madre hizo como si eso mismo me ocurriera a mí. Aún recuerdo perfectamente el terror ciego con que gritaba una y otra vez: pero si soy tu hija, soy Hannah...Algo parecido sucedió hoy.

Y luego, cuando el tren ya casi se puso en marcha. Y ocurrió tal como, de hecho, yo había pensado enseguida, o sea, sin duda, como yo había querido. Vosotros dos arriba y yo sola y totalmente inerme ante la situación. Como siempre me sucede, no me quedó más remedio que consentir, esperar, esperar, esperar.⁸⁸

Esta carta no tiene ninguna respuesta por parte de Heidegger.

⁸⁷ Adler, Laura, *Hannah Arendt*, op. cit., pp. 91 y 98

⁸⁸ Hannah Arendt Martin Heidegger Correspondencia, op. cit., p. 63.

Seguimos en 1930. Tanto para Hannah como para Günther el compromiso político se convierte en su prioridad. Mientras Günther organiza un seminario clandestino sobre *Mein Kampf*, Hannah se incorpora al movimiento sionista, aunque siempre con cierta independencia y espíritu crítico. Durante esta época el pensamiento de Hannah influida por los acontecimientos del momento y por sus lecturas de Marx y Trotsky se vuelve más político. Cada vez pasa más tiempo con su grupo de amigos sionistas, en tanto Günther comienza a formar parte de un grupo de intelectuales opositores a Hitler que son militantes o muy cercanos al partido comunista. Estos dos grupos no se tienen mucho aprecio entre sí, de tal suerte que Hannah y Günther se van alejando poco a poco uno del otro.⁸⁹

Vayamos ahora a 1933, el año en que Hannah y Heidegger rompen –por veinte años aproximadamente- su relación.

El 27 de febrero de 1933 con el incendio del Reichstag se inicia el terror nazi “se levantan piras de libros en las plazas públicas. Durante los primeros meses grupos nazis persiguen a los transeúntes judíos, le pegan salvajemente y en ocasiones les dejan sin vida”.⁹⁰ Günther decide irse a París, por el contrario, Hannah decide quedarse.

Mientras Heidegger se encuentra subyugado por el Führer poniendo su filosofía al servicio de los nazis, Hannah está tratando de juntar la mayor cantidad de textos antisemitas para darlos a conocer en el extranjero, incluso quiere editarlos bajo el título “la propaganda del horror” y presentarlo en Praga en el próximo congreso sionista. Empero es detenida junto con su madre en el centro de Berlín. Martha, su madre, es dejada en libertad después de declarar que no sabe nada de lo que hace su hija. Hannah estuvo ocho días detenida, aislada y sometida a interrogatorios, de donde salió de milagro.⁹¹

Después de su liberación, mientras Heidegger disfruta de su rectorado en Friburgo, Hannah sale de Alemania junto con su madre. Salen de noche y a pie por la zona fronteriza del bosque Erzgebirge, llegan a la casa de una familia alemana antinazi, “cuya puerta principal se abre a Alemania, mientras que la de atrás se abre a Checoslovaquia”. Salen de esta casa, de noche nuevamente y no paran hasta llegar a Ginebra pasando por Praga y por Karlsbad. Una vez en Ginebra se alojan con Marta Mundt, una militante socialista amiga de Martha, la madre de Hannah, quien la emplea como secretaria temporalmente en el departamento de la Internacional del trabajo. Hannah en cuanto puede se va a París a reunirse con Günther.

⁸⁹ Adler, Laura, *Hannah Arendt*, op. cit., p. 107.

⁹⁰ Adler, Laura, *Hannah Arendt*, op. cit., p. 107.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 111 y 120.

Para el año siguiente los padres de Günther logran llegar a Estados Unidos por lo que Günther decide abandonar París y a Hannah para alcanzar a sus padres. Sobre los motivos de su separación, ninguno de los dijo nada.⁹²

Hannah comienza a trabajar como secretaria, sigue militando en el movimiento sionista y se impone el deber de ayudar a todos los judíos independientemente de su posición social o lugar de origen. A la par de sus escritos sobre el problema judío, Hannah comienza a trabajar en la Agencia Judía Francesa ayudando a niños y jóvenes alemanes que pasan por Francia para llegar a Palestina. En 1935 Hannah decide ir a Palestina en donde se encuentra con su primo Ernst y su esposa –amiga de Hannah- Kaethe. Vive con ellos unos días en Jerusalén hasta que parte para Jordania de donde se dirige a Judea y Galilea donde trabaja ayudando a jóvenes judíos, sobre todo alemanes.⁹³

Hannah experimenta durante estos viajes una gran desilusión al darse cuenta que los judíos antes que estar construyendo una nueva sociedad se están refugiando en el individualismo que es mortal para ella, pues es justo el aislamiento lo que permite que se gesten gobiernos totalitaristas como el nazi.

Hannah tiene ahora treinta años y no ha encontrado en Palestina un hogar así que vuelve a París en donde vive sola hasta la primavera de 1936 en que conoce a Heinrich Blücher.⁹⁴

Blücher quien se convertirá en el segundo esposo de Hannah es un militante del partido comunista, casado dos veces antes, no es judío, con una amplia cultura política y artística con quien Hannah tendrá una estabilidad emocional y afectiva pues se convirtió para ella en un esposo, un hermano, un amigo, un amante y un padre al mismo tiempo.⁹⁵

El siete de noviembre de 1938 el secretario de la embajada alemana en París –Ernst von Rath- es asesinado por Herschel Grynszpan. Esa noche en Alemania, “la noche de los cristales rotos” se declara la guerra contra los judíos. Los nazis detienen a miles de judíos, irrumpen en sus casas y queman sinagogas. Horror y silencio en el gobierno y en la comunidad en Francia. Martha, la madre de Hannah, abandona Königsberg y va a París con su hija y Heinrich. Meses después comienza la guerra.⁹⁶

El gobierno francés ordenó la concentración de todos los ciudadanos y refugiados alemanes –hombres-. Heinrich es detenido y llevado a un centro de concentración. Hannah logra verlo hasta octubre, después de librar una batalla burocrático-política. El 15 de enero

⁹² *Ibidem*, p. 130.

⁹³ *Ibidem*, pp. 134,136 y 137.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 138 y 139.

⁹⁵ Kristeva Juliana, *El genio femenino I*, pp 37 y 39.

⁹⁶ Adler Laura, *Hannah Arendt*, op. cit., p. 150.

de 1940 algunos refugiados alemanes y austriacos son liberados por una “inaptitud médica de los campos”. Heinrich estaba entre ellos.⁹⁷

El 5 de mayo de 1940 el gobierno de París concentra a los refugiados alemanes entre 18 y 55 años, solo que esta vez hombres y mujeres. Heinrich es conducido a un campo en el sur de Francia, mientras Hannah es trasladada al campo de concentración de Gurs, al que llegó el 23 de junio de 1940 y de donde logro escapar cinco semanas después. Durante esas cinco semanas Hannah, junto con otras mujeres colaboró en la constitución de grupos de ayuda mutua para intercambiar ropa y alimentos. Hannah discute y pelea con sus guardias por tener mejores condiciones materiales y de higiene, se organiza con sus compañeras para tratar de sobrevivir con la mayor dignidad posible en esas condiciones y por supuesto para escapar.

Unas semanas después de nuestra llegada al campo, Francia estaba vencida y todas las comunicaciones cortadas. En el caos siguiente conseguimos echar mano a unos documentos de liberación gracias a los cuales podíamos abandonar el campo.⁹⁸

Hannah junto con otras mujeres sale de Gurs sin más equipaje que un cepillo de dientes. Sola, sin saber nada de su marido camina durante mucho tiempo y se alquila durante el día para trabajar en el campo a cambio de que le den una cama para dormir por la noche. Logra llegar a Montauban a la casa de Lotte Klenbort. Desde ahí Hannah hará todo lo que está en sus manos para saber algo de Heinrich, sin embargo, no consigue saber nada. Un buen día como por arte de magia Heinrich aparece en la calle principal de Montauban en donde se reencuentra con Hannah. Una vez juntos inician todos los trámites necesarios para salir de Europa e ir a Estados Unidos. Después de vivir por poco tiempo en Lisboa y de sortear una gran cantidad de dificultades, Hannah y Heinrich consiguen abordar un barco a Nueva York.⁹⁹

Mientras Heinrich se encuentra renuente ante el estilo de vida norteamericano – capitalismo, consumismo, arrogancia- Hannah se adapta de manera más rápida a los usos, estilos e idioma del país.

A la distancia Hannah se aleja mucho más de Heidegger construye una barrera entre ellos, lo juzga y llega a considerarlo como un “asesino potencial”, como se lee en una carta escrita a Jaspers. Sin embargo, en 1948 Hannah busca reencontrarse con Heidegger, aunque su reencuentro se dará hasta febrero de 1950.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 157.

⁹⁸ Arendt Hannah, citada por Adler Laura, *Hannah Arendt*, op. cit, p. 161.

⁹⁹ Adler, Laura, *Hannah Arendt*, op. cit., pp. 163 y 174.

1.4. Martin y Hannah. “El reencuentro de la mirada”

El siete de febrero de 1950 Hannah se encuentra en Friburgo. Apenas llega al hotel escribe una carta para Heidegger pidiéndole que se vean. Su carta llegó a casa de los Heidegger al medio día, al atardecer Heidegger va al hotel, pero no la encuentra por lo que le deja la siguiente nota:

Querida Hannah:

Me alegra tener la oportunidad de acoger nuestro temprano encuentro ahora propiamente como algo duradero en la época más tardía de la vida.

Sería hermoso que pudiera usted venir esta noche hacia las ocho a mi casa. A mi mujer, que está al corriente de todo, le encantaría saludarla. Lamentablemente, sin embargo, está impedida esta noche.

Su carta llegó hoy al mediodía. Ya que no disponemos de teléfono propio en Zähringen ni tenemos la posibilidad de telefonar fuera del horario de correo, le llevaré estas líneas a su hotel y pasaré por ahí después de las seis y media.¹⁰⁰

Finalmente, al atardecer del 7 de febrero de 1950 Hannah Arendt y Martin Heidegger se reencontraron física, psicológica e intelectualmente. Hannah le describe en una carta a su amiga Hilde como vivió su reencuentro con Heidegger.

Heidegger apareció prácticamente de inmediato en el hotel, donde empezó a desarrollarse una especie de tragedia de que seguramente yo sólo viví los dos primeros actos. No tenía ni idea del hecho de que todo eso pasó hace veinticinco años y de que no me ha visto desde hace diecisiete; se comporta al estilo de lo que podríamos llamar, educadamente, la culpabilidad, o para expresarlo más abiertamente: al del perro que lleva el rabo entre las piernas. Por favor no muestres esta carta a los tuyos...En el fondo estoy contenta, simplemente por la confirmación...hice bien al no olvidar nunca.¹⁰¹

Heidegger le pide a Hannah que vaya al día siguiente a su casa, en donde le dice que le confesará su amor delante de su esposa Elfride. Heidegger le propone a Hannah que viva con él y su esposa. Hannah pensó por un momento en un rompimiento con su esposo.

¹⁰⁰ Hannah Arendt Martin Heidegger Correspondencia, op. cit., p. 69

¹⁰¹ Adler, Laura, *Hannah Arendt*, op. cit., p. 271.

Elfride por el contrario reaccionó sumamente molesta ante la proposición y comienza a propinar insultos contra Hannah. Heidegger, dice necesitar y querer a ambas.

Hannah escribe una carta a Elfride, fechada el 10 de febrero de 1950 tratando de calmarla y ayudando a Heidegger a tener una vida conyugal pacífica, pues después de todo lo importante no es su esposa, sino su amor.

Hannah tiene que ir a Berlín a cumplir con algunos compromisos de trabajo. Cada noche al regresar al hotel encuentra paquetes y cartas enviadas por Heidegger con quien se vuelve a encontrar el 2 de marzo en Friburgo, en donde pasan juntos cuatro días antes de que ella regrese a Nueva York.¹⁰²

A partir de 1950 Hannah y Heidegger reanudan su correspondencia, aunque sus encuentros personales son eventuales, sobre todo entre 1952 y 1967 debido a los celos de Elfride Heidegger. Sin embargo, a partir de 1967 Hannah viajó a Alemania cada año para encontrarse con Heidegger hasta su muerte en 1975.¹⁰³

Martin Heidegger y Hannah Arendt se vieron por última vez, el 12 de agosto de 1975, cuatro meses antes de la muerte de ella (4 de diciembre de 1975) y poco menos de un año antes de la muerte de él (26 de mayo de 1976).

A lo largo de sus vidas Hannah y Heidegger tuvieron encuentros y desencuentros emocionales –como hemos visto- y por supuestos también filosóficos, como veremos a continuación.

2. *Da sein* y condición humana.

Un año antes de su nombramiento en Friburgo y de su rompimiento con Hannah (1927) Heidegger publica *Ser y tiempo*, a partir de entonces el problema central de Heidegger será el problema por el ser.

Ser y tiempo fue pensado por Heidegger como la primera parte de un trabajo mucho más amplio, el cual tendría por lo menos otra parte que se titularía *Tiempo y ser* en el que, según Gaos, Heidegger se ocuparía de la definición de *ser*. Sin embargo, como Heidegger no llegó a realizar esta segunda parte no contamos con una definición del *ser*, a pesar de ello, como el propio Heidegger dice; que no contemos con una definición del ser no nos impide preguntarnos por él.

Hannah Arendt por su parte, publicará en 1958, después de la guerra y de su reconciliación con Heidegger, uno de sus libros más importantes *La condición humana*.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 270-274.

¹⁰³ Hannah Arendt Martin Heidegger Correspondencia, op. cit., pp., 394 y 395.

Texto que se ocupa, sobre todo, de mostrar algunos de los recursos con que cuenta el hombre para construir y preservar una esperanza común.¹⁰⁴

De acuerdo con Steiner, Heidegger pone desde el primer momento toda su atención en el hombre –cosa que también hará Hannah- pues dice, sólo el hombre puede pensar y preguntar el Ser y lo que es más el hombre debe preguntarse por el Ser pues de ello depende su humanidad, ya que al preguntar por el Ser en realidad está preguntando por su propio ser.¹⁰⁵

El hombre dice Heidegger es un “ser ahí” (Da-sein) y ahí es el mundo. Nuestro ser en el mundo dice Heidegger es un “estado de yecto”. El *da sein* es arrojado al mundo sin posibilidad de elección, sin conocimiento previo, que está fuera de su control. Este mundo ya estaba constituido cuando nosotros llegamos y seguirá estándolo después de nosotros, por ello nuestro *da sein* está invariablemente unido a él.¹⁰⁶ El *da sein* únicamente es posible en el mundo y éste a su vez solo existe en tanto que existe el *da sein*.¹⁰⁷

En tanto que el mundo (cultura, tradición, entorno social) es previo a nuestra existencia, nosotros nos constituimos según nuestro entorno. El mundo le es dado al hombre con un significado y funcionalidad por lo que estar en el mundo antes que usar las cosas significa familiarizarnos con el significado de las cosas.

El *da sein* está en el mundo, fundamentalmente, como comprensión, es decir el hombre no puede conocer las cosas “en sí” sino solo a través del rodeo de la comprensión. Comprensión que está influenciada, en mayor o menor medida, por una precomprensión, por un horizonte preliminar que posibilita la comprensión misma, dicha comprensión viene del mundo al que hemos sido arrojados.¹⁰⁸

El mundo del que habla Heidegger y la forma en que nos determina puede equipararse, en algún sentido, al mundo de la vida del que habla Habermas, lo cual no es nada extraño, ya que Husserl, maestro de Heidegger, fue uno de los primeros filósofos que comenzó a utilizar y a desarrollar este concepto, de quien lo toma Habermas.

En el mundo donde es proyectado el *da sein* hay otros –que también han sido arrojados a ese mundo- de tal suerte, que el ser en el mundo siempre es un ser con otros, así en su experiencia de *da sein*, el yo, nunca está solo. Esto, dice Heidegger tiene un aspecto

¹⁰⁴ Adler, Laura, *Hannah Arendt*, op. cit., p. 336.

¹⁰⁵ Steiner George, *Heidegger*, Trad. Jorge Aguilar Mora, FCE, México, 1999, pp. 157 y 158.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 164. Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Trad. Alfredo Báez, Gedisa, España, 2002, p. 35.

¹⁰⁷ Vattimo Gianni, *Introducción a Heidegger*, op. cit, p. 30.

¹⁰⁸ *Ibidem*, pp. 25, 28-34.

negativo. Existimos en relación con otros, por tanto, nos enajenamos de nuestro yo y nos volvemos un *das Man* (uno), una masa.¹⁰⁹

El uno (*das Man*=sociedad) determina las posibilidades del *da sein*, y por tanto, lo determina, lo moldea. El *da sein* –individual- se diluye en la sociedad, en los otros y la sociedad a su vez se disuelve y forma parte del *da sein* de cada hombre.

Por su parte dice Hannah, los hombres somos seres condicionados, ya que todo aquello con lo que tengamos contacto, por ese simple hecho se convierte en una condición de nuestra existencia, de tal suerte que, el hombre está vinculado, inevitablemente con el mundo¹¹⁰ y en ese sentido, como dice Heidegger, el hombre puede ser visto como un ser-en-el-mundo y por tanto un ser-con-otros. No obstante, para Hannah a diferencia de lo que afirma Heidegger, la relación con otros, es decir la interacción o la acción, como le llama ella, antes que enajenarnos es la actividad que primordialmente determina nuestra condición humana. De acuerdo con Hannah, la relación del hombre con el mundo se desarrolla a través de tres actividades fundamentales, que es lo que ella denomina como condición humana o vida activa.¹¹¹

La vida activa se compone de tres actividades: *la labor* que corresponde al proceso biológico del cuerpo humano cuya condición humana es la vida misma toda vez que posibilita la supervivencia individual y de la especie; *el trabajo*, que consiste en una actividad que tiene como resultado algo artificial, mediante éste el hombre supera su propia naturaleza y se crea un mundo artificial, su condición humana es la mundanidad y por último; *la acción*, actividad que se encuentra estrechamente vinculada con la condición humana ya que es la única actividad que se genera entre los hombres sin mediación de cosa alguna, su condición humana es la pluralidad.

La pluralidad, dice Hannah, es la condición de la acción humana debido a que, si bien todos somos iguales en tanto humanos, también somos diferentes en tanto hombre y mujer, niño y adulto, mujer indígena o judía y mujer española o alemana.

Estas tres actividades y sus condiciones están íntimamente relacionadas con la existencia humana: nacimiento y muerte. Para Hannah la interacción entre los hombres como la actividad humana por excelencia, debe propiciar la vida, o mejor dicho la renovación de la vida. Así tenemos que, para Hannah, el hombre antes que un ser-en-el-mundo es un ser-para-la-vida.

¹⁰⁹ Steiner George, *Heidegger*, op. cit., pp. 170 y 171.

¹¹⁰ Arendt Hannah, *La condición humana*, Trad. Ramón Gil Novales, Paidós, España, 2005, p. 37.

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 35-38.

Mientras Heidegger se ocupa, *prima facie*, de cómo hemos llegado a este mundo, de lo que significa el mundo, Hannah se ocupa de cómo vivir en el mundo, eso, por un lado. Por otra parte, Heidegger tiene una concepción de hombre demasiado abstracta y quizá por ello para él estar-con-otros, solo puede tener consecuencias negativas como la enajenación o anomia social, para Hannah por el contrario el hombre es un ser concreto que no solo está con otros, sino que necesita estar con otros para constituir su existencia auténtica.

2.1. Ser para la muerte y banalidad del mal.

Si bien es cierto, dice Heidegger, no tenemos la posibilidad de elegir ser proyectados o no en el mundo, si tenemos la posibilidad ontológica y ética de elegir nuestra forma de existir en el mundo: existencia auténtica o existencia inauténtica.

La esencia del hombre dice Heidegger, es la existencia. La existencia consiste en *poder ser*, en la posibilidad de ser. El hombre se enfrenta a una serie de posibilidades que dependen de la interacción con los otros. El *da sein* puede elegir ser inauténtico (perderser en el *das Man*) o ser auténtico (recuperarse, conquistarse) en tanto que él es su propia posibilidad.¹¹²

El *da sein* en tanto condición de “yecto” en principio está inclinado hacia la inautenticidad, pues comprende el mundo a través de los ojos de la sociedad en la que vive, por tanto, tiene la tendencia a participar de la opinión común. La opinión común es compartida por el simple hecho de ser común independientemente de que haya sido verificada o no, por ello en el mundo común están presentes las habladerías sin fundamento, la curiosidad y el error. El *da sein*, como hemos dicho, en principio está sumergido en la mentalidad del *das Man* y puede quedarse sumergido en ella.

Frente a la conciencia de nuestra condición de “yectos”, de que no sabemos hacia qué fin ha sido proyectada nuestra existencia en el mundo y de que todo lo que hagamos está, de alguna u otra forma, determinado por la sociedad experimentamos una enorme *Angst* (angustia, ansiedad).

Cuando el *da sein* se enfrenta al sin sentido de su existencia, a la nada (a su nada) puede negarla y no enfrentar la angustia que siente y sumergirse nuevamente en el *das Man* en el que encuentra seguridad, negándose a su verdadera esencia, su auténtica y propia posibilidad: la muerte. Esto es lo que Heidegger denomina como “estado de caído del *da sein*”.

¹¹² Vattimo Gianni, *Introducción a Heidegger*, op. cit., pp. 25-27 y 42.

Esta inautenticidad o estado de caído es, sin embargo, necesario para el *da sein*. A partir de la pérdida de sí mismo lucha para recuperarse, para conquistarse y alcanzar su autenticidad.¹¹³

Solo cuando el *da sein* se asume como un ser para la muerte se convierte en un ser auténtico. Nuestro primer encuentro con la muerte se da a través de la muerte de otros. La muerte de los otros nos anuncia nuestra propia muerte. El ser inauténtico se diluye en el *das Man* buscando una protección, pero en realidad no existe poder, promesa del *das Man* que pueda evitar la muerte de *da sein*, y es que la muerte es coexistencial al *da sein*, es su posibilidad propia, auténtica, incondicionada e inseparable.¹¹⁴

El ser inauténtico al diluirse en el *das Man* se siente eximido de responsabilidad por su actuar apelando constantemente a que se hace tal o cual cosa en beneficio o para evitar un perjuicio a la sociedad o bien en cumplimiento de un deber social, moral o jurídico. Un claro ejemplo de esto nos lo ofrece Hannah en su análisis del caso Eichmann, una de las principales cabezas del III Reich quién durante su proceso declaró haber actuado siempre bajo órdenes recibidas y por tanto todo lo que hizo, lo hizo en cumplimiento de su deber.¹¹⁵

Eichman...reconoció que no pudo haberse negado a cumplir sus funciones tal como otros habían hecho, pues consideraba que eso no era “digno de admiración”; aseguraba con gran orgullo que siempre “había cumplido con su deber”.¹¹⁶

El *da sein* inauténtico o el yo enajenado al estar sumergido en el *das Man* se vuelve anónimo, parte del *das Man*, de la masa y en ese sentido no es nadie (como individuo) y por tanto parece no poder responder moralmente por sus acciones o lo que es peor no puede conocer la culpa ética.¹¹⁷ Esta falta de conciencia ética es lo que Hannah va a denominar como la “banalidad del mal”.

Todos los seres humanos, sin lugar a duda, tenemos la capacidad de pensamiento. El pensamiento, dice Hannah, consiste en la autorreflexión y aunque dicha autorreflexión no garantiza actuar bien, la falta de ésta puede desembocar en una especie de enloquecimiento moral altamente peligroso. La falta de reflexión puede hacer que las personas sean completamente vulnerables, fácilmente manipulables por cualquier idea o concepto frívolo de lo bueno o de lo malo.¹¹⁸

¹¹³ Steiner, Gerge, *Heidegger*, op. cit., p. 181.

¹¹⁴ *Ibidem*, pp. 186 y 188.

¹¹⁵ Cano Cabildo, Sissi, “Sentido arendtiano de la “banalidad del mal”, en *Revista Intersticios, Filosofía/Arte/Religión*, Núm. 10, 22-23/2005, Universidad Intercontinental, México, pp. 135-139.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 142.

¹¹⁷ Steiner, George, *Heidegger*, op. cit., p. 173.

¹¹⁸ Cano Cabild, Sissi, “Sentido arendtiano de la “banalidad del mal”, op. cit, p. 136.

Eichman (que como ya hemos dicho es en quien se inspiró Hannah para construir este concepto), una vez que se sintió cansado de su trabajo de viajante de comercio comenzó su carrera –burocrática- como colaborador activo en el rescate de Judíos en Europa, posteriormente ingresó al partido nazi sin conocer siquiera su programa y aunque no mostraba un odio anormal por los judíos, ni era un fanático, organizó el asesinato masivo de seis millones de judíos. Lo peor es que este hombre se sentía acusado injustamente de asesinato, pues dijo que él nunca había matado a nadie, pero que hubiera asesinado a sus propios padres si así se lo hubieran ordenado. Él únicamente, dijo, ayudó a exterminar a los judíos y toleró dicho exterminio, lo cual fue uno de los crímenes más terribles cometidos en la historia de la humanidad.¹¹⁹

Muchos fueron los alemanes que colaboraron en la aniquilación de los judíos, algunos por convicción, como Himmler, otros por que veían en la ideología nazi la confirmación y realización de algunas de sus ideas más arraigadas, como puede ser el caso de algunos intelectuales y otros como Eichmann por no pensar por sí mismos.

Pocos fueron los que se opusieron al régimen nazi (Jaspers, Rek-Malleczewen...) aquellos que se atrevieron a pensar, juzgar por sí mismos. El nacional socialismo, dice Hannah, fue posible sobre todo por personas irreflexivas y superfluas y es que la falta de pensamiento convierte a cualquier persona en presa fácil de cualquier ideología por irracional, inmoral, inhumana o estúpida que ésta sea.¹²⁰

El pensamiento, dice Hannah, es la mejor arma contra la manipulación pues si bien no garantiza determinar y distinguir lo bueno y lo malo definitivamente si nos permite tener una actitud escéptica, reflexiva, crítica frente a cualquier ideología, nos ayuda a no tomar decisiones frívolas, indiferentes de las que resulta la banalidad del mal.

El pensamiento es una actividad que cualquier ser humano en circunstancias normales puede realizar, pero que la realicemos o no es una decisión libre y personal. De lo que se sigue, que del hecho de que actuemos irreflexivamente, banalmente y por ello participemos en actos moralmente irreprochables, como consideraba Eichmann, no significa de ninguna manera que no seamos responsables por dicha participación, pues como hemos dicho, tener el valor de pensar es una decisión personal.

Eichmann fue ahorcado en Jerusalén en 1961 y sus últimas palabras fueron:

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 137 y 144.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 139.

“Dentro de muy poco, caballeros, volveremos a encontrarnos. Tal es el destino de todos los hombres. ¡Viva Alemania! ¡Viva Argentina! ¡Viva Austria! ¡Nunca las olvidaré!”.¹²¹

De acuerdo con Heidegger, la autenticidad consiste en dos cosas fundamentalmente: en asumirnos como un ser para la muerte y en responder por nuestros actos. Si esto es así parece que, al menos en principio, el ser auténtico no puede caer en la banalidad del mal.

Eichmann al parecer no tiene la más mínima conciencia ética y por el hecho de que en él se inspiró Hannah para construir este concepto, es el mejor ejemplo de la banalidad del mal y por tanto de ser inauténtico. Sin embargo, Eichmann como buen nazi no tenía miedo de la muerte y lo que es más tenía conciencia de que la muerte era su destino, como lo podemos ver en sus últimas palabras, se asumía como un ser para la muerte por tanto no tenía miedo de morir, pero tampoco de matar.

El ser-en-el-mundo, como hemos dicho ya una innumerable cantidad de veces, es un ser-con-otros; otros que como él han sido arrojados al mundo para quien sabe que propósito, salvo para morir, es decir si yo soy un ser para la muerte los otros que están-conmigo son también seres para la muerte por tanto su destino es morir, por tanto, matar a quien, de todas formas, va a morir algún día no tiene nada de inmoral.

El ser auténtico de Heidegger, llevado al extremo, como lo hicieron los nazis, por una dialéctica negativa, nos lleva a la banalidad del mal.

Ahora bien, asumirnos como seres para la muerte puede tener también consecuencias positivas. La muerte como la imposibilidad de todas las posibilidades – del *da sein*- permite asumir esas posibilidades como tales, como puras posibilidades, es decir, el ser auténtico no se apegará a ninguna posibilidad de manera definitiva sino que mirará como simples posibilidades que pueden o no incluirse en su proceso de desarrollo, en su proyecto de existencia finita.¹²² Es decir, mirarnos como ser para la muerte puede ayudarnos a no caer en la actitud tecnificante,¹²³ a no convertirnos en hombres solo modernos y no ilustrados, en términos de Kant, eso por un lado. Por otra parte, de acuerdo con Hegel, la razón más importante por la que nos sometemos a otros es el miedo de morir, pero si estamos conscientes de que tarde o temprano moriremos entonces ya no nos someteremos para salvar la vida, sino que lucharemos para exigir que se nos respete, que se nos reconozca.

¹²¹ *Ibidem*, p. 139.

¹²² Vattimo Gianni, *Heidegger*, op. cit., p. 50.

¹²³ Ver inciso 2.3.

Será acaso qué cuando Hannah estuvo en el campo de concentración de Gurs perdió el miedo de morir, en términos hegelianos y por eso luchó y discutió con los guardias del lugar exigiéndoles mejores condiciones “de vida”.

2.2. Temporalidad y renovación de la vida

El *da sein* hemos dicho, es un ser en el mundo y por tanto un ser con otros, pues bien, este estar con otros es algo que se da en el tiempo. Esto no significa que el tiempo sea algo distinto del ser, por el contrario, significa que el ser es temporal, que “vivimos el tiempo”, que la temporalidad es el sentido primario del ser del *da sein*, de tal suerte que ser y tiempo son inseparables.¹²⁴

La existencia inauténtica, dice Heidegger, provoca en el *da sein* un horrible sentimiento de vacío, de insatisfacción, de pérdida (de sí mismo) que lo impulsa a luchar por su libertad. La libertad humana está condicionada al hecho de que el *da sein* asuma por medio de la angustia (*ngst*) su temporalidad, su finitud, su muerte como la posibilidad inseparable de su estado de “yecto”.¹²⁵

El *das Man*, dice Heidegger, nos ha impuesto una temporalidad inauténtica y vulgar de lo cotidiano, de la que el *da sein* tiene que liberarse mediante una re-evaluación de su pasado, presente y futuro.

Cuando el *da sein* toma conciencia de su posición de “yecto” y frente a ella se asume como un ser para la muerte sale de su estado de inautenticidad, es decir de su pasado. Hemos dicho que asumirse como ser para la muerte significa darnos cuenta de que la muerte es coexistencial al *da sein* y que consiste en la imposibilidad de todas las posibilidades, permitiendo con ello asumir dichas posibilidades como tales, como puras posibilidades que constituyen su presente. Empero la proyección de la realización del *da sein*, en tanto ser para la muerte está encaminada al futuro. El futuro es lo que da sentido tanto al presente como al pasado. Lo que hacemos hoy está determinado por nuestro pasado y dirigido a nuestro futuro, en este orden de ideas, podemos decir que el futuro es la dimensión temporal más próxima al *da sein*. El *da sein*, dice Heidegger, es fundamentalmente temporal. Ser y tiempo son inseparables y conforman una unidad que se funde con la muerte.¹²⁶

En nuestro estado de “yectos” desconocemos hacia qué fin ha sido lanzada nuestra existencia, aparte de la muerte. El hombre, dice Hannah confrontando a Heidegger, es por

¹²⁴ Steiner, George, *Heidegger*, op. cit., pp. 182 y 185.

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 181-184.

¹²⁶ *Ibidem*, pp. 185,196 y 197.

supuesto un ser mortal pues inevitablemente todos los hombres moriremos algún día. No obstante, el hombre no ha sido “arrojado” al mundo para morir sino para recomenzar, renovar el mundo. La existencia auténtica no consiste en asumirnos como seres para la muerte, sino como seres para la renovación de la vida.

El ser para la muerte es un ser predestinado puesto que, no importa cuantas o cuales sean las posibilidades que se le presenten, su destino es la muerte. Ahora si como hemos dicho, el ser-en-el-mundo es siempre un ser-con-otros, otros que también han sido arrojados al mundo y cuya posibilidad auténtica es también la muerte, resulta que no solo la vida individual sino también la vida colectiva está predestinada.¹²⁷

Una vida orientada, predestinada, dice Hannah, nos condena para siempre en un mundo en el que no podemos cambiar lo que hemos hecho, no podemos controlar, detener, mitigar los procesos que hemos desencadenado, de tal suerte que nos convertiríamos en víctimas de nuestro destino, sin poder modificar, controlar el mundo humano que no puede más que seguir el camino de la mortalidad.¹²⁸

La esencia del ser, ha dicho Heidegger, consiste en poder ser, en la posibilidad. Entre las posibilidades que tiene el ser, le contesta Hannah, está una que, si bien no rompe con la ley de la mortalidad, por lo menos se le interpone, se le enfrenta: la acción.

La acción como una de las varias posibilidades que tiene el ser se interpone, se resiste al ineludible curso de la vida cotidiana permitiendo al hombre renovar la vida. El hombre, dice Hannah, tiene la facultad (posibilidad) de detener lo que ha empezado y comenzar algo nuevo; esta posibilidad es inherente a la acción humana “como un recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir no han nacido para eso sino para comenzar”.¹²⁹

La fuerza de la vida es la fertilidad biológica intelectual y cultural.

El milagro que salva al mundo, a la esfera de asuntos humanos, de su ruina normal y natural [de la banalidad del mal, del totalitarismo] es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción...el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Solo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza...Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las épocas

¹²⁷ Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 264.

¹²⁸ *Idem*

¹²⁹ *Idem*

que en los evangelios anuncian la gran alegría: “Os ha nacido hoy un Salvador”.¹³⁰

Para Hannah la natalidad junto con la mortalidad son categorías decisivas de la existencia humana pues el hecho de que cada uno de nosotros ha nacido significa un nuevo comenzar a ser, un nuevo comenzar a actuar que potencialmente, si se quiere significa comenzar algo nuevo en el mundo, renovar el mundo.

El *da sein*, dice Heidegger es primordialmente temporal y específicamente está orientado hacia el futuro; un futuro en que se asumirá como ser auténtico, es decir, como ser para la muerte. Sin embargo, si como hemos dicho el ser para la muerte es un ser atrapado en su destino, entonces este ser realmente no tiene futuro, en el sentido que está determinado y nada puede hacer para cambiar su destino y, lo que es más, tampoco tiene pasado ni presente. Ha nacido para morir, mientras vive en un “estado de resuelto”, preparado para morir y su futuro no es otro que la muerte.

La única posibilidad de que el ser pueda “vivir el tiempo”, es decir que pueda tener pasado, presente y una proyección hacia el futuro es mediante un nuevo comienzo mediante la renovación de la vida.

2.3. La tecnificación y la obra de arte

Hemos dicho, siguiendo a Hannah, que la *vida activa* está conformada por tres actividades, una de la cuales es el trabajo que consiste en la construcción de un mundo de cosas artificiales creadas por el *homo faber*. Este mundo es creado para que en él vivan los seres humanos y cuenten con un espacio común.¹³¹

El trabajo es una actividad necesaria e indispensable para el hombre pues mediante éste construye su morada, el mundo humano. El mundo humano ha sido construido hasta antes de la época moderna por las manos de *homo faber*. A partir de la modernidad este mundo se construye, desarrolla y se conserva mediante las máquinas que el *homo faber* ha diseñado.

La tecnificación del trabajo ha ido acompañada del uso de maquinaria. La primera etapa de este proceso es la revolución industrial con la invención de la máquina de vapor. A partir de la creación de las máquinas se han

¹³⁰ *Ibidem*, p. 265. Los corchetes son nuestros.

¹³¹ Jonas. Hans, “Actuar, conocer y pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt” en Birules, Fina, (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Trad. Xavier Calvo, Martha Hernández, et. Al., Gedisa, España, 2000, pp. 30 y 31.

revolucionado todos los procesos de fabricación: de “una serie de pasos separados” se convirtió en un proceso continuado.¹³²

En el trabajo artesanal las herramientas en todo momento estaban sometidas al ritmo que les imponía la mano, en cambio en el trabajo tecnificado las máquinas le exigen al trabajo que se ajuste a su ritmo.¹³³

En las sociedades modernas el mundo de las máquinas es considerado como el mundo humano, un mundo en donde lo que importa es lo rápido, lo útil. El hombre en cuanto *homo faber* instrumentaliza el mundo degradando todas las cosas a medios y se olvida de su valor intrínseco, de tal manera que no sólo los objetos de fabricación sino también la naturaleza, el conocimiento, el hombre mismo pierden su valor debido a que solo cuentan con la utilidad (valor de uso) que da el trabajo.¹³⁴

El *homo faber* generaliza la ideología de la fabricación y propone la utilidad como modelo de la vida y del mundo humano. Esta instrumentalización del mundo, de la naturaleza y de los hombres, dice Hannah, es generada por la idea de que todo fin debe ser un medio para fines posteriores.

Solo en la medida en que la fabricación produce principalmente objetos de uso, el producto acabado se convierte de nuevo en medio y solo en la medida en que el proceso de la vida se apodera de las cosas y las usa para sus propósitos, la productiva y limitada instrumentalidad de la fabricación se transforma en la ilimitada instrumentalización de todo lo existente.¹³⁵

La tecnología, dice Heidegger, ha devastado la tierra y ha convertido a la naturaleza en una cosa útil. La naturaleza –*physis*– requiere del mismo proceso de creación que se necesita para producir una obra de arte. “El botón que surge del capullo y que despliega su ser propio es a un tiempo la realización de la *physis* y de la *poiesis*, de mismo órgano”.¹³⁶

El arte –*techne*– nos permite iluminar aquello que es inherente a la *physis*. La técnica del agricultor, por ejemplo, consiste en una donación que él hace a la tierra (siembra) y en un regalo (cosecha) que la tierra le da. Entre el agricultor y la tierra existe una especie de relación recíproca y armónica de cuidado y renovación permanente.¹³⁷

En la sociedad moderna, sin embargo, *techne* ha sido equiparada a tecnología (*Entbergen*). La *techne* en su sentido originario consiste en una actividad renovadora de la

¹³² Arendt Hannah, *La condición humana*, op. cit., pp. 172 y 173.

¹³³ *Ibidem*, pp. 174 y 175.

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 180 y 181.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 181.

¹³⁶ Heidegger, citado por Steiner, George, *Heidegger*, op. cit., p. 232.

¹³⁷ Steiner, George, *Heidegger*, op. cit., p. 233.

vida (*physis*) la tecnología por el contrario significa una provocación a la tierra. La tecnología occidental se ha convertido, desde Roma hasta nuestros días en un imperialismo y provocación a la tierra. El hombre al imponer su fuerza y voluntad sobre la naturaleza y explotarla, la provoca, la degrada y la convierte en un instrumento útil, un artículo de comercio. De tal manera que lo que debería ser una relación de armonía se ha convertido en una “relación enemiga”.¹³⁸ Forzamos a la naturaleza a darnos energía, conocimiento que nos sirva, pero nos olvidamos de regresarle un poco de lo mucho que nos ofrece. Esta actitud tecnificante (*Gestell*) hace que el hombre piense solo en términos de utilidad dejando de lado la reflexión, la filosofía y cualquier otra actividad que parezca no servir para nada lo cual, dice Heidegger, no significa más que “el olvido del ser”. Ahora bien, si la fatalidad de la tecnología reside primordialmente en la separación que ha hecho el mundo moderno de *techne* y *poiesis*, entonces es tiempo que volvamos a la poesía.¹³⁹

La poesía, dice Heidegger, es la “condición real, el recurso fundamental de la residencia en la tierra del hombre”¹⁴⁰, pues el poeta ha tenido y tiene bajo su protección al ser en tanto guardián de su morada: el lenguaje.¹⁴¹

La poesía es la esencia del lenguaje y por ello es la única que puede iluminar, develar al ser. La poesía, dice Heidegger, está presente en cualquier obra de arte en tanto que significa creación, invención, imaginación, creación de algo nuevo.

La poesía, dice Hannah por su lado, en tanto su material es el lenguaje, es quizá la más humana de las artes y por tanto la más cercana al pensamiento. El poeta puede lograr – mediante el ritmo- que su creación se guarde en el recuerdo de los hombres casi de manera natural. Toda obra de arte tiene su origen en el pensamiento lo cual no significa que no sean cosas que no tengan una naturaleza tangible. En la pintura, la escultura y la arquitectura nos damos cuenta como el arte, aunque es producto de la vida contemplativa, necesita de las manos del *homo faber* para manifestarse y perdurar en el tiempo.¹⁴²

La obra de arte tiene un carácter duradero especial, incluso podrían parecer cosas inmortales forjadas por manos mortales que expresan al mundo “una apasionada intensidad que estaba prisionera en el yo”.¹⁴³

El arte, dice Heidegger, como algo creativo, constituye una “novedad radical” pues expresa y manifiesta un mundo propio por tanto no puede colocarse o tratarse como otros

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 233-235.

¹³⁹ *Ibidem*, pp. 235-238.

¹⁴⁰ Heidegger citado por Steiner, George, *Heidegger*, op. cit., p. 240.

¹⁴¹ Sartre Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*. Heidegger Martín, *Cartas sobre el humanismo*, Peña Hermanos, México, 1998, p.65.

¹⁴² Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., pp. 189-192.

¹⁴³ Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., pp. 189-192.

objetos del mundo, pues al construir su propio mundo no puede situarse en el mundo cotidiano. Los instrumentos del mundo no llaman la atención sino sólo debido a su utilidad, la obra de arte atrapa la atención de los hombres por sí misma¹⁴⁴ y no porque tenga alguna utilidad, de hecho, dice Hannah, la obra de arte carece de toda utilidad lo mismo que su fuente, el pensamiento.

Pensamiento no debe ser entendido como sinónimo de conocimiento, dice Hannah, pues mientras el primero, como ya hemos dicho, constituye el origen del arte, el segundo tiene su máxima manifestación en la ciencia. El conocimiento siempre tiene una meta, un propósito delimitado y una vez que éste se ha alcanzado el proceso cognitivo se termina. El pensamiento, muy por el contrario, no tiene un fin, carece de un objetivo específico, no produce resultados como si lo hace el conocimiento científico y, lo que es más, se considera que si la ciencia no tiene una utilidad clara y determinada no sirve, con el pensamiento no pasa lo mismo, el pensamiento es libre e igual que la vida siempre está en constante renovación.

3. Derecho y totalitarismo

Si permitimos que la ideología de la tecnificación o de la fabricación impregne todos los ámbitos de la vida humana el *homo faber* terminará viendo todas las cosas como objetos de uso -para él- de tal suerte que la naturaleza, el conocimiento, el arte y desde luego el derecho serán considerados como medios y no como fines en sí mismos, perdiendo así su valor intrínseco.

La tecnificación puede llevarnos no solo a mirar todas las cosas del mundo como mercancías, puede llevarnos a algo mucho peor: a mirar a las personas como instrumentos de los que podemos valernos para alcanzar nuestros propósitos o como obstáculos que hay que quitar de nuestro camino sin importar lo que tengamos que hacer para lograrlo.

Una de las tareas que, según Habermas, tiene el derecho a su cargo es justamente ayudar a mitigar la colonización del mundo humano o de la vida por parte de esta ideología de la utilidad. Sin embargo, el problema se presenta cuando el derecho está ya contaminado por esta ideología o lo que es peor cuando el derecho ni siquiera se considera importante, como sucedió en los regímenes totalitaristas.

El totalitarismo, dice Hannah, desdeña toda ley positiva incluso las creadas durante este régimen. De tal suerte que la dominación totalitarista operaría por una supuesta ley superior

¹⁴⁴ Vattimo, Gianni, *op. cit.*, p. 190-192.

a las leyes positivas. La ley de la naturaleza de la supervivencia del más apto, en el caso del III Reich y la ley de la historia en el caso de Rusia.

El gobierno totalitario no sustituyó un sistema jurídico por otro, no construyó positivamente una nueva forma de legalidad pues creía que no la necesitaba ya que contaba con leyes supra humanas que hacía obedecer por medio del terror total.¹⁴⁵

Mediante el terror se pretendió hacer posible que la voluntad de la naturaleza y la historia avanzara libremente a través del mundo humano “sin tropezar con ninguna acción espontánea”, el terror trata de inmovilizar a los hombres para dejar libre la fuerza de la naturaleza o la historia. “El terror ejecuta en el acto la sentencia de muerte que se supone ha pronunciado la naturaleza sobre razas o individuos que son “incapaces de vivir” o la historia sobre “clases mundanas”, sin aguardar al proceso más lento y menos eficiente de la Naturaleza o de la Historia mismas”.¹⁴⁶

En los gobiernos constitucionales mediante el derecho se determinan fronteras y se crean canales de comunicación entre los individuos, en los gobiernos totalitaristas se sustituyen esas fronteras y canales de comunicación por “un anillo de hierro que los mantiene tan estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en Un Hombre de dimensiones gigantescas”.¹⁴⁷

Los hombres se vuelven nebulosos e insignificantes, demasiado parecidos entre sí, sumergidos en la multitud (*Das Man*) se sienten débiles y abrumados por su insignificancia.

Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos... y destruye el único prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio.¹⁴⁸

El totalitarismo, dice Hannah, además de homogenizar, también aísla a los hombres. Estar aislado significa no poder interactuar porque no hay otros que actúen con uno. El aislamiento es la imposibilidad de la intersubjetividad que pierde toda posibilidad de darse cuando se logra destruir la esfera pública en donde los hombres actúan por la prosecución de un fin común. Los aislados por definición no pueden tener poder, toda vez que el poder significa estar con otros. El hombre aislado y homogenizado, en suma, es nulificado.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Vol. II, Trad. Guillermo Solana, Planeta, España, 1994, p. 562 y 563.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 564 y 566.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 565.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 566.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 275.

Los habitantes de un país totalitario son lanzados al curso de la naturaleza o de la historia con el propósito de apresurar su movimiento, por lo que solo pueden ser víctimas o ejecutores.

La ideología totalitarista necesita para poder dirigir a sus súbditos prepararlos para ser ejecutores, pero, también para ser víctimas en algún momento si es que así lo determina el movimiento de la naturaleza o de la historia, es decir que deben ser seres para la muerte: no tener miedo de morir ni de matar.¹⁵⁰

El totalitarismo, entonces convierte en seres inauténticos a las víctimas y en seres auténticos a los ejecutores, en términos de Heidegger, pero si como hemos dicho, tanto el ser inauténtico como el ser auténtico nos llevan a la banalidad del mal, podríamos pensar que la dominación totalitaria es, si no la única, las más importante de las causas de esta falta de conciencia ética.

En el caso de los ejecutores, como lo vimos en el caso Eichmann, es más fácil que estas personas carezcan de conciencia ética. En el caso de las víctimas, me parece que no podemos hablar de banalidad del mal sino más bien de una banalidad diferente, pues parece que asumen su papel de víctimas como si fuese su destino, de hecho, Hannah criticó, en su momento, la pasividad y sumisión del pueblo judío frente al totalitarismo nazi. Comentarios que por cierto le valieron fuertes críticas. Esta banalidad o esta resignación deriva quizá de los hombres que se encuentran sumergidos en el *das man* (Heidegger), como están diluidos en la multitud se nulifican y sienten que no pueden hacer nada contra su destino fatal.

Si bien es cierto, como dice Hannah, la homogenización y el aislamiento impiden actuar, no es menos cierto, como dice Heidegger, la pérdida del yo es necesaria para su reconquista.

Sin embargo, el problema real de esta resignación banal es que aquellos que fueron víctimas toda vez que aceptaron su destino con resignación sienten que la humanidad y la historia tienen una deuda con ellos y amparados por esta idea pueden llegar a convertirse en victimarios.

Como hemos dicho, de acuerdo con Hannah, los regímenes totalitarios se olvidaron prácticamente por completo del derecho y esto les facilitó en alguna medida, la dominación.

El derecho podríamos decir, siguiendo este orden de ideas, debe procurar la intersubjetividad, pluralidad y debe evitar, en la medida de lo posible, el aislamiento y la

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 568

homogenización creando espacios públicos que permitan la actuación libre de los ciudadanos de un estado.

En las sociedades modernas, sin embargo, quizá porque el derecho es una de esas áreas del mundo humano que se encuentran fuertemente influenciadas por la ideología tecnificante en muchas ocasiones el no propicia la intersubjetividad entre los querellantes, por ejemplo cuando pareciera que lo único que importa en las resoluciones jurídicas es que sean coherentes formalmente con el sistema para que éste pueda seguirse autodesarrollando, dejando de lado las problemáticas sociales que subyacen en los problemas jurídicos.

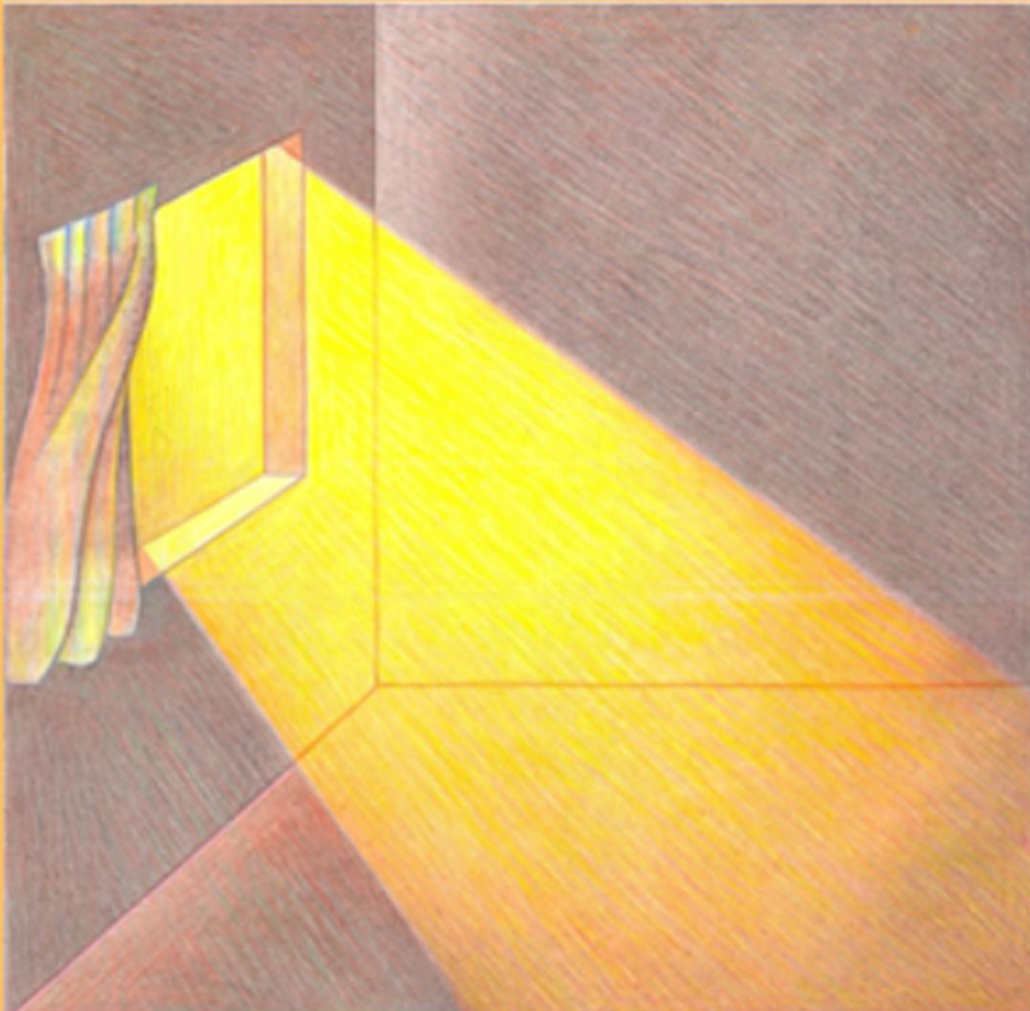
El sistema jurídico califica los hechos de lícitos e ilícitos y los resuelve conforme a su programación particular independientemente de las implicaciones morales, religiosas y sociales que ese hecho y esa resolución pudiese acarrear. Es decir, el derecho o mejor dicho los operadores jurídicos no tematizan todas las circunstancias relevantes a los casos que resuelven ni toman en cuenta los argumentos de todos aquellos que se pueden ver afectados de una u otra manera por sus resoluciones, pues lo que importa es argumentar conforme con la ley para lograr que el sistema se siga autodesarrollando.

En la medida en que el sistema jurídico permita una argumentación no solo jurídica sino también argumentos de otra índole, es decir, la pluralidad de argumentos estará propiciando, en algún sentido, la pluralidad entre los miembros de la sociedad lo cual puede ser posible en razón de que la creación, argumentación y aplicación del derecho descansa en procedimientos institucionales. La moralidad interna del derecho puede encontrarse en la idea de imparcialidad en la creación y sobre todo en la aplicación de las normas y; analizando los procedimientos jurídicos para verificar si en ellos se tomaron en cuenta los intereses de todos los participantes y si se discutieron todos los elementos relevantes de la situación concreta, es decir, si a los participantes en el proceso se les permite discutir. El derecho debe, por un lado, abrirse a la argumentación plural y tratar de mitigar en su creación y aplicación la influencia de la ideología tecnificante. Sin embargo, el derecho necesita también de contenidos técnicos para evitar en la medida de lo posible regímenes totalitarios, así como de contenidos éticos como pueden ser, por ejemplo, los derechos humanos que, de acuerdo con Habermas, son co-origenarios de la democracia, para propiciar la pluralidad y la intersubjetividad entre los ciudadanos de un estado.

Permitir que la tecnología o la ideología utilitarista impregne todos los ámbitos de nuestra vida puede llevarnos a consecuencias nefastas como la instrumentalización entre las personas. Sin embargo, en las sociedades modernas cada vez más ámbitos del mundo humano se están tecnologizando. Una de las cosas que podemos hacer para detener o por lo menos mitigar esta colonización tecnológica del mundo humano es recordar la importancia del arte y muy especialmente de la poesía.

Bibliografía

- Adler, Laura, *Hannah Arendt*, trad. Isabel Margelí, Destino, Barcelona, España, 2006.
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Vol. II, Trad. Guillermo Solana, Planeta, España, 1994.
- ----- *La condición humana*, Trad. Ramón Gil Novales, Paidós, España, 2005.
- Birules Fina (comp.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Trad. Xavier Calvo, Martha Hernández, et. Al., Gedisa, España, 2000.
- *Hannah Arendt, Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Edición de Ursula Ludz, Trad. Adan Kovacsics, Herder, Barcelona, España, 2000.
- *Intersticios, Filosofía/Arte/Religión*, Número 10, 22-23/2005, Universidad Intercontinental, México.
- Kristeva, Juliana, *El genio femenino 1. Hannah Arendt*, Trad. Jorge Piatigorsky, Paidós, Buenos Aires, Argentina, 2006.
- Ott, Hugo, *Martin Heidegger*, Trad. Helena Cortés Gabaudan, Alianza, Madrid, España, 1992.
- Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo. Heidegger, Martin, Cartas sobre el humanismo*, Peña Hermanos, México, 1998.
- Steiner, George, *Heidegger*, Trad. Jorge Aguilar Mora, FCE, México, 1999.
- Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Trad. Alfredo Báez, Gedisa, España, 2002.
- Wölin, Richard, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Trad. María Condor, Cátedra, Madrid, España, 2003.



"LOS HOMBRES, AUNQUE HAN DE MORIR, NO HAN NACIDO PARA ESO SINO PARA COMENZAR."

(Arendt)



PENÉLOPE

Desde el momento en que se ama, no se es libre

(Simone de Beauvoir)

Introducción

Este tercer cuaderno de “Aletheia” lo dedicamos orgullosamente a la memoria de Simone de Beauvoir en el centenario de su nacimiento. Las obras del “Castor” -como cariñosamente la llamaba Sartre- son el mejor ejemplo de cómo puede hacerse Aletheia con la literatura. Nos devela la verdad de la existencia en la sociedad moderna sin concesiones y sin fatalismos.

En la novela “Los Mandarines”, Simone vincula las vicisitudes de la vida pública con la vida privada de modo que se iluminan una a otra y se devela la “libertad enajenada” de la cultura capitalista.

Los ensayos que conforman este número son parte de los ejercicios realizados en el seno del seminario “Aletheia” por jóvenes estudiantes de derecho admiradoras de la insigne escritora, coordinadas por el maestro Berumen, quien contribuye también con su propia interpretación de la mejor novela del “Castor”.

“LOS MANDARINES” O LA DIALÉCTICA DE LA SOLEDAD

Arturo Berumen Campos

“...de pronto la libertad cayó sobre mi

...y me sentí completamente solo...”

(Jean Paul Sartre: Las moscas)

Lo que en Sartre aparece, esencialmente, como el “para – sí” condenado a la libertad, en Simone de Beauvoir, los mandarines están condenados, existencialmente, a la soledad. No es que estemos condenados a ser libres, ¹⁵¹ sino que, si queremos ser libres, estamos condenados a la soledad. Esta parece ser la idea central de la novela “Los mandarines”: estoy condenado a la soledad porque estoy condenado a la libertad.

Simone de Beauvoir, más existencialista que Sartre, nos pone ante una alternativa inescapable: sumisión o soledad. Desde las relaciones personales hasta las relaciones políticas, los personajes centrales se debaten, infructuosamente, por escapar a este dilema existencial: quieren ser libres, pero no soportan la soledad.

Nadine

Nadine, por ejemplo, no puede estar sola, pero tampoco quiere someterse a ningún hombre:

Nadine se agarra a un hombre tras otro, porque, cuando está sola, no se siente vivir.¹⁵²

Parece Nadine, muy liberal y muy independiente. Sus padres, Robert, un intelectual de izquierda y Anne, una psicoanalista, se han visto obligados a concederle libertad sexual absoluta. Despierta simpatía en el lector, por su lucha contra la opresión masculina y contra la opresión ideológica de los intelectuales.

¹⁵¹ Sartre, *El ser y la nada* (Alianza), p. 466: “estoy condenado a ser libre.”

¹⁵² Beauvoir, *Los mandarines* (Aguilar), p. 907.

Sin embargo, en una típica dialéctica negativa,¹⁵³ termina casada y con una hija de Henri, el mejor amigo de su padre, e intelectual de izquierda también, en quien se ha querido ver al mismo Sartre personificado.

Anne

El caso de Anne refleja de una manera más compleja y más dramática, este conflicto entre soledad y libertad. Es el personaje en el que Simone penetra más íntimamente, tal vez, porque expresa, en gran medida, su propio conflicto existencial.

Aunque es una profesional exitosa, ama a Robert, lo admira y depende intelectualmente de él, Anne se siente sentimental y sexualmente sola. Tiene relaciones sexuales con Sciasinne, anticomunista fanático y agresivo, pero que no le satisfacen porque:

Bien sé yo que mi placer no tiene eco en su corazón, y si espero impaciente el suyo, es para liberarme cuanto antes. ¹⁵⁴

Y es que no acepta perder su libertad ante la agresividad del macho:

Usted cree que la soledad puede romperse a golpes de autoridad; en cuestiones de amor no hay nada más torpe. ¹⁵⁵

Lo cual también nos revela que el dominador es también prisionero de la soledad, aunque tenga libertad. Pero cuando Anne conoce, en Chicago, a Lewis, intelectual norteamericano, siente que ha logrado vencer la soledad sin menoscabo de su libertad. Se siente totalmente reconocida como persona y como mujer y se siente exultante de vivir:

Su deseo me transfiguraba. Yo, que no había gozado durante tanto tiempo, sin gusto y sin forma, tuve de nuevo senos, vientre, un sexo, una carne. Era nutritiva como el pan. Olorosa como la tierra.

Era tan milagroso, que no pensé en medir mi tiempo ni mi placer; sólo sé que nos quedamos dormidos oyendo el débil piar del alba. ¹⁵⁶

¹⁵³ Hegel, *Ciencia de la lógica*, II (Solar, 1982), P. 68: "cuando algo ha sido determinado como positivo, si se prosigue a partir de este fundamento, se nos convierte en negativo de inmediato, entre las manos, y viceversa lo que ha sido determinado como negativo, se convierte en positivo, de manera que el pensamiento reflexivo se enreda en estas determinaciones y se contradice a sí mismo."

¹⁵⁴ Beauvoir, *op. cit.* p. 111.

¹⁵⁵ *Idem.* p. 114.

¹⁵⁶ *Idem.* p. 482.

Pero, esta conciliación entre el amor y la libertad no podía ser duradera, pues estaba basada en un reconocimiento unilateral de Anne a Lewis, pero no en un reconocimiento recíproco. 157 La degradación de su amor es uno de los aspectos más conmovedores de la novela, pues es una frustración que todos hemos realizado o padecido más de una vez. Quisiéramos negar la conclusión a la que llega Anne, resignadamente:

Desde el momento en que se ama, no se es libre.¹⁵⁸

Pero Anne elige la libertad, elección que le cuesta la pérdida, sino de la vida, sí de su sentido:

La muerte está aquí; oculta ella el azul del cielo, se ha tragado al pasado y devorado el porvenir: la tierra está helada, la nada se ha apoderado de ella.¹⁵⁹

La soledad le quita el sentido a la vida, mientras que la libertad se lo otorga. El problema, en las sociedades modernas, es que ambas, la soledad y la libertad parecen ser inescindibles. O se renuncia a la libertad, es decir, al sentido de la vida o se acepta la soledad, es decir, el sinsentido de la vida. En cualquier caso, la “náusea” “infesta” la existencia.¹⁶⁰ Pero, al menos, la náusea de la soledad se encuentra un poco compensada, por la dignidad de la libertad, como le sucede a Anne.

Paule

En cambio, en el caso de Paule, la esposa de Henri no tan sólo ha renunciado a realizarse como cantante, sino que ha renunciado a la dignidad porque ha renunciado a la libertad. Está dispuesta a aceptar que Nadine sea amante de su esposo, con tal de conservar su amor y no hundirse en la soledad. Es indignante el diálogo que sostienen ambos, cuando Henri va a irse con Nadine a Portugal:

Está bien; no me acompañará – dijo, dirigiéndose a la escalera -. Pero no me vuelvas a hablar de libertad.

¿Consiste la libertad en hacerme sufrir?

157 Hegel, *Fenomenología del espíritu* (FCE), 268: “la relación entre *marido* y *esposa* es, ante todo, el *inmediato* reconocerse de una conciencia en la otra y el reconocer del mutuo ser reconocido.”

158 Beauvoir, *op. cit.* p. 625.

159 *Idem.* p. 865.

160 Cfr. Sartre, *La náusea* (Losada), pp. 255, 256: “Soy libre (...) Solo y libre. Pero esta libertad se parece un poco a la muerte.”

Si tú dices que sufres cuando yo tengo ganas de hacer algo, es preciso que elija entre ti y mi libertad

(...)

Si lo necesitas en absoluto para probarte que eres libre, prefiero que vayas con ella. No quiero que creas que yo te tiranizo.

No la llevaré, desde luego, si te quedas destrozada mientras dura ese viaje.

Más estragos sufriré si te empeñas en demoler nuestro amor por rencor.¹⁶¹

A Paule le interesa tanto más su dependencia y su sumisión a Henri que no se da cuenta que lo que éste busca con Nadine no es tanto realizar su libertad, sino superar su invencible soledad con ella, puesto no tan sólo ya no la ama, sino que no la soporta junto a sí. Esto ya nos lo había anticipado Beauvoir al principio de la novela, después de la fiesta de Navidad de 1944, cuando ambos se quedan solos y Paule quiere hacer el amor y Henri accede a ello como mal menor: "satisfacerla costaría menos tiempo que una explicación".¹⁶² Su relación con ella se ha vuelto un completo sin sentido. La misma noche, cuando Paule se encuentra en pleno éxtasis amoroso, piensa Henri con fastidio:

...le entraron ganas de abofetearla para volverla al mundo, y, además decirle: "Soy yo, eres tú, y estamos fornicando: eso es todo".¹⁶³

Difícilmente puede expresarse de una manera más existencial, al mismo tiempo, la total sumisión de Paule, la absoluta soledad de Henri y la falta total de libertad de ambos.

Gran parte de la novela trata de esta dialéctica entre la sumisión de Paule y la soledad de Henri. Paule se sumerge en la más profunda mala fe, en términos de Sartre,¹⁶⁴ pues se autoengaña constantemente con respecto de amor de Henri, llegando al extremo de considerar a Henri y a su éxito literario como una obligación y una propiedad suya:

Tu vida es mi vida, puesto que he sacrificado mi vida a la tuya; tengo derechos sobre ella.¹⁶⁵

Cuando Henri la abandona y hace de la bella y joven actriz Josette, su amante, Paule cae en la locura, de la cual solo surge convertida en otra Nadine que huye de la soledad, relacionándose con cualquier hombre.

¹⁶¹ Beauvoir, *op. cit.* pp. 122, 123.

¹⁶² *Idem.* p. 37.

¹⁶³ *Ibidem.*

¹⁶⁴ Sartre, *El ser y la nada*, p. 83: "en la mala fe yo mismo me enmascaro la verdad".

¹⁶⁵ Beauvoir, *op. cit.* p. 400.

Henri

Por su parte, Henri, su fama literaria le ha permitido, durante cierto tiempo, mantener un equilibrio precario entre la soledad y la libertad, tanto a nivel personal como a nivel político. Pero dicho equilibrio se rompe cuando, por un lado, se ve envuelto en el conflicto de denunciar o no la existencia de los campos de concentración soviéticos, a principios de los años cincuenta. Por un lado, las denuncias y las evidencias de los excomunistas, Scriasinne y Peltov, se vuelven abrumadoras. Por otro lado, las presiones y las advertencias de Robert de no hacerle el juego a la derecha, dentro del contexto de la guerra fría entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. Robert, como “persona abstracta”,¹⁶⁶ se burla del “alma bella”¹⁶⁷ de Henri, en su discusión con éste, señalando que la derecha, a la cual éste tanto detestaba, lo cubriría de elogios si denunciaba los campos de concentración soviéticos:

Podrá componerse una buena imagen de intelectual de gran corazón, a la que toda la derecha aplaudiría. ¹⁶⁸

Y Henri contestaba, con toda la urgencia de su alma bella:

Callarse sería derrotismo; sería, a la vez, negarse a mirar las cosas de frente, y negar que se las puede cambiar; equivaldría a condenar irremediabilmente a la U.R.S.S. con el pretexto de no juzgarla. Si realmente no existe posibilidad alguna de que llegue a ser lo que debiera ser, entonces no queda en la Tierra ninguna esperanza: lo que se haga y diga carecerá de importancia.¹⁶⁹

A lo cual, Robert contestaba que los escrúpulos del alma bella eran menos importantes que los derechos adquiridos de la persona abstracta:

Así pues, compréndalo –dijo Robert- mis deberes de intelectual, el respeto a la verdad son frivolidades. La única cuestión que se plantea es la de saber si denunciando los campos, se trabaja para los hombres o contra ellos.

¹⁶⁶ Berumen, Arturo, *El alma bella y la persona abstracta* (Aletheia 12, 2016), p. 10: “ en virtud del lenguaje del derecho abstracto, la persona abstracta adquiere, a la vez, una personalidad libre e igualitaria (“se persona y trata a los demás como personas”, dice Hegel) y una personalidad enajenada, egoísta y solitaria en competencia permanente con las demás personas abstractas (“la persona es la expresión del desprecio”, dice también Hegel).”

¹⁶⁷ *Idem.* p. 11: “En virtud del lenguaje de la moral abstracta el alma bella adquiere una autoconciencia crítica (“el lenguaje del desgarramiento”, en términos de Hegel), pero también, un voluntarismo arbitrario e impotente (“una nube informe que se disuelve en el aire”, hegelianamente dicho).

¹⁶⁸ Beauvoir, *op. cit.* p. p. 608.

¹⁶⁹ *Idem.* p. 563.

(...)

Tú me dices que si me callo seré cómplice de esos campos -dijo-. Pero si hablo, me convierto en cómplice de los enemigos de la Unión Soviética, es decir, de todos aquéllos que quieren sostener al mundo tal cual es.¹⁷⁰

Cuando Henri se decide a denunciar el carácter escandaloso del régimen penitenciario de la Unión Soviética, se cuidó de decir que esto “no excusaba en ningún momento los errores del capitalismo”¹⁷¹

tratando de distinguir entre su existencia y su necesidad: y bien sabe usted que yo no he condenado en bloque al régimen soviético. Pero aceptarlo en bloque, ciegamente, es cobardía. Justifica usted lo que sea invocando esa idea de necesidad; pero es un arma de dos filos; cuando Peltov dice que los campos son necesarios, es para demostrar que el socialismo es una utopía.¹⁷²

Henri se decide, no sin duda ni desesperación, por el camino de la libertad, pero inmediatamente se queda solo, políticamente. Robert le retira su amistad y lo ataca públicamente. No se diga los comunistas que lo consideran un agente y un traidor. La derecha no puede trabajar con él, pues la detesta más aún. Se repite, en Henri, a nivel político, la alternativa ineludible entre la libertad y la soledad.

Robert

Por lo que se refiere a Robert, no quiere luchar sin la izquierda, pero su alianza con ella implica la pérdida de mucha de su autonomía ideológica. Mientras Henri que es libre, se queda solo, Robert que no quiere quedarse solo, no es del todo libre.

Tal vez en Robert pesa más el miedo a la soledad que la pérdida de la libertad política, porque ya en su vida privada, se encuentra solo y abstracto, sin relación íntima y concreta con Anne, como hemos visto.¹⁷³ En cambio, Henri se puede dar el lujo de aceptar su soledad política, porque, en su vida privada tiene a Josette y más tarde a Nadine.

¹⁷⁰ *Idem.* p. 566.

¹⁷¹ *Idem.* pp. 570, 571.

¹⁷² *Idem.* p. 576.

¹⁷³ *Idem.* p. 501: “Pero el hecho de haber encontrado a Lewis no anulaba a Robert; y la presencia de Robert, por inmensa que fuera, no calmaba la ausencia de Lewis.”

Henri

Sin embargo, ambos niveles de relación, el político y el personal, se van a mezclar en la vida de Henri, dando al traste con la pureza de su alma bella. La madre de Josette, su joven y bella amante, le pide que testimonie falsamente, a favor de un ex – miliciano que está siendo juzgado por haber denunciado y conducido a la muerte a varios ex–miembros de la resistencia, de la que Henri fuera uno de sus jefes, en la época de la ocupación alemana de Francia.

El motivo para ello es evitar que dicho sujeto cumpla su amenaza de denunciar a la misma Josette y a su madre de haber colaborado también con los nazis. Uno esperaría que el alma bella de Henri entrara en un nuevo conflicto, aún más dramático que el de denunciar o no los campos soviéticos, entre conservar a su amante y decir la verdad y mantener su libertad de pensamiento. Sin embargo, sin mayor congoja, Henri acepta mentir judicialmente, como cualquier persona abstracta, para evitar la soledad personal, pero de inmediato, pierde parte de su libertad política, pues su honorabilidad queda en entredicho y su libertad de crítica se ve limitada por este hecho.

Ante el tribunal de la historia y frente a adversarios muy poderosos, Henri prefiere la libertad, y, por tanto, la soledad. Pero ante un tribunal ordinario, sin grandes adversarios, Henri se niega a aceptar la vida sin Josette, arriesgando con ello su libertad de pensamiento político. Tal vez, en esta decisión haya intervenido el lenguaje abstracto de derecho, propio de la persona abstracta, privado de todo humanismo, como dice Simone:

Henri leyó la página mecanografiada; traducida en aquel estilo inhumano, su declaración perdía todo su peso, no le importaba firmarla.¹⁷⁴

A nivel político – histórico, Henri se siente un alma bella hegeliana, y a nivel jurídico – burocrático no le importa ser una persona abstracta, también en sentido hegeliano. La crítica del alma bella se confunde con la enajenación de la persona abstracta. Pero, por ello, Henri sacrifica parte de su libertad y huye de la soledad, abandona a Josette y se casa con Nadine que está embarazada de él y se reconcilia con Robert, su padre, quien le da la coartada perfecta de su mala fe:

No se puede hacer vida correcta en una sociedad que no lo es. Siempre sale uno cogido, por uno o, por otro lado. Una ilusión más de la que hemos de desprendernos – concluyó - no hay solución personal posible.¹⁷⁵

¹⁷⁴ *Idem.* p. 721.

¹⁷⁵ *Idem.* p. 738.

Arte

Al final, parece, que todos han sucumbido, incluso los intelectuales mandarines, al miedo a la soledad y han sacrificado parte o toda su libertad. Sin embargo, el tono pesimista, es matizado por Beauvoir, mediante el papel atribuido al arte, a la acción y al amor, en la vida humana.

En primer lugar, el arte literario, que es la salida que encuentra, sobre todo Henri, parece darle un sentido a la vida, aunque sea imaginario:

Cuando escribía se sentía instalado en la eternidad: aquello que lograba reflejar con palabras le parecía salvado para siempre.¹⁷⁶

Y la razón de ello, es que la literatura puede hacer resonar en otros los sentimientos y los pensamientos propios, aunque pasen muchos años:

Si los demás no contasen para el escritor, no valdría la pena escribir. Pero si cuentan, resulta grandioso suscitar su amistad por medio de las *palabras, su amistad y su confianza; es enorme oír resonar en ellos los mismos pensamientos que uno alberga.*¹⁷⁷

El arte trata de suplir a la acción, cuando esta es imposible, e incluso puede suscitarla. Pero para Robert, la literatura debe vincularse con la acción, para darle sentido a ambas:

Eso es lo que debiera proponerse una literatura de izquierda – añadió animando la voz- hacernos con una nueva perspectiva, colocándolas en su verdadero sitio, pero sin empobrecer el mundo. ¹⁷⁸

o de otro modo dicho:

Y también hacerla algo más habitable (a la tierra) escribiendo libros. Tal parece que es la misión de la literatura.¹⁷⁹

La literatura no tan sólo nos propone un cambio imaginario del mundo, ni tan sólo nos motiva a hacerlo existente, sino sobre todo nos ayuda a construirlo, a pesar de su desamparo, en el amor. Con todo su desencanto a cuestas, Anne exclama ante la belleza del mundo:

¹⁷⁶ *Idem.* p. 138.

¹⁷⁷ *Idem.* p. 152.

¹⁷⁸ *Idem.* p. 342.

¹⁷⁹ *Idem.* p. 205.

Se cree que al amor da al mundo su resplandor; pero también el mundo inflama el amor con sus riquezas.¹⁸⁰

Sí, pero ¿qué puede hacer el arte, la literatura, la poesía ante la dialéctica de la soledad y la libertad? ¿Hace más soportable la soledad? ¿No nos enajena más de la libertad? ¿O nos hace imaginar, luchar y construir un mundo donde la libertad no implique la soledad? Simone de Beauvoir no nos responde, por supuesto, pero pone en boca de Paule - ¿quién lo dijera? - una frase que vislumbra ese mundo, tenuemente:

...es extraño perderse absolutamente en otro. Pero ¡que recompensa cuando se vuelve a encontrar al otro en uno mismo! ¹⁸¹

¿Y si no?

¹⁸⁰ *Idem.* p. 802.

¹⁸¹ *Idem.* p. 802.

LA LITERATURA COMO RECREACIÓN DE LA VIDA EN “LOS MANDARINES” DE SIMONE DE BEAUVOIR.

Enoé García Romero

Tan aberrante como traducir en prosa un buen poema, así sería simplificar en palabras definitivas la obra de S. de Beauvoir, sin embargo, lo cierto es que, en *Los Mandarines*, la realidad es aprehendida en su diversidad y su fluidez, y la vida misma ha quedado dibujada con sus alegrías, sus angustias, sus descorazonamientos y esperanzas. Pues en cierto sentido, para Beauvoir la literatura, todavía más verdad que la vida, es también un modo de vivirla.

Una mujer, aún más que un hombre, que escribe por vocación y por oficio, es, en la totalidad de la expresión, una auténtica excepción, no sólo en el sentido cualitativo del término, sino en el sentido estadístico, sobre todo. No menos excepcional es la obra de Beauvoir. ¿Cómo apreciarla sin la arbitrariedad que ignora su espacio y tiempo, su época? ¿Cómo verla desde la perspectiva de este tiempo tan distinto al que ella vivió?

Precisamente al ser conscientes de que, en *Los Mandarines*, Beauvoir pone en cuestión su época y la evoca, al situarla en un mundo dividido en dos bloques, sumergido en las pugnas bélicas, en un mundo que, sin terminar de convalecer, lentamente se recupera de los estragos de la guerra. Así descrito, valga mencionar, su mundo y el nuestro no guardan grandes diferencias, hoy como antes, la guerra, la opresión y la injusticia perduran.

Era el año de 1944 en la Francia de la posguerra, y ante los ojos de Simón se develaba una realidad cambiante. El avance de la dominación capitalista. El triunfo efímero de la Resistencia francesa que transitaba a su fracaso era al mismo tiempo una derrota personal para una Simone siempre combativa e incansable activista. El pasado que albergó esperanzas solo había sido un espejismo, disipado este, ¿qué quedaba? desgracias, peligros, inciertas tareas, un caos. Era necesario salvar con palabras estas experiencias, contar una historia. Tal vez para Beauvoir como para Isak Dinesen “Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas.”

Así surge *Los Mandarines*, novela que se explica quizás, como una metáfora de la vida de los intelectuales franceses de la posguerra. En torno a sus ilusiones rotas y esperanzas compartidas, Simone y su círculo inmediato de amistades son reflejos y no fieles calcos de los personajes principales.

En efecto, los mandarines son ellos. Si bien el título pudo haber sido otro, *Los sobrevivientes*, *Los sospechosos*, *Los Griots*, finalmente, fue elegida la sugerencia de

Claude Lanzmann: Los Mandarines.¹⁸² Quizá sea imposible descifrar qué hay detrás de esa denominación, entender por qué el símil con aquel grupo de altos funcionarios chinos. Para vislumbrar una posible respuesta, es conveniente dejar de buscar completas analogías que hagan embonar perfectamente el título con la realidad. Porque a diferencia de los mandarines reales, los mandarines de Simone no lo pueden todo, no siempre son respetados ni venerados por los otros. Sin embargo, al final siempre hay algo que sí pueden: llegar al otro, informar, criticar, inconformarse, en nombre de ellos y de los demás. *Los Mandarines* de Beauvoir saben que “su suerte está ligada a la de todos” y asumen que la libertad, la opresión, la felicidad y la pena de los hombres les conciernen íntimamente. Para explicarse a sí misma, Simone tiene que retratarse en ellos.

Sin embargo, confiesa la propia Simone en *La Fuerza de las Cosas*, que, en esos momentos, su actitud ante la creación literaria era ambigua, “ya no era cuestión de mandato ni de salvación: confrontados con la bomba H y el hambre de los hombres, las palabras parecían fútiles.”¹⁸³

Precisamente uno de los temas de su novela es el equívoco del escritor, ¿Escribir o no escribir y por qué? Además ¿qué escribir? ¿Dónde encontrar un motivo para no dejar de hacerlo? Henri Perron se cuestiona y le cuestiona a su amigo Robert Dubreuilh. Y se contesta: Escribo para salvar todo aquello que la acción abandona: las verdades del momento, lo individual, lo inmediato. Henri sabe que su vida se define a través de la literatura y busca en ella un refugio, un espejo.

Así, la autora, al entregarse con insistencia al trabajo de escribir *Los Mandarines*, encuentra a través de la acción y la creación literaria, la posibilidad de que sus palabras resuenen en otras conciencias llegue a otros corazones y alcancen una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal, al efímero carácter del tiempo humano.

No sería arrebatado pensar que, en *Los Mandarines*, cada escena descrita, cual imagen dibujada, es testimonio de una viva proclividad a la expresión; como si esa inclinación a expresar fuera inherente a cada ser humano. En efecto, es a través de la creación literaria que la necesidad expresiva y comunicativa encuentra perfecto cauce e incluso su

¹⁸² Relata la autora: “en aquel otoño(...) -en el que finalmente terminó su novela- (...) : “ Me preocupé por un título. Había renunciado al de *Los sobrevivientes*, pues después de todo, la vida no se había detenido en el 44. Con agrado habría elegido *Los Sospechosos*, si la expresión no hubiese sido utilizada años antes por Darbon, pues el tema esencial era el equívoco de la condición del escritor. Sartre sugería *Los Griots*: nos gustaba compararnos con esos herreros, brujos y poetas que ciertas sociedades africanas horran, temen y desdeñan a la vez, pero resultaba demasiado esotérico.” En Beauvoir, Simone, *La fuerza de las cosas*, p. 353.

¹⁸³ Beauvoir, Simone, *La fuerza de las cosas*,

culminación, que el individuo confirma su capacidad de empezar algo nuevo, su capacidad creadora y se define como un ser de acción.

Para establecer qué sentido damos al término “acción” lo situaremos dentro de las tres actividades fundamentales que constituyen la vida activa propuesta por Hanna Arendt, labor, trabajo y acción.¹⁸⁴ De éstas tres actividades, la acción es la que mantiene más estrecha relación con la condición humana de la natalidad, “el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo es decir de actuar.” Con cada actuar el individuo se va definiendo, se va creando a sí mismo. Este es el sentido que Beauvoir pretende ver en las cosas. Sólo así los antiguos valores, la verdad, la moral individual, la literatura, el pensamiento no serán pulverizados. Si se quería salvarlos, era indispensable reinventarlos, se dice en alguna parte en *Los Mandarines*. Y eso es precisamente la novela que ahora comentamos, una reinención, una recreación de los valores convencionalmente aceptados, vista a través de la apreciación estética de la escritora, pero, sobre todo, de la escritora mujer que critica el mundo, la política de su tiempo y que no se conforma con el destino reservado a su condición femenina.

Por esto mismo, no ha faltado quien califique sus ideas en general y su feminismo en particular, de acérrimas y obstinadas, a nuestro entender injustamente. Pues, por ejemplo, en *Los Mandarines*, Beauvoir se aleja del discurso de género y no procura antagonismo alguno entre lo femenino y lo masculino. Sí en cambio, trata ambas condiciones, la de la mujer y la del varón, como igualmente víctimas de la vorágine de convencionalismos y deberes impuestos socialmente. Anne, uno de los personajes principales, - y quien quizás es la voz a través de la cual la autora nos deja conocer sus pensamientos- al contemplar a su hija Nadine y al joven Lambert, se dice a sí misma: “Es difícil actuar como hombre cuando en estos tiempos, esa palabra lleva una carga tan pesada: demasiados hombres maduros muertos, torturados, condecorados, o prestigiosos, se proponen como ejemplo a ese muchacho de veinticinco años, que todavía sueña con caricias maternas y con protección viril. Y pensé en esas tribus en las que se enseña a los niños varones, a partir de los cinco años a hundir en la carne viva espinas envenenadas: también entre nosotros, para adquirir la dignidad de adulto, es preciso que el macho sepa matar, hacer sufrir, martirizarse. Se abrumba de prohibiciones a las muchachas, de exigencias a los muchachos; son dos novatadas igualmente nefastas”

Anne nos da la clave para comprender la personalidad de Nadine, su dificultad para aceptar su sexo, su edad, su verdadero sitio en la Tierra. Nadine se cree mutilada cuando acepta su feminidad y también cuando la rechaza. En Nadine, Simone plasma la idea de lo

¹⁸⁴ Arendt, Hanna. *La condición humana*. 1ª edición en la colección Surcos, Paidós Ibérica, Barcelona, 2005, p. 35.

femenino como una construcción aceptada, como una condición elegida¹⁸⁵. Nadine intenta encajar en el arquetipo de lo femenino y lo bello y es ella misma quien juzga que no lo logra. A Nadine le cuesta mucho llegar a “ser mujer”. En primer lugar, no se siente bonita, nadie—excepto Diego— la hace sentir verdaderamente bonita. En gran medida, esa dificultad hace a Nadine mostrarse hostil, dura, sólo para contrarrestar su vulnerabilidad. Pues “ella como mujer, desconfía de sí misma, necesita ser amada como mujer.” Sin embargo, al final, a través de la maternidad y la vida conyugal parece encontrar una posibilidad de felicidad.

En contraste, Jossette, muy diferente a Nadine, se sabe bonita y en aparente respuesta a este hecho se asume perfectamente y sin conflictos como mujer, sabe lo que los otros esperan de ella y vive para alimentar esas expectativas, su vida se reduce al salón de belleza y a las tiendas de ropa, porque los otros la reconocen como bella y, claro, como femenina.

En este sentido es claro que Beauvoir no pretendió mitificar el actuar femenino, por el contrario, quiso mostrar a las mujeres tal como ella percibía que eran. Por ejemplo, Anne y Paul, se definen a sí mismas y viven sus vidas a través de los otros. Anne tiene una profesión que se ejerce con discreción, ella no es socialmente reconocida como escritora porque no escribe como profesión, pero siente la necesidad de que su esposo Robert lo haga. Paule se define a través de Henri. Cuando ella intenta escribir no lo hace espontáneamente, sino como un recurso para atraer la atención de aquel hombre que ya no la ama.

En cambio, los personajes masculinos, especialmente Henri Perron y Robert Dubreuilh no hacen depender de sus mujeres ni su felicidad ni sus motivaciones, buscan incesantemente ser libres. En cierta medida, quizá ellos pretenden ser “los mandarines de la opinión pública”, no podemos decir si en verdad lo logran, pero se sienten seriamente responsables de representar lo más fielmente posible la opinión de la sociedad francesa de la época, se asumen comprometidos con el pueblo francés que resistió la invasión alemana durante la guerra, con las reivindicaciones de las clases oprimidas. Diríase que, en su lucha, la esperanza es su emblema y la palabra es su arma.

Los personajes en la novela de Beauvoir, como lo hemos visto, están muy lejos de ser lo que en teoría literaria se denominan personajes tipo o lineales. Más bien diríase, sin temor errar, que Beauvoir no ofrece personajes, sino la posibilidad de construir vidas, que como en la realidad, están muy lejos de caer en lo predecible, de ahí que sean más bien, personajes de carne y hueso, con sus manías y defectos, con sus equívocos y pasiones.

¹⁸⁵ En la novela aparece entre líneas la famosa frase del Segundo Sexo: “La mujer *no nace*, sino que *se hace*.”


Así por ejemplo luego de que Henri se afana por mostrar, ante todo, la verdad respecto de los campos de concentración termina por contradecirse y caer en el extremo opuesto cuando accede a rendir testimonio falso ante juez para salvar a Jossette y la madre de ésta.

Se evidencia en los personajes el hecho mismo de que el hombre es capaz de acción, lo cual significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable.

Nunca hubiéramos pensado que la actitud de Lewis Brogan hacia Anne primero cálida y enamorada, se transformara después en frialdad e indiferencia. Él, del amante, se convierte en el tirano que castiga a la mujer que osó amar sin entregar toda su vida. Pero Anne como la propia Simone, asume el precio de la libertad. Incluso cuando a punto de dejarse atrapar por el gran vacío de su existencia, por el deseo de no vivir más, cuando se ve sola ya sin el amor de Brogan, y se da cuenta de que ni Robert ni Nadine la necesitan más, de que su corazón ya no late para nadie, es entonces cuando el recuerdo de la vida le revela que su esencia misma es un volver a empezar.

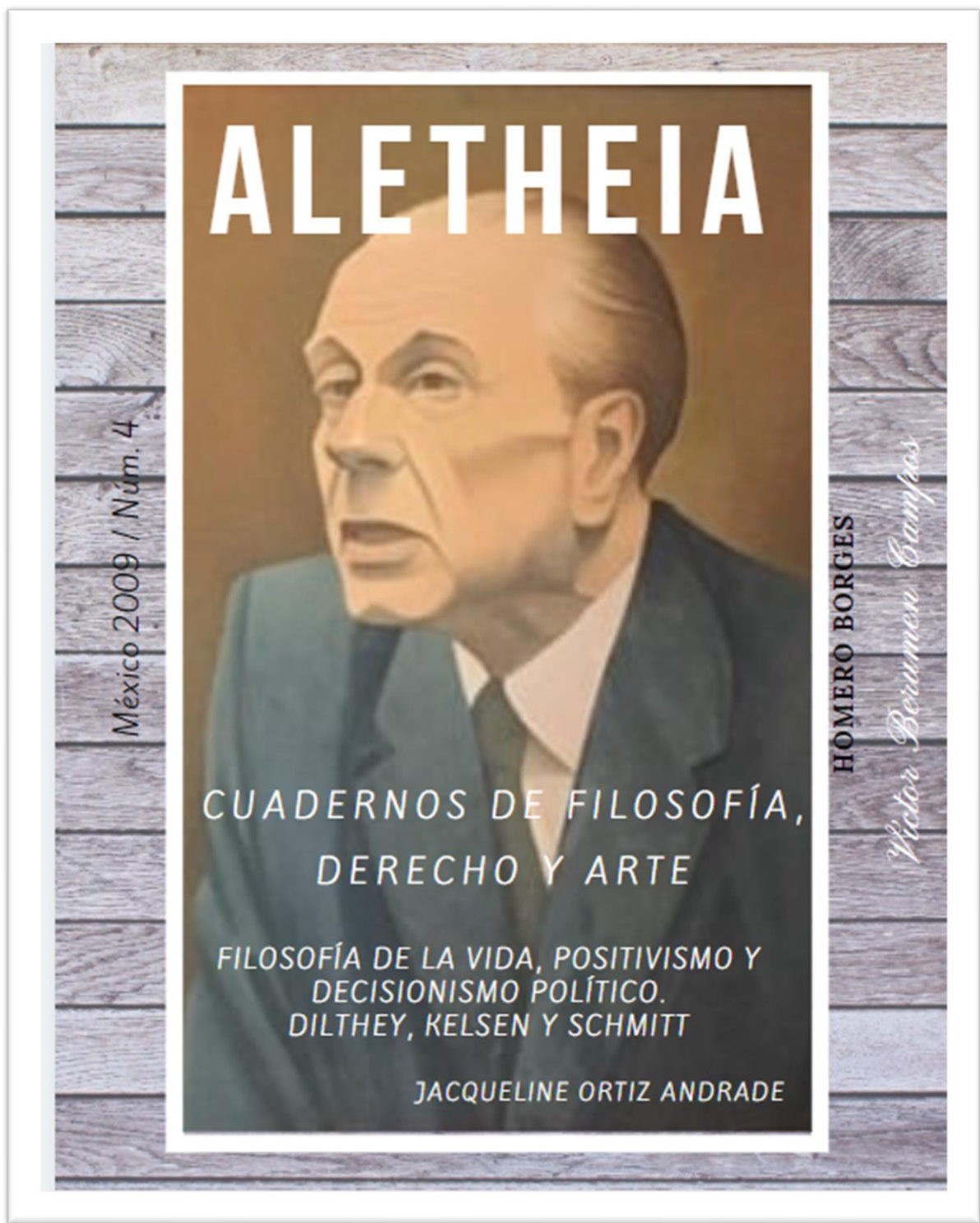
Quizás aquí, en esa recreación de la vida por la obra y en la conciencia de que en la acción responsablemente asumida está la auténtica libertad, estaría el valor y el legado de Simone de Beauvoir. En Anne, como en Simone podemos encontrar un reflejo de aquello que es inherente a la condición humana, una invitación a asir por completo la vida través de la acción y a vislumbrar la muerte como la más probable de las contingencias, como una estrella más, fija en el horizonte.

Lo verdaderamente atrayente en la autora de Los Mandarines es que, en su empeño por construir una obra literaria y filosófica, nunca olvidó la importancia de tomar la vida a plenitud. Más aún: Beauvoir logró vivir una vida que reflejaba lo más fielmente posible sus ideas y plasmó en su obra los descubrimientos que ésta la llevó a realizar; ella misma describe así al papel de la literatura: mostrar el mundo a los demás como uno lo ve, y recordarles a los hombres, como dice Hanna Arendt: “que, aunque han de morir no han nacido para eso, sino para comenzar.”

A painting depicting a woman's legs from the knees down. She is wearing a red high-heeled shoe on her right leg and a blue high-heeled shoe on her left leg. The background is a simple, abstract composition of blue and orange. On the floor to the right, there is a sliced green apple with a bite taken out of it. The overall style is reminiscent of mid-20th-century modernist art.

*"Es extraño perderse absolutamente en otro.
Pero ¡que recompensa, cuando se vuelve a
encontrar en el otro a uno mismo!"*

(Simone de Beauvoir)



HOMERO BORGES

Las escuelas no sólo han de formar a los ciudadanos para un trabajo más eficiente, sino también para un ocio más creativo

(Braudel)

Presentación

En este cuarto número, "Aletheia", como la odisea del retorno, presenta un artículo de la maestra Jaqueline Ortiz Andrade sobre la aplicación de la teoría de la "vivencia" de Dilthey, tanto a la literatura, como a la política y al derecho. Por lo que se refiere a la primera, nos ilustra con una deliciosa interpretación de un poema de Borges, uno de sus grandes amores, "El poema de los dones", a partir de la vivencia paradójica de su autor que fue nombrado bibliotecario el día que quedó ciego. Por lo que se refiere, tanto a la segunda y a la tercera, la maestra confronta la teoría pura de la política de Schmitt y la teoría pura del derecho de Kelsen, tomando como punto de partida la distinta "vivencia" del nazismo, por ambos. Aquél, ideólogo del decisionismo, hace descansar la defensa de la constitución en el Fhürer, mientras que éste, defensor de la racionalidad jurídica, apela al tribunal constitucional. La autora, saca provecho de ambos pensadores, conjugando las decisiones políticas fundamentales de la sociedad con la racionalidad jurídica y evitando tanto la arbitrariedad del alma bella popular como la enajenación de la persona jurídica abstracta. Las potencialidades de la "re-vivencia" diltheiana para la develación de la verdad jurídica quedan de manifiesto en este interesante escrito. Invitamos a los lectores a experimentar la "re-vivencia" de la "vivencia" que lo inspira.

FILOSOFÍA DE LA VIDA, POSITIVISMO Y DECISIONISMO POLÍTICO

Jacqueline Ortiz Andrade

Introducción

El siglo XIX es considerado por algunos historiadores como el siglo naturalista y por otros como el siglo de la historia y por más paradójico que parezca, así es, el siglo XIX es el siglo en que las concepciones naturalistas fueron renovadas, pero lo mismo sucedió con las concepciones históricas de épocas anteriores y muestra de ello es, quizá, la filosofía de la vida de Dilthey, quien considera que la cultura del siglo XIX puede resumirse en tres caracteres esenciales, a saber:

De acuerdo con Dilthey, el carácter más general del siglo XIX “es su sentido de realidad y su interés por el aquende”. Y es que en el siglo XIX se pensó que toda la realidad humana podía ser explicada por las ciencias naturales.

Los métodos de las ciencias naturales fueron considerados como universalmente válidos para cualquier área del conocimiento. El segundo carácter de la cultura del siglo XIX es considerar a las ciencias naturales como el arquetipo de ciencia.

Esto trajo como consecuencias (el tercer rasgo de la cultura del siglo XIX) la aplicación de las ciencias naturales a todos los problemas de la sociedad.

Dilthey, es el primero en establecer las diferencias entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza, cuya fundamentación filosófica había sido establecida por Kant.

En su obra *Introducción a las ciencias del espíritu* Dilthey, se ocupa de hacer la delimitación de las ciencias del espíritu en contraposición de las ciencias naturales.¹⁸⁶

Dilthey, se da cuenta de las excesivas pretensiones del positivismo al pretender extender al mundo del espíritu el esquema cognoscitivo del mundo natural, por lo que desde el principio intenta diferenciar las relaciones del mundo espiritual respecto de las relaciones del mundo natural.

El desarrollo de las ciencias del espíritu nos dice Dilthey, no puede equipararse con el de las ciencias naturales en razón de que obedecen a una conexión lógica diferente (ciencias naturales = nexos causal / ciencias del espíritu = nexos final).

¹⁸⁶ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Trad. Eugenio Imaz, FCE, México, 1978, p. XVII

El mundo exterior, sensible o material se explica “subsumiendo elementos para el cálculo”, en tanto que el mundo del hombre, el mundo histórico, lo comprendemos gracias al acceso directo e inmediato que tenemos de sus elementos (los individuos y sus interacciones).

1. Método vivencial de Dilthey

De acuerdo con Dilthey, existe una clara diferencia entre la relación de la inteligencia con su objeto entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. Diferencia que en buena medida se debe a que la única manera de acceder al objeto de las ciencias del espíritu, la realidad histórico-social-humana es la experiencia interna.

La realidad histórico-social-humana, se nos presenta, en lo que Dilthey llama, formas de *manifestaciones de vida*, que no son más que expresiones de algo interior (vivencias) a lo que solo puede llegarse por medio de la comprensión, interpretación o hermenéutica, que es el método específico de las ciencias del espíritu.

Las ciencias del espíritu se fundan en tres momentos del conocer: vivencia, expresión (manifestaciones de la vida) y comprensión (teoría de la concepción del mundo).

1.1. Vivencias

La vivencia es, de acuerdo con Dilthey, una experiencia vivida de algo, vivir o tener conciencia de algo, de ahí que sea siempre verdadera y cierta para la conciencia. La vivencia, de acuerdo con Dilthey, puede ser de tres tipos, a saber: cognoscitiva, volitiva y artística.

Sin embargo, dice Dilthey, no es la vivencia directa lo que constituye el objeto propio de las ciencias del espíritu, sino la vivencia a través del rodeo de la comprensión, de ahí que su método no pueda ser otro más que el interpretativo o comprensivo. Esto, sin embargo, no significa que la vivencia deje de ser considerada por Dilthey como el fundamento primero y último de estas ciencias. Es la vivencia el fundamento primero de las ciencias del espíritu, en tanto que existe una clara identificación entre el sujeto y el objeto y es también el fundamento último en razón de que la interpretación encuentra su control definitivo en la vivencia de que es expresión la manifestación de la vida y que ha de revivirse.

El hombre vive en la realidad social y en ese sentido, dice Dilthey, la puede revivir, comprender y es solo el hombre el que puede comprender al hombre, pues la realidad social está hecha con la forma de nuestro espíritu y viceversa.

En el caso de la vivencia propia contamos con una captación inmediata de ella, empero en el caso de la vivencia ajena no podemos aprenderla de manera inmediata, por ello necesitamos del rodeo de la comprensión de las manifestaciones de la vida.

Las manifestaciones de la vivencia son llevadas a la expresión que puede ser entendida mediante la comprensión.

1.2. Manifestaciones de la vida

Por manifestaciones de la vida, dice Dilthey, entendemos “cualquier fragmento del mundo sensible que haya sido producido por el hombre”, cualquier vestigio humano: un libro, una herramienta, un gesto, una acción, expresiones verbales o escritas, una pintura, etc. Las manifestaciones de vida son vivencias expresadas.

Ahora bien, dice Dilthey, dependiendo de la clase de manifestación de vida será el tipo de comprensión. Por ejemplo para comprender una manifestación de vida como el artículo de un código, es suficiente con ordenarlo dentro del sistema jurídico respectivo, pues si lo trato de comprender de manera aislada su significado muy probablemente será indeterminado, de tal suerte que necesito mirarlo como parte de un todo (del código y de todo el sistema jurídico en general) para contar con un significado más exacto.¹⁸⁷

De acuerdo con el método de interpretación jurídica por *sedes materiae* (el lugar de la materia) propuesto por Savigny, para conocer el significado de una norma hay que tomar en cuenta el cuerpo normativo en que se encuentra para hacer una especie de reconstrucción del contexto normativo de la norma que se quiere interpretar, así tenemos, que el método de interpretación por *sedes materiae*, se equipara con la interpretación elemental de Dilthey.

Si lo que se quiere es comprender una frase, un poema, el pasaje de algún libro, entonces dice Dilthey, nos encontramos con un verdadero problema de interpretación. ¿Qué quiso decir X cuando dijo lo que dijo? La respuesta solo podemos encontrarla en las circunstancias, por un lado y por otro en su carácter.

En el primer caso nos encontramos dentro de un orden conceptual y la comprensión, en ese sentido, es, como ya hemos dicho, elemental pues no necesitamos acudir a la conexión anímica viva; en el segundo caso estamos obligados a acudir a la conexión anímica, y en ese sentido la comprensión es una comprensión superior o interpretación.

¹⁸⁷ Trejo, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Cuadernos de la facultad de filosofía y letras, Universidad veracruzana, Núm. 13, México, 1962, p. 222.

La escuela de la exégesis jurídica, nos propone buscar la voluntad del legislador, para reconstruir un contexto que nos permita determinar el significado más exacto de una norma, en ese sentido, ya no es suficiente ver cuál es el lugar normativo en que se ubica la norma a interpretar, sino que hay que tratar de reconstruir cuáles fueron los motivos, que llevaron al legislador a crear dicha norma, de tal suerte que el método exegético puede equiparse, en algún sentido, a la comprensión superior de Dilthey.

Para comprender la obra (en el segundo caso), es necesario reproducir, de algún modo, su proceso de reproducción, tenemos que revivir la vivencia filosófica, poética, jurídica, etc. del autor al crearla, es decir tenemos que seguir su conexión anímica¹⁸⁸. Este revivir solo es posible en cierto grado, pues no es posible reconstruir toda la conexión anímica del autor.

Con el propósito de ser claros en la exposición pondremos como ejemplo, el “Poema de los dones” de Borges que trataremos de analizar con el método vivencial de Dilthey, como lo hemos descrito hasta aquí.

¹⁸⁸ Esta conexión anímica se da como un juego entre el sujeto y el medio.

Poema de los dones

Nadie rebaje a lágrima o reproche
esta declaración de la maestría
de Dios, que con magnífica ironía
me dio a la vez los libros y la noche.

De esta ciudad de libros hizo dueños
a unos ojos sin luz, que sólo pueden
leer en las bibliotecas de los sueños
los insensatos párrafos que cede
las albas a su afán. En vano el día
les prodiga sus libros infinitos,
arduos como los arduos manuscritos
que perecieron en Alejandría.

De hambre y de sed (narra una historia
griega)
muere un rey entre fuentes y jardines;
yo fatigo sin rumbo los confines
de esta alta y honda biblioteca ciega.

Enciclopedias, atlas, el Oriente
y el Occidente, siglos, dinastías
símbolos, cosmos y cosmogonía

brindan los muros, pero inútilmente.
Lento en mi sombra, la penumbra hueca
exploro con el báculo indeciso,
yo, que me imaginaba el Paraíso
bajo la especie de una biblioteca.
Algo, que ciertamente no se nombra
con la palabra azar, rige estas cosas;
otro ya recibió en otras borrosas
tardes los muchos libros y la sombra.

Al errar por las lentas galerías
suelo sentir con vago horror sagrado
que soy el otro, el muerto, que habrá dado
los mismos pasos en los mismos días.
¿Cuál de los dos escribe este poema
de un yo plural y de una sola sombra?
¿Qué importa la palabra que me nombra
si es indiviso y uno el anatema?
Groussac o Borges, miro este querido
mundo que se deforma y que se apaga
en una pálida ceniza vaga
que se parece al sueño y al olvido.

Jorge Luis Borges (1955)

En 1955 Borges es nombrado director de la biblioteca nacional de Buenos Aires, pero es el mismo año, en que los oftalmólogos le recomiendan dejar de leer y escribir, pues de seguir haciéndolo quedara ciego más rápidamente.

En alguna ocasión Borges dijo que él podría imaginar un mundo, sin pájaros, sin flores, sin agua, pero nunca sin libros. En 1955, Borges tuvo que renunciar a lo que,

quizá, más amo en su vida, los libros, rodeado de un mundo cuyas paredes, irónicamente, estaban construidas por libros.

Otro dato curioso, por llamarlo de alguna manera, es el hecho de que los dos directores de la biblioteca nacional, anteriores a Borges, Paul Groussac y José Mármol, también terminaron sus días en las sombras.

Sé, que, quizá, estos datos no son del todo suficientes, para poder reconstruir la vivencia de Borges al escribir este poema, sin embargo, quiero invitar al lector a que en este momento lea nuevamente el poema, pues creo, que como dice Dilthey, podrá, en algún sentido, experimentar una con-vivencia con Borges.

La comprensión, dice Dilthey, consiste en un traslado del exterior hasta el interior de donde ha surgido la vivencia. Revivir, consiste en una conexión entre el vivir propio con el vivir de otro.

Comprender, nos permite entrar en la historia de otro tiempo, en una vida diferente, en un país lejano, en el alma de otro hombre, en ese sentido el comprender puede ser visto como una co-participación vital o una con-vivencia.

Toda la concepción de la vida, en Dilthey, es netamente historicista, pues considera que la vida es un devenir que transcurre en la historia y que forma la historia.

El hombre, dice Dilthey, forma parte de la naturaleza, pero es esencialmente historia porque su vida entera es una realidad histórica, en ese sentido, dice, la historia es la vida concebida desde el punto de vista del todo de la humanidad; por lo tanto, la vida siempre ha de concebirse históricamente.

Puesto que el hombre es una esencia histórica, la totalidad del hombre será conocida solamente en la historia, en la experiencia del desarrollo humano a través de los siglos. El hombre se conoce solo en la historia y mediante la introspección. "El hombre es lo que la historia dice que es".

1.3. Teoría de la concepción del mundo

La historia es indispensable para el conocimiento del hombre, en tanto que es la memoria de la humanidad. En la historia, dice Dilthey, todo es comprensible; así como las palabras de un texto, también la vida y la historia tienen un sentido.¹⁸⁹

En ese sentido, dice Gadamer, para Dilthey, la hermenéutica, no es un instrumento, sino que es el medio universal de la conciencia histórica, para la cual no hay otro

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 296.

conocimiento de la verdad que el de comprender la expresión de la vida. Dilthey, mira en algún sentido, el mundo –histórico- como un texto al que hay que descifrar.

El modelo hermenéutico de Dilthey dice Gadamer, concibe al espíritu pasado como presente y al extraño como familiar a través del método de la revivencia.

El mundo –histórico, de acuerdo con Dilthey, se construye mediante el recíproco condicionarse de las vivencias, que originan conexiones estructurales que engendran valores y realizan fines.

Estas estructuras, dice Dilthey, tiene entre otras, la característica de tener en sí su propio centro, es decir, cada sistema cultural tiene su punto central en sí, esto hace que dichos sistemas sea horizontes cerrados, de tal suerte que los individuos que viven en una determinada época, comparten una concepción de la realidad, es decir, comparte una manera de sentir, de entender y obrar.¹⁹⁰

De tal suerte que cada época debe ser comprendida desde sí misma y no medirla con el patrón de un presente extraño.

Ahora, estas formaciones históricas o épocas son, entonces, transitorias, finitas, aunque siempre implican una referencia a la época anterior que las ha originado y éstas a su vez engendran a las siguientes.

De tal suerte que por un lado tenemos que los sistemas culturales solo son válidos para cada época, pues los valores culturales, morales, sociales no son fijos sino que varían con los cambios de la vida y, por el otro, nos encontramos un progreso infinito, indefinido, de la humanidad.

Esto significa que no existe una sola manera de conocer el mundo, sino que por el contrario existen muy diversas y variadas formas de percibirlo, que van a surgir de la variedad de experiencia individuales (vivencias). Experiencias que son expresadas en manifestaciones de la vida que al ser interpretadas o comprendidas tienen como resultado las diversas concepciones del mundo que tratan de interpretar las experiencias cambiantes de la vida reteniéndolas como recuerdo, elevando su contenido a la conciencia y enlazando dichas experiencias singulares en una experiencia general acerca de la vida.

Así tenemos, entonces que las ciencias particulares del espíritu se ocupan de conocer, de analizar, de desenvolver las relaciones generales que se dan en los sistemas culturales y en las organizaciones externas de la sociedad, en una cierta

¹⁹⁰ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, op. cit., nota 5, p.292.

época y la religión, el arte y la filosofía tratan de interpretar las manifestaciones de la vida, para tratar de comprender la acumulación cultural de la humanidad.

La concepción religiosa del mundo, dice Dilthey, tiene como característica específica la relación del hombre con una voluntad invisible y actuante. Nace con la caza y del trato del hombre primitivo con las fuerzas indomables del mundo.¹⁹¹

Es, en algún sentido, la etapa primitiva de la concepción del mundo, aunque en otro sentido representa la preparación de la concepción filosófica.

Trata de resolver el enigma de la vida (muerte). La religión nace por la conciencia de la finitud. Ante la muerte se crean representaciones fantásticas que procuran hacerla comprensible. El culto a los antepasados, a los muertos engendran las representaciones fundamentales de la fe religiosa.

Como hemos dicho, anteriormente, las vivencias pueden ser, de acuerdo con Dilthey, de tres tipos: volitiva, artística y cognitiva.

La vivencia volitiva se expresa mediante manifestaciones de vida en las que se exponen sentimientos (piedad, caridad, bondad, etc.). Manifestaciones que, al ser interpretadas, (comprendidas) dan lugar a la concepción religiosa del mundo.

Por otro lado, tenemos la concepción artística del mundo, que en un principio se encuentra íntimamente ligada con la religión, pero poco a poco va cobrando autonomía.

Es una concepción del mundo en la que se pretende realizar valores vitales. Muestra las posibilidades infinitas de ver la vida, de comprenderla y de conformarla creadoramente.

Expresan un suceso de manera imaginativa y metafórica. Se ocupa de la manera en que los hombres le damos significado y sentido a la vida. De esta concepción del mundo recibe su alimento la filosofía.

La vivencia artística se expresa mediante manifestaciones imaginativas del mundo (poemas, pinturas, metáforas, etc.). Manifestaciones que al ser interpretadas o comprendidas dan lugar a la concepción artística del mundo.

Por último, la concepción filosófica del mundo¹⁹² consiste en una visión universalizadora y conceptual del mundo.

¹⁹¹ Dilthey, Wilhelm, *Teoría de la concepción del mundo*, op. cit., nota 1, pp. 120-123.

¹⁹² *Ibidem*, pp. 176-182.

La vida como tal se da en la vida artística y religiosa, la filosofía hace consciente las vivencias, ayuda a comprenderlas. En ese sentido la filosofía analiza, conceptualiza, ayuda a comprender la vida, pero no la produce.

“Por ello cuando existe una crisis filosófica, es el arte el que se sumerge en la vida y la hace renacer”.

La filosofía, sin embargo, posee una superioridad formal en razón de su sistema conceptual, objetivo y universal. Estudia al hombre y quiere que este se conozca a sí mismo por medio de sus manifestaciones de vida, que son las huellas que deja en el mundo. Pero como solo podemos conocer y conocernos históricamente, el filósofo debe tener una conciencia histórica que vea todos los fenómenos del mundo como objetos en los que el hombre se conoce más profundamente a sí mismo.

La vivencia cognoscitiva se refleja en manifestaciones conceptuales de vida (teoría, etc.), que al ser interpretadas o comprendidas constituyen la concepción filosófica del mundo.

Ahora bien, si como, dice Dilthey, la filosofía es la hermenéutica de la vida y la vida no es más que su propia historia, la filosofía no es más que la hermenéutica de la historia.

Antes de pasar al siguiente inciso haremos un esquema del método vivencial de Dilthey, aquí expuesto.

CUADRO DEL MÉTODO VIVENCIAL

VIVENCIAS		EXPRESIÓN		COMPRENSIÓN
	(Manifestación de la vida)		(Concepciones del mundo)	
Volitiva	→	Sentimiento	→	Concepción religiosa del mundo
Artística	→	Imaginación	→	Concepción artística del mundo
Cognitiva	→	Conceptos	→	Concepción filosófica del mundo

Realidad histórico-social

Los individuos, dice Dilthey, se presentan desde el primer momento trabados en la conexión de la realidad social.

Lo primero con lo que se encuentran las ciencias del espíritu es con un hombre inserto en un mundo de relaciones sociales.

El hombre individual, como ser aislado, dice Dilthey, es una abstracción. El individuo se encuentra trabado en la conexión social. El parentesco, la convivencia local, la división-cooperación del trabajo, las relaciones de poder, etc., hacen del individuo un miembro de la sociedad.

La sociedad, de acuerdo con Dilthey, se compone por lo menos de tres elementos, a saber: unidades psicofísicas (individuos); sistemas culturales y; sistemas de organización exterior de la sociedad.¹⁹³

En razón de la enorme abundancia de su objeto las ciencias particulares del espíritu destacan un contenido parcial de la realidad histórico-social. Si la sociedad se compone de tres elementos, dice Dilthey, existen entonces, fundamentalmente tres tipos de ciencias particulares del espíritu: ciencias acerca del individuo; ciencias acerca de los sistemas culturales y ciencias que estudian la organización externa de la sociedad.

2.1. Individuo

El individuo es el elemento que compone la sociedad y la historia, las ciencias que estudian al individuo constituyen, de acuerdo con Dilthey, el grupo más fundamental de las ciencias del espíritu. Estas ciencias, dice Dilthey, son la psicología y la antropología. Dilthey se ocupa en mayor medida de la psicología.

La psicología tendrá que iluminar las características generales que los individuos desarrollan en sus interacciones sociales, sumergiéndose en la vida íntima y deberá comprenderlas en su dimensión estructural.

Las dificultades de conocer a un individuo se aumentan por la gran diversidad y singularidad de individuos que actúan de manera conjunta en la sociedad.

¹⁹³ Ímaz Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, op. cit., nota 3 p. 91.

2.2. Sistemas culturales¹⁹⁴

Existen, en primer lugar, una serie de fuerzas unificadoras de tipo natural (nexo natural) que de alguna u otra manera originan las interacciones humanas, tales como: la comunidad de sangre, las características raciales comunes, el común asentamiento geográfico, de este tipo de interacciones humanas surgen los sistemas culturales fundamentales, que están basados, de acuerdo con Dilthey, en sentimientos naturales del hombre; en segundo lugar, fuerzas unificadoras espirituales, tales como los juicios de valor, reglas, idioma, costumbres, transmitidas generacionalmente, dando lugar a los sistemas culturales de medios, a través de los cuales se transmiten los valores y los fines que surgen de los sistemas culturales fundamentales.¹⁹⁵

Estas fuerzas naturales y espirituales, dice Dilthey, se encuentran en una especie de interpenetración y co-determinación a tal punto que los cambios espirituales pareciera que van de la mano de los corporales, esto tiene como resultado la consumación de grupos homogéneos de interacción, en los que los individuos coordinan su acción social bajo un fin, de tal suerte que existe entre ellos una conexión de fin o nexo final.

Cuando esta conexión de fin, que se supone consciente para los miembros de una sociedad, pasa de ser subjetiva a ser intersubjetiva o supraindividual, es decir, compartida y comunicada, esa conexión de fin pasa a ser un sistema cultural.

Los sistemas culturales son formas de interacción en las que los individuos incorporan su actividad de manera espontánea e independiente. De tal suerte que para que existan estos sistemas se necesitaría que cada individuo abandonara sus intereses particulares y coordinara su acción con otros bajo un mismo fin y los intereses de todos fueran satisfechos. Sin embargo, dice Dilthey, esto no siempre es posible, hay ocasiones en que se hace necesario el uso de un poder externo, coactivo y vinculatorio para salvaguardar el sentido de la comunidad.

Dando lugar, con esto, a los *sistemas de la organización exterior de la sociedad*, como las asociaciones, que encuentran su apoyo en la organización exterior del estado y en el derecho.

Algunas de las ciencias que estudian los sistemas culturales son, de acuerdo con Dilthey, la ética, que estudia el sistema cultural de la moral, la estética que estudia el sistema del arte y la pedagogía que estudia el sistema cultural de la educación.

¹⁹⁴ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, op. cit., nota 2, pp. 51-54.

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 56-58.

2.3. Sistemas de organización externa de la sociedad

Estos sistemas de la organización externa de la sociedad o nexo final externo coordinan la acción social bajo las condiciones supremas del derecho y del estado.

El derecho es para Dilthey, un instrumento mediante el cual los sistemas culturales y la organización externa de la sociedad (asociaciones) se relacionan.

Las más de las veces, dice Dilthey, los sistemas culturales llegan a formar organizaciones en las que esos sistemas apoyan sus actividades y sus fines y con ayuda de las cuales los individuos cumplen tales fines por el camino que les marca el derecho.

Esto es, los sistemas culturales o de nexo final dan nacimiento a las asociaciones y éstas fungen como medio coactivo que somete a los individuos para cumplir ese nexo final; dicha convivencia se realiza mediante el derecho.¹⁹⁶

El nexo jurídico hace convivir la acción libre de los individuos mediante su regulación y es que los sistemas culturales, dice Dilthey, buscan puntos de apoyo para el fomento y protección de sus fines. Y el derecho es uno de esos puntos.

El nexo jurídico tiene como propósito una vinculación externa de las voluntades en un orden firme y de validez general, mediante la cual se determinan las esferas del poder de los individuos en sus relaciones recíprocas.

La conexión que representa el derecho es correlativa a la organización externa de la sociedad, es decir que uno tiene al otro como condición de su existencia. De tal suerte que toda organización externa de la sociedad debe ser construida mediante conceptos jurídicos.

El derecho, para Dilthey, se presenta en la forma de imperativos tras los cuales hay una voluntad que pretende hacerlos efectivos. Esa voluntad es total, es una voluntad unitaria de una totalidad y encuentra su sede en la organización externa de la sociedad.

Las ciencias que estudian los sistemas de organización externa de la sociedad son la jurisprudencia y la ciencia política.

Los sistemas culturales en tanto, que son creados por los individuos, en ellos se encuentran conviviendo recíprocamente los tres tipos de vivencias y en tanto, que los sistemas de organización externa de la sociedad se encuentran enraizados en esos sistemas culturales, también en ellos se encuentran estas vivencias.

¹⁹⁶ *Ibidem*, pp. 61-64.

En el caso del derecho, por ejemplo, podemos decir que la norma jurídica entendida como el sentido de un acto de voluntad (Kelsen), es la expresión de una vivencia volitiva, eso, por un lado. Por otra parte, la argumentación jurídica, puede ser vista, en algunos casos, como la expresión de una vivencia artística y, por último, la ciencia del derecho es, claramente, la expresión de vivencias cognitivas.

En el caso de la teoría política, también es posible encontrar los tipos de vivencias, por ejemplo, la decisión política de la que habla Schmitt puede ser interpretada como la expresión de una vivencia volitiva, la concepción teológica de la política que nos ofrece este mismo autor es la expresión de una vivencia artística y, por último, su teoría política, es claramente la expresión de vivencias cognitivas.

Antes de pasar al siguiente inciso haremos un cuadro de la realidad histórico-social, como la hemos expuesto.

CUADRO DE LA REALIDAD HISTÓRICO-SOCIAL

SOCIEDAD	CIENCIAS PARTICULARES DEL ESPÍRITU
INDIVIDUO	Acerca del individuo: psicología y antropología
SISTEMAS	Acerca de los sistemas culturales: estética y pedagogía
ORGANIZACIÓN EXTERNA DE LA SOCIEDAD	Que estudian las organizaciones externas de la sociedad: jurisprudencia y ciencia política

3. Kelsen y Schmitt

Teniendo como telón de fondo la teoría del Dilthey, descrita someramente con anterioridad, a continuación, haremos una comparación de la teoría de Schmitt con la de Kelsen, haciendo un análisis comparativo entre los conceptos afines u opuestos de la filosofía de la vida, el positivismo jurídico y el decisionismo político.

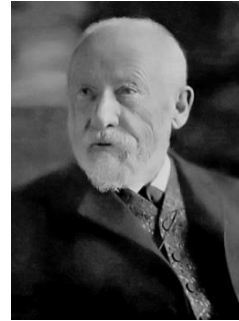
Carl Schmitt



Hans Kelsen



Wilhelm Dilthey



3.1 Jurisprudencia y ciencia política como exterioridad social

Siguiendo a Dilthey, hemos dicho, que la sociedad se encuentra integrada por individuos, sistemas culturales y sistemas de organización externa de la sociedad.

Los sistemas culturales están basados en relaciones recíprocas, de solidaridad tales como las relaciones de parentesco, en ese sentido, dice Dilthey, estos sistemas culturales son producto de interacciones espontáneas entre los individuos.

Los sistemas de organización externa, por su parte, son asociaciones que los individuos se han dado, que han creado intencionalmente, en los que las relaciones que los originan están basadas primordialmente en la dependencia (relaciones de poder) y en la propiedad (relaciones contractuales).

Los sistemas culturales y los sistemas de organización externa de la sociedad, dice Dilthey, no se encuentran aislados, separados los unos de los otros, sino que por el contrario existe entre ellos una relación recíproca que se lleva a cabo a través del derecho, en ese sentido, aunque el derecho es correlativo a las organizaciones externas de la sociedad, también posibilita, en cierta grado, la convivencia social, de ahí, que sirva como una especie de nexo entre los diferentes sistemas de la sociedad.

Así tenemos que el derecho funciona como un lazo entre los sistemas culturales y los sistemas de organización externa de la sociedad, es decir, como una especie de sistema intermedio. Sin embargo, el derecho se orienta claramente hacia una organización externa de las voluntades de los individuos, tan es así, que toda organización externa es constituida en términos jurídicos. Términos jurídicos, que expresan muy bien las relaciones de propiedad en las que están basados dichas organizaciones.

Bajo este orden de ideas, aunque el derecho sea un vínculo entre los sistemas sociales, puede ubicarse como un sistema de organización externa de la sociedad.

Los sistemas de organización externa no solo están basados en las relaciones de propiedad sino también, en relaciones de dependencia, que se ven actualizadas en las diferentes instituciones políticas de la sociedad, cuya máxima expresión es el estado.

El estado de acuerdo con Dilthey crea el derecho y determina las esferas de poder de los individuos en sus relaciones recíprocas. Las relaciones de dependencia, lo mismo, que las relaciones de propiedad reflejan dos tipos de interacciones externas entre los individuos. Externas en el sentido de que son relaciones basadas en el interés, en la individualidad, en las que las actuaciones de los hombres se entretajan de una manera artificial, y no espontánea e independiente como sucede en los sistemas culturales.

En ese sentido, la jurisprudencia (como ciencia del derecho) y la ciencia política pueden ser vistas como dos ciencias que estudian la exterioridad de la sociedad.

3.2. Teoría pura del derecho y teoría pura de la política

La teoría del derecho dice Kelsen, debe ser una teoría sobre el derecho positivo, que se ocupe única y exclusivamente de estudiar el derecho excluyendo, todo aquello que no forma parte del fenómeno jurídico, liberándolo de cualquier elemento extraño, externo a él.¹⁹⁷

Esta idea kelseniana de la pureza metódica, se refuerza con la cadena de validez y los criterios de identidad y pertenencia que veremos a continuación.

Uno de los argumentos más fuertes para considerar que el derecho constituye un sistema es la llamada cadena de validez. Una cadena de validez será el conjunto de todas aquellas normas que se encuentran condicionadas por normas que las preceden.

Kelsen considera que una norma es válida en tanto que ha sido creada conforme a lo establecido por otra norma, que a su vez ha sido creada de acuerdo a lo dispuesto por una tercera norma, la cual, ha sido creada en cumplimiento de otra norma, la que a su vez, ha sido creada[...]y así sucesivamente, hasta llegar a una norma básica. Es decir, qué si un conjunto de normas constituye un sistema, es porque la validez de sus

¹⁹⁷ Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, trad. Roberto Vernengo, segunda edición, décimo segunda reimpresión, Porrúa, México, 2002, p. 15.

normas descansa, en última instancia, en una norma común a esa pluralidad de normas.¹⁹⁸

Si una norma vale en la medida en que ha sido creada en cumplimiento de otra, esta última constituye el fundamento inmediato de validez de la primera norma. La relación entre estas dos normas, de acuerdo con Kelsen, es una relación de supra y subordinación. La norma que regula la creación de otra norma es una norma superior en relación con la norma que es creada (norma inferior).¹⁹⁹

Por tanto, las normas que conforman el sistema jurídico, no se encuentran en el mismo nivel, sino que, por el contrario, se encuentran en diferentes niveles. Niveles superpuestos, lo cual significa que la estructura del sistema jurídico es una estructura jerárquica.²⁰⁰

Estructura que se compone de tres niveles o tres tipos de normas. En el primer nivel, se encuentra la norma fundamental o constitución; en el segundo nivel, se encuentran las normas generales y; por último, en el tercer nivel, se encuentran las normas particulares,

En ese sentido, las normas generales son superiores respecto de las normas inferiores, pero son inferiores, respecto de la constitución, pues ésta establece los procedimientos y contenidos de dichas normas. Por tanto, la constitución es la norma superior de todo el sistema, pues establece los procedimientos y contenidos de todas las demás normas del sistema.

La norma fundante, dice Kelsen, es una regla conforme con la cual se crean las normas jurídicas. La norma hipotética fundamental autoriza la creación de normas jurídicas, por lo que, para poder atribuir a determinados hechos la calidad de hechos creadores de normas jurídica válidas, es necesario suponer la existencia de una norma hipotética fundamental. Si partimos de la idea de que la norma fundamental es válida, resulta que el sistema jurídico que deriva de ella será válido también.

Así tenemos que la estructura del sistema jurídico puede ser vista como una especie de pirámide normativa, por la que hay que descender desde la constitución hasta las normas particulares (y actos de ejecución) para determinar la validez de una norma jurídica.

198 Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, trad. de Moisés Nilve, México, Peña Hermanos, 2001, p. 161.

199 Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, segunda edición, trad. de Roberto J. Vernengo, México, Porrúa, 2002, p. 232.

200 *Idem*, p, 176. "Un orden jurídico no es un sistema de normas yuxtapuestas y coordinadas. Hay una estructura jerárquica y sus normas se distribuyen en diversos estratos superpuestos."

Si un jurista quiere saber si una norma forma parte o no del sistema jurídico, tiene que bajar por la “pirámide jurídica” desde la constitución, pasando por las normas generales y las normas particulares, empero tratándose de revisión de actos de ejecución, por el contrario, tendrá que subir, hasta la norma fundamental, para comprobar que dichos actos hayan sido creados siguiendo lo que establece la constitución, las normas generales y las normas particulares. Con base en esta idea de la cadena de validez se va a construir el sentido del sistema jurídico que es lo que se conoce en la teoría del derecho como criterio de identidad.

De acuerdo con Kelsen no es posible comprender la naturaleza del derecho si nos ocupamos de una norma aislada, y es que los elementos del sistema jurídico (normas) se encuentran tan ligados que para que el sistema jurídico opere es necesario que los actos de creación se realicen con base en un cierto orden, que va de las normas jurídicas condicionantes a las normas jurídicas condicionadas, relación sin la que no es posible la creación del sistema jurídico.

Las normas alcanzan su sentido normativo, dentro del sistema jurídico, cuando determinan a las normas que les siguen y se conforman con las normas que las condicionan, así mismo hemos dicho que una pluralidad de normas, constituyen, de acuerdo con Kelsen, un sistema normativo, en la medida que comparte una norma en común.

Por otra parte, nos dice Tamayo, si observamos con cuidado el sistema jurídico (especialmente la cadena de validez) es posible darnos cuenta que el sistema jurídico necesita para funcionar, normas que establezcan las reglas de formación de las normas y que faculten a un órgano del sistema para crear dichas normas.²⁰¹

De acuerdo con esto, el criterio de identidad del sistema jurídico podría formularse de la siguiente manera: una comunicación forma parte del sistema jurídico, siempre y cuando haya sido creada, primero; siguiendo, directa o indirectamente, lo dispuesto por una norma que forma parte del sistema jurídico y que además es común a todas las normas del sistema y, segundo; que haya sido creada por el órgano facultado para ello.

Este facultamiento se da, por supuesto mediante una norma que forma parte del sistema jurídico, en tanto que ha sido creada conforme a la cadena de validez del propio sistema jurídico.

Entonces cuando un jurista quiere saber si una norma es jurídica o no, lo que tiene que hacer es mirar si esa norma es constitucional o no y si ha sido creada por el órgano facultado para ello.

²⁰¹ *Ibidem*, p.208-210.

El sistema jurídico en razón de su pureza construye sus normas jurídicas a partir de sus propias normas y sus operaciones, procesos e identidad descansan en esas mismas normas.

Aunque Schmitt, no lo diga en esos términos, parece que la teoría política que nos propone es una teoría pura de la política, en el mismo sentido en que Kelsen nos propone una teoría pura del derecho.

Lo político, dice Schmitt, como muchas otras áreas del pensamiento, tiene una distinción, un criterio específico y propio.

Así como en la moral podemos hablar de lo bueno-malo, en la estética de lo bello-lo feo, en lo político hablamos de amigo-enemigo.²⁰²

Este criterio, dice Schmitt, existe (teórica y prácticamente) independientemente de las distinciones morales, estéticas, económica, etcétera, que puedan existir, pues enemigo no es aquél que es malo moralmente, o que es nuestro competidor económicamente, enemigo es el otro, el que pone en peligro, el que niega nuestro propio modo de vida, es decir aquél, que niega los sistemas culturales de una sociedad.²⁰³

Esta dicotomía amigo-enemigo, dice Schmitt, no debe ser mezclada y debilitada con concepciones morales, estéticas, o de cualquier otro tipo, sino que por el contrario debe ser entendida en su significado existencial y concreto.

Es muy común, dice Schmitt, mezclar esta distinción con expresiones de sentimiento o de carácter privado. Sin embargo, hay que recordar que enemigo en términos de teoría política es el enemigo público. Enemigo público es aquel grupo de individuos que se contrapone –o que al menos exista la posibilidad real de esa contraposición- a otro grupo de individuos.

En ese sentido, dice Schmitt, el enemigo es el hostil. La hostilidad, en tanto negación del otro, genera la lucha. La lucha no significa simplemente competencia, sino la eliminación física del enemigo.

La posibilidad real de la lucha, dice Schmitt, es lo que nos permite hablar de lo político y por tanto de la distinción amigo-enemigo. Esta lucha puede darse entre dos pueblos o bien al interior de un pueblo, en el primer caso sería una guerra y en el segundo una revolución civil.²⁰⁴

²⁰² Schmitt, Carl, *Teólogo de la política*, Trad. Héctor Orestes Aguilar, FCE, México, 2004, pp. 177 y 178.

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ *Ibidem*, pp. 182 y 183.

Esto, sin embargo, no significa que un pueblo deba tener uno o varios enemigos eternamente, pues la neutralidad, dice Schmitt, es también, una elección política válida. Empero, la neutralidad, como todo concepto político está sujeto a la posibilidad del reagrupamiento amigo-enemigo, y es que, lo político solo puede entenderse mediante la distinción amigo-enemigo o en su caso mediante la posibilidad de su actualización o reagrupamiento, como le llama Schmitt.

Todo concepto político, de acuerdo con Schmitt, está relacionado, influenciado, aunque potencialmente por la distinción amigo-enemigo. Lo político, nos sigue diciendo Schmitt, puede obtener su fuerza de (los diferentes sistemas sociales) choques religiosos, culturales, morales, económicos, etcétera que al momento de actualizar la distinción amigo-enemigo se olvidan de sus causas religiosas, culturales, económicas, y se someten a las (reglas) condiciones y consecuencias del sistema político.

Lo político, ha dicho Schmitt, no debe ser mezclado y debilitado con concepciones morales, económicas, estéticas, o de cualquier otro tipo, en ese sentido, lo político, igual que lo jurídico para Kelsen, debe ser estudiado de una manera aislada, alejada de todo aquello que pudiera ensuciarlo.

Tanto el derecho como la política, tal y como los describen Kelsen y Schmitt, reflejan dos maneras externas de relaciones humanas. Sin embargo, de acuerdo con Dilthey, los sistemas de organización no se encuentran aislados de los sistemas culturales y aunque Kelsen y Schmitt no ignoran las relaciones que puede tener el derecho, en el caso del primero, y la política, en el caso del segundo, ambos tratan de estudiar a estos dos sistemas de organización externa, derecho y política, de una manera aislada de los demás sistemas sociales, haciendo de ellos dos sistemas sociales no solo externos sino abstractos. Abstracción que podría ser superada mediante la unión de ambos. Tarea, sin embargo, que no vamos a realizar en este pequeño trabajo pero que bien puede ser motivo de próximos proyectos.

No cabe duda que Kelsen y Schmitt son dos de los más destacados intelectuales del siglo XX y sus teorías han tenido y tienen una enorme influencia hasta nuestros días que, aunque parece que coinciden en la idea de la pureza, Kelsen en el derecho y Schmitt en la política, han tenido varios debates teóricos durante su vida, pero solo uno directamente: la polémica sobre el guardián de la constitución.

3.3. Debate sobre el guardián de la constitución

De acuerdo con Schmitt, la mejor manera de construir un concepto positivo de constitución es partiendo de la distinción entre constitución y ley constitucional, pues de acuerdo con este autor, ésta es la distinción primordial para toda teoría constitucional.

La constitución en sentido positivo, dice Schmitt, consiste en la decisión sobre la forma y el modo de unidad política de una sociedad, en ese sentido, la constitución es la normativización de una decisión política. Decisión política que como tal es tomada por el titular del poder constituyente, que puede ser individual (decisión unilateral del sujeto que está en el poder) o de varios individuos que se encuentran en el poder (decisión plurilateral).²⁰⁵

Las leyes constitucionales, de acuerdo con Schmitt, presuponen la constitución y valen en razón de ella. Toda ley constitucional, en tanto ley, necesita para su validez en última instancia de la decisión política normativizada en la constitución.²⁰⁶

Ahora bien, las decisiones que se normativizan en la constitución no son cualquier tipo de decisiones políticas sino que son decisiones fundamentales, en tanto que se refieren a la manera en que está organizada políticamente la sociedad, como por ejemplo en democracia, república, monarquía, comunidad etcétera.

Estas decisiones políticas fundamentales, dice Schmitt, no pueden ser eliminadas o reformadas por el parlamento en razón de su importancia.

Las leyes constitucionales, por su parte, pueden suspenderse en el estado de excepción e incluso violarse por las medidas que se pudieran llegar a tomar durante éste, lo cual no atenta de ninguna manera con la decisión política fundamental, sino que, por el contrario, el estado de excepción puede ser utilizado como un instrumento para consérvala y defenderla.

La constitución es la “forma sustancial de la política” en tanto que la ley constitucional es “la realización normativa” de ésta.

La defensa de la constitución, de acuerdo con Schmitt, debe estar a cargo de un “poder neutral, mediador, regulador y tutelar” que no es otro, más que el soberano, el presidente del Reich.

Schmitt, fundamenta esta idea desde tres puntos de vista. Desde el punto de vista legal, se apoya en la interpretación de la segunda parte del artículo 48 de la constitución de Weimar, que, de acuerdo con Schmitt, autoriza al presidente del Reich para suspender la ley constitucional para defender la constitución e instaurar una dictadura comisaria.²⁰⁷

Desde un punto de vista histórico, se apoya en la situación del parlamento de Weimar que frente a la lucha entre los diferentes grupos contrapuestos de la sociedad no fue

²⁰⁵ *Ibidem*, pp.46 y 47.

²⁰⁶ *Idem*.

²⁰⁷ *Ibidem*, pp. 196 y 203.

capaz de tomar una decisión política para proteger y conservar la unidad de Alemania.²⁰⁸

Por último, desde un punto de vista doctrinario se apoya en la doctrina de Benjamín Constant sobre la teoría del monarca como poder neutral, intermedio y regulador en la que, de acuerdo con Schmitt, puede encontrarse la distinción entre *autoritas* y *potestas* que fundamenta el principio de “el monarca reina, pero no gobierna”.

Por otro lado, Kelsen parte de la idea de que la constitución es el fundamento del estado, pero distingue entre constitución en sentido lógico jurídico o norma fundante y constitución en sentido jurídico positivo.

La norma fundante, como ya hemos dicho, constituye el fundamento último del sistema jurídico, pues de acuerdo con Kelsen, concede a un hecho fundamental como lo es la primera constitución (constitución en sentido jurídico-positivo) la cualidad de poder crear normas jurídicas, lo que significa que para poder atribuir a determinados hechos la cualidad de hechos creadores de normas jurídicas válidas, es necesario suponer la existencia de una norma fundamental.²⁰⁹

En ese sentido tenemos que, así como las leyes constitucionales de la que habla Schmitt para ser válidas deben presuponer la constitución en sentido de una decisión política, la constitución en sentido jurídico-positivo de la que habla Kelsen también necesita presupone la existencia de una norma fundamental o constitución en sentido lógico jurídico.

Aunque parece que Kelsen y Schmitt podrían coincidir, en cierto grado, en algunas de las puntualizaciones que cada uno hace con relación a la idea de constitución; en cuanto a la idea de quién debe ser el guardián de la constitución se encuentran no solo alejados uno del otro sino incluso, podría decirse, contrapuestos, quizá, en razón de que, para Schmitt, la constitución consiste en una decisión política y en ese sentido es la expresión de una vivencia volitiva (Dilthey), de ahí que para él, como ya hemos dicho, la protección de la constitución esté en manos del presidente del Reich, dependiendo, en alguna medida, de su voluntad.

Para Kelsen, en cambio, la constitución como norma fundante, tiene un contenido lógico-jurídico y en ese sentido puede ser vista como la expresión de una vivencia cognoscitiva, según Dilthey, lo que probablemente sea la razón de que, como veremos, para este autor, la protección y control de la constitución deba estar en manos de un órgano jurisdiccional.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 213.

²⁰⁹ Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, op. cit., nota 30, pp.48, 62 y 63.

De acuerdo con Kelsen, el órgano encargado de la protección de la constitución no es ni el parlamento ni el gobierno, sino un poder distinto e independiente de estos, pues gobierno y parlamento son, de acuerdo con Kelsen, los primeros sujetos a los que hay que controlar por medio del derecho.²¹⁰

Kelsen va a poner en manos de un tribunal la defensa y control de la constitución. El tribunal constitucional, de acuerdo con Kelsen, emitirá sentencia que podrá anular de manera general cualquier acto inconstitucional, incluidas las leyes promulgadas por el parlamento, ya que este, se supone, está subordinado a la constitución.²¹¹

La relevancia política, de los tribunales constitucionales es que deben ayudar a garantizar la paz política en una sociedad, pues son el instrumento que debe servir para alcanzar la democracia en un estado, cuya esencia es el compromiso de intereses que consiste en posponer lo que separa a los diferentes grupos de la sociedad y favorecer lo que los une.

Schmitt, por su parte, mira a la democracia como sinónimo de liberalismo y al liberalismo como una limitante, e incluso como una negación, para el estado, en razón de su principio rector de la libertad individual.

En una sociedad organizada democráticamente, dice Schmitt, todos los asuntos se convierten en estatales y por tanto en políticos y públicos, sin embargo, el liberalismo contrapone al estado con la sociedad, que representa la esfera privada, lo cual es, de acuerdo con Schmitt, una contradicción, pues el estado neutral del siglo XIX ha desaparecido.

El estado actualmente interviene en todos los asuntos sociales de tal manera que se convierte o se está convirtiendo en un “auto-organización de la sociedad”, en la que todos los problemas son estatales (no hay problemas individuales).

Esto trae como consecuencia que el parlamento sea incapaz de proteger la constitución en razón de los choques entre los diferentes grupos sociales, que utilizan el parlamento como escenario de lucha, de tal suerte, que éste ya no puede garantizar la unidad social, acarreando con ello un estado pluralista, de grupos heterogéneos que ya no le son fieles al estado sino a la organización a la que pertenecen debilitándose con ello la unidad estatal. De ahí que Kelsen pretenda que sea el tribunal constitucional el guardián de la constitución, mientras que, para Schmitt el “nuevo” guardián de la constitución deba ser el presidente del Reich, en tanto, poder neutral del estado.

210 Herrera Carlos Miguel, “La polémica Schmitt-Kelsen el guardián de la constitución”, *op. cit.*, nota 44, p. 205.

211 *Ibidem*, p. 206.

La historia de Alemania y Austria parece dar la razón a Kelsen respecto de Schmitt puesto que, mientras el tribunal constitucional austriaco precedido por Kelsen, jugó un papel muy importante como protector de la constitución austriaca; en el caso de Alemania, el presidente del Reich, (Hindenburg) fue impotente para defender la constitución de los ataques del partido nazi que hizo de la constitución de Weimar una apariencia de constitución.

Esto, sin embargo, no significa que la propuesta kelseniana pueda ser igualmente eficaz en cualquier sociedad puesto que, siguiendo a Dilthey, la constitución puede ser entendida como el medio para lograr los fines generados por los sistemas culturales, por tanto, el guardián de la constitución debe proteger la constitución para que ésta, funcione como medio eficaz e idóneo para alcanzar o armonizar los fines de la sociedad de que se trate. Es así que el tribunal constitucional debe estar apoyado por la fuerza política de la sociedad organizada, pues como dice Schmitt, siguiendo a Smed,²¹² el estado debe ser generado por la propia sociedad, pues como organización externa de la sociedad (Dilthey) debe estar anclado en los sistemas culturales, de tal suerte, que el tribunal constitucional, que en principio debe servir de apoyo para lograr los fines de la sociedad, debe a su vez, para ello, estar apoyado por esa misma sociedad.

Conclusiones

Primera: De acuerdo con Dilthey, el fundamento primero y último de las ciencias del espíritu es la vida y aunque la vida nace, como tal, en la vida artística y religiosa es la filosofía, sin embargo, la que nos ayuda a comprenderla. La filosofía al iluminar las manifestaciones de la vida ayuda a que el hombre se conozca a sí mismo, pero como el hombre solo puede conocerse históricamente, la filosofía debe ir de la mano de la historia. La filosofía, es entonces, la hermenéutica de la vida, pero como la vida no es más que su propia historia, la filosofía no es más que la hermenéutica de la historia.

Segunda: Aunque Kelsen y Schmitt no ignoran las relaciones que la política y el derecho tienen con otras áreas del conocimiento e incluso entre sí, ambos proponen un análisis aislado de estos dos sistemas sociales, haciendo de ellos dos sistemas no solo externos, sino abstractos, pues de acuerdo con Kelsen para comprender el fenómeno jurídico es necesario apartarlo de todo aquello que le sea extraño. Por su parte Schmitt dice, que lo político no debe ser mezclado con concepciones religiosas, económicas, de cualquier otro tipo, pues podrían ensuciarlo y debilitarlo.

²¹² Schmitt, Carl, *Teólogo de la política*, op. cit., nota 35, p. 176.

Aunque Schmitt, no lo diga explícitamente, derivado de esta comparación podríamos concluir que, así como Kelsen habla de una teoría pura del derecho, la teoría de Schmitt, podría entenderse como una teoría pura de la política.

Tercera: Tanto Kelsen como Schmitt consideran que la constitución, ya sea como decisión política o como constitución en sentido lógico-jurídico es una pieza fundamental en la organización jurídico-política de la sociedad, razón, quizá, por la que ambos se ocuparon de proponer un guardián para la constitución. El presidente del Reich en caso de Schmitt y el tribunal constitucional en el caso de Kelsen.

Como ya hemos dicho de manera muy breve, históricamente, al menos, el tribunal constitucional cumplió en mayor medida su papel de guardián de la constitución. Empero dicho tribunal para poder cumplir cabalmente su propósito tiene que contar con una fuerza política, la fuerza política de la sociedad organizada (Schmitt).

El tribunal constitucional en tanto organización externa de la sociedad (Dilthey), es un punto de apoyo de los sistemas culturales de la misma, es decir, es un medio para llevar a cabo los fines que esa sociedad se ha planteado, pero para poder lograrlo, necesita, a su vez, el apoyo de esa misma sociedad.

Bibliografía

- Aladár Méta, Rudolf, *Hans Kelsen, Vida y Obra*, trad. Javier Esquivel, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México 1976
- Dilthey, Wilhelm, *Teoría de la concepción del mundo*, trad. Eugenio Imaz, FCE., México, 1954.
- Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Trad. Eugenio Imaz, FCE, México, 1978.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, T I, Trad. Ana Agudo Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, España, 2005.
- Herrera, Carlos Miguel, "La polémica Schmitt-Kelsen el guardián de la constitución" en *Revista de estudios políticos*, Núm. 86, Nueva época, octubre-diciembre de 1994, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, España.
- Herrera, Carlos Miguel, "Schmitt, Kelsen y el liberalismo" en *Doxa: cuadernos de filosofía del derecho*, Núm. 21, 1998.
- Imaz Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, FCE, México, 1979
- Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, trad. Roberto Vernengo, segunda edición, décimo segunda reimpresión, Porrúa, México, 2002.
- Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho*, trad. de Moisés Nilve, México, Peña Hermanos, 2001.
- Kelsen Hans, *Teoría General del derecho y del estado*, trad. Eduardo García Máynez, México, 1979.

- Neuman, Franz, *Behemoth, pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, Trad. Vicente Herrero y Javier Márquez FCE, México, 2005.
- Schmitt, Carl, *Teólogo de la política*, Trad. Héctor Orestes Aguilar, FCE, México, 2004.
- Schmitt, Carl, *Teoría de la constitución*, Trad. Francisco Ayala, Alianza editorial, España, 1982.
- Tamayo y Salmorán, Rolando, *Elementos para una teoría general del derecho*, segunda edición, Themis, México, 1979.
- Trejo, Wonfilio, *Introducción a Dilthey*, Cuadernos de la facultad de filosofía y letras, Universidad veracruzana, Núm. 13, México, 1962.
- Urdanoz, O. P., Teofilo, *Historia de la filosofía*, T. VI, segunda ed., Biblioteca de autores cristianos, de La Editorial Católica, Madrid, 1988.

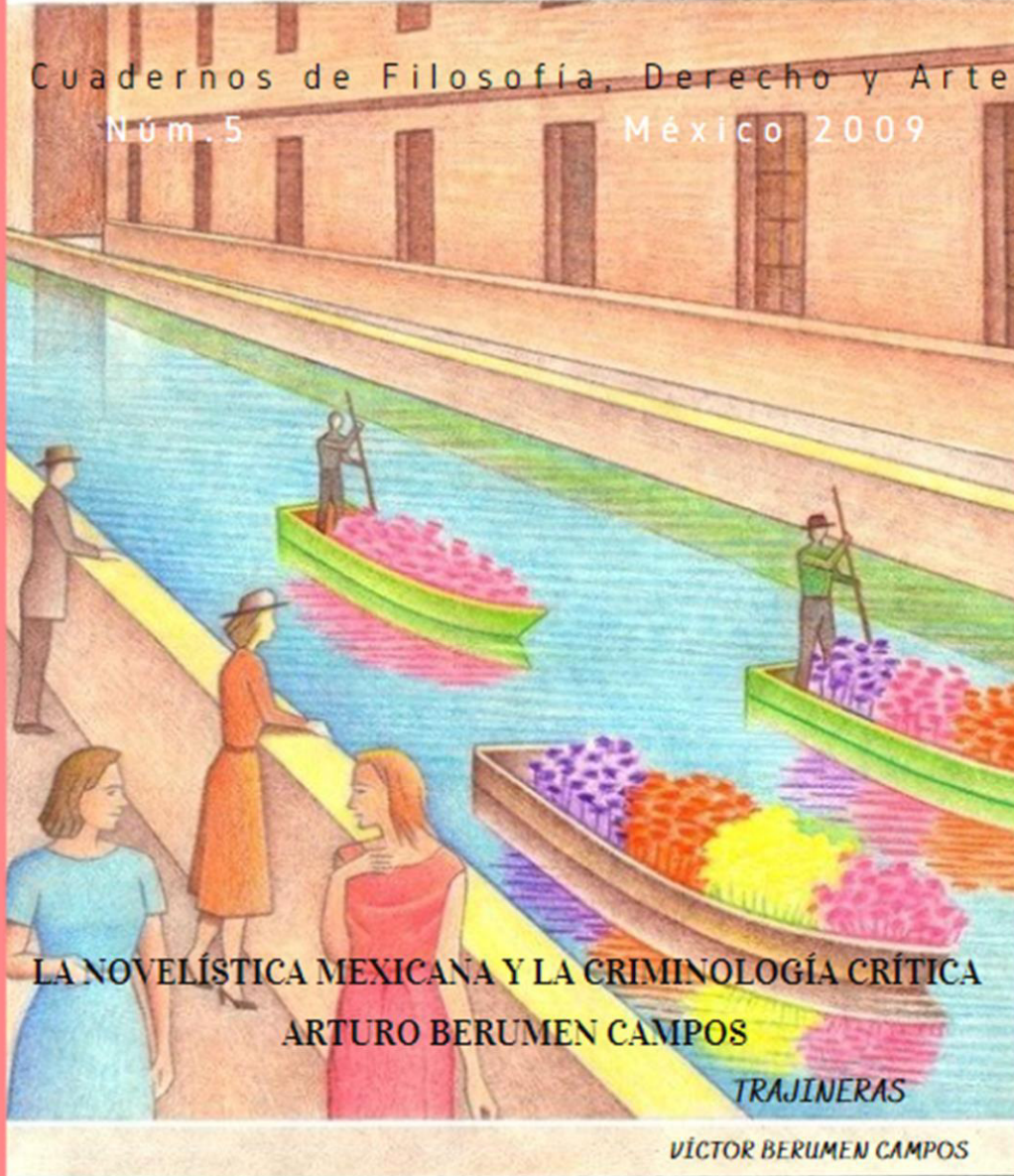


*"Quando esiste una crisi
filosofica, es el arte el que se
sumerge en la vida y la hace
renacer."*

(Dilthey)

ALETHEIA

Cuadernos de Filosofía, Derecho y Arte
Núm. 5 México 2009



LA NOVELÍSTICA MEXICANA Y LA CRIMINOLOGÍA CRÍTICA
ARTURO BERUMEN CAMPOS

TRAJINERAS

VÍCTOR BERUMEN CAMPOS

LAS TRAJINERAS

La novela devela lo que el discurso oficial oculta

(Carlos Fuentes)

LA NOVELISTICA MEXICANA Y LA CRIMINOLOGIA CRITICA

Arturo Berumen Campos

En memoria del Padre Anselmo Franco,
acreedor eterno de mi eterno agradecimiento.

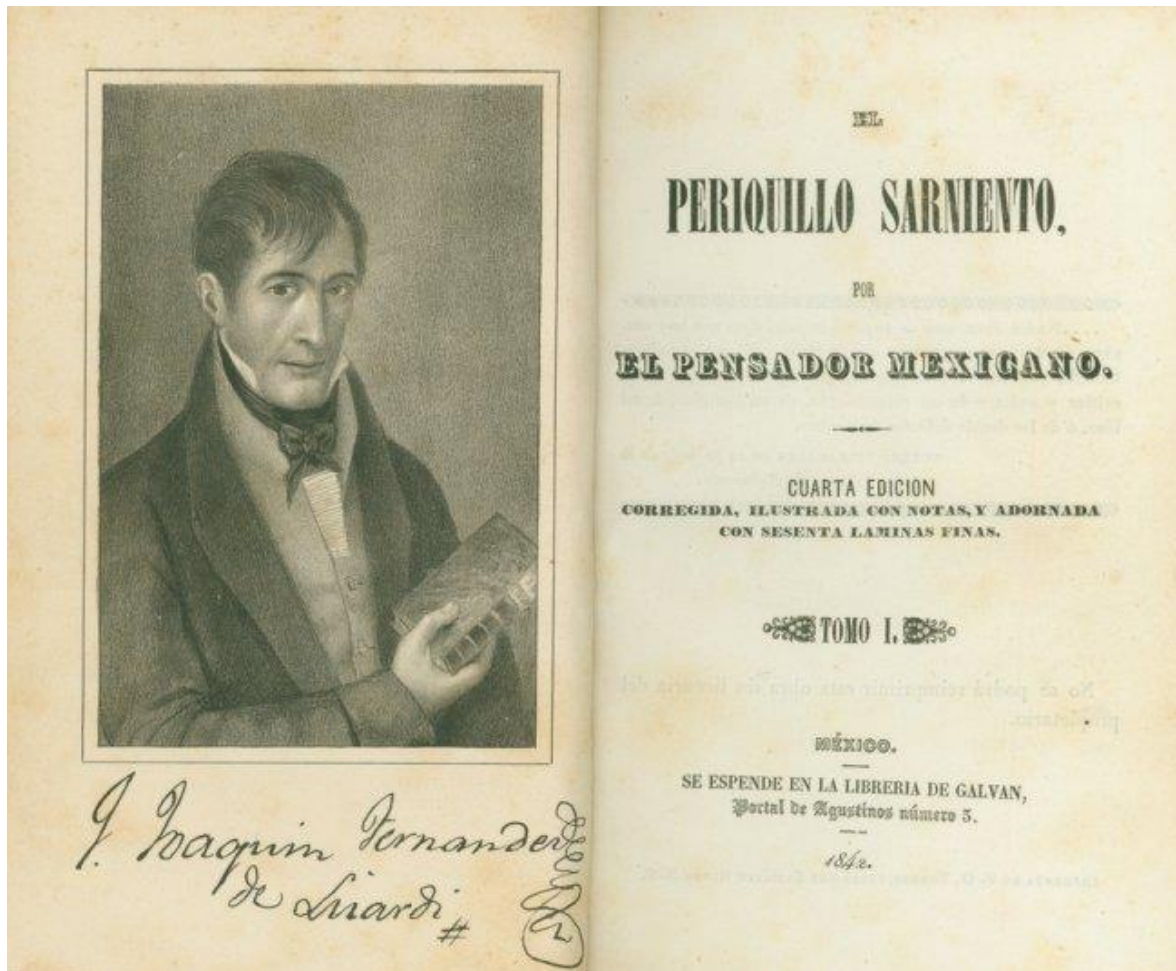
Introducción

Algunas veces se llega a considerar a la literatura y, en especial, a la novela como algo superfluo y a sus contenidos poco serios para ser tomados en cuenta para un estudio empírico, pues no deja de ser una narración ficticia y llena de imaginación y de arbitrariedad. Sin embargo, a pesar de que la novela es obra de su autor, también es producto de su tiempo y de su medio social. Contiene de manera condensada, como “tipos ideales” diría Weber, los problemas a que se enfrentaban no sólo los protagonistas de la novela, sino los protagonistas sociales y la forma como los interpretaban y los resolvían aquéllos, correspondía, prototípicamente, a la forma como lo hicieron éstos.

No pretende ser, la novela, una verdad empírica o estadística, sino una verdad representativa. Incluso puede contener o insinuar una verdad oculta que pueda guiar la realización de trabajos empírico-estadísticos. En este sentido, dice Carlos Fuentes, que la novela expresa lo no dicho por el discurso oficial, lo ocultado por el sistema. Si esto es así, entonces un análisis criminológico de la novelística mexicana tendría que realizar una “investigación arqueológica”, en el sentido de Foucault, de los resortes ocultos del poder y del control social y la vinculación de los fenómenos criminales con las luchas por la hegemonía en el “bloque histórico mexicano”, en términos de Gramsci. Tal vez de este modo, al hacernos conscientes del origen de los males nacionales tan endémicos como la corrupción, la impunidad, la inseguridad, la injusticia y el autoritarismo, podamos hacer juicios más ponderados al proponer o apoyar el establecimiento de medidas e instituciones que los remedien.

Por otro lado, este trabajo es una invitación a sumergirnos en nuestro pasado, pero no del pasado en bruto que, por lo demás es imposible, sino del pasado condensado por el arte, en suma, no en la historia a secas, sino en, lo que consideraba Hegel el Espíritu Absoluto, “la historia concebida”. La hipótesis que guía esta interpretación de nuestra historia criminológica será la idea central de que la novelística mexicana contiene algunos, si no todos, los elementos necesarios para reconstruir una criminología crítica nacional.

Para tratar de ilustrar esta hipótesis, en primer lugar, intentaremos identificar las condiciones sociales y económicas de la delincuencia con los fenómenos descritos por Marx con la expresión: “ejército de reserva” en la novela “*El periquillo sarmiento*” de Joaquín Fernández de Lizardi. En segundo lugar, trataremos de ejemplificar, con la novela “*Los bandidos de Río Frío*” de Manuel Payno, uno de los males más endémicos de nuestras políticas de seguridad: la corrupción de la justicia, que Hegel consideraba como la privatización de la universalidad del estado ético. Posteriormente, mediante el análisis de otras novelas clásicas mexicanas, completaremos este ejercicio criminológico literario.



1. “El periquillo sarmiento” o el ejército de reserva de la delincuencia

A pesar de que uno, como lector, desea que el periquillo se enmiende, lo que es cierto es que la novela pierde todo su interés, cuando Pedro Sarmiento deja de ser el periquillo, para convertirse en un excelente cristiano y un ciudadano modelo, en los capítulos finales del libro. Tal vez se deba a esa morbosidad que tienen las cosas malas en nuestras buenas conciencias. O, tal vez, porque, a partir de la conversión del periquillo, la intensidad dramática de la novela deja su lugar a una moraleja obvia e

insulsa. En lo personal, me parece que la decadencia de la acción se debe a que todo me indicaba que el periquillo iba a acabar mal, como su amigo Januario, ajusticiado, a la vista de cuyo cadáver inicia su conversión. Es decir, yo creí que el periquillo iba a recorrer todo el “*íter criminis*”, desde las pequeñas pillerías hasta los grandes crímenes. Pero, bueno, Fernández de Lizardi no es un estructuralista ni un marxista que pensara en el condicionamiento social o económico del delito.

La educación como prevención del delito

Ya desde el capítulo tercero de la primera parte de la novela, parece que lo que trata de mostrar el autor, es el condicionamiento que en la vida humana tiene la educación familiar del niño. Ahí se narra la discusión que tuvieron los padres del periquillo sobre la profesión u oficio a que había que dedicar a su hijo. Dice, por ejemplo, el padre:

Esto sí me parece malo en un noble; y me parece peor que todo lo dicho, y malísimo en extremo de la maldad imaginable, que el joven ocioso, vicioso y pobre ande estafando a éste, petardeando a aquél y haciendo a todos las trácalas que puede, hasta quitarse la máscara, dar en ladrón público y parar en un suplicio ignominioso o en un presidio.²¹³

Enseguida el padre le da varios ejemplos a su esposa de personas que terminaron mal, por no haber sido educados adecuadamente:

Tú has oído decir varias de estas pillerías, y aun has visto algunos cadáveres de estos nobles, muertos a manos de verdugos en esta plaza de México. Tú conociste a otro caballero pobre y muy noble, hijo de una casa solariega, sobrino nada menos que de un primer ministro y secretario de Estado; pero era un hombre vicioso, abandonado y sin destino (por calavera); consumió sus iniquidades matando a un pobre maromero en la cuesta del Platanillo, camino de Acapulco, por robarle una friolera que había adquirido a costa de mil trabajos. Cayó en manos de la Acordada, se sentenció a muerte, estuvo en la capilla, lo sacó de ella un señor virrey por respeto al tío; permaneció preso en aquella cárcel una porción de años hasta que el conde Revilla lo desterró para siempre a las Islas Marianas.²¹⁴

213 Fernández de Lizardi, José Joaquín, *El Periquillo Sarniento*, Porrúa, México, 2000, p. 29.

214 *Ibidem*.

La madre, que no quiere que su hijo estudie ningún oficio, sino una profesión liberal, le contesta que Pedrito no es igual, que no es tan atroz ni malvado como ellos. Ante lo cual el padre le contesta:

Sí, hijita –respondía mi padre-, estando en el mismo predicamento, lo propio tiene Juan que Pedro; es una cosa muy natural, y el milagro fuera que no sucediera del mismo modo, mediando las propias circunstancias.²¹⁵

Y como la decisión la gana la madre, el periquillo no estudia ningún oficio, pero tampoco ninguna otra profesión, sino solamente “bachillerato en filosofía”, ²¹⁶ por lo que no tienen ningún oficio de que vivir, y cuando muere el padre, el periquillo se ve arrastrado por el camino de la pobreza, la vagancia y el crimen, que sin embargo no culmina en los que temía su honrado padre,²¹⁷ sino en su conversión moral y religiosa. Podemos describir los principales hitos de esta criminalidad frustrada.

El “*íter criminis*” del periquillo sarniento

Primero, trata evitar trabajar para vivir, metiéndose de monje, aconsejado por su amigo Juan Largo o Enero. Pero la pobreza evangélica y la obligación de trabajar en el convento le hacen sentir que el convento es una cárcel injusta, puesto que el ningún delito ha cometido todavía. Se queja, con una cómica amargura del siguiente modo:

- ¿No soy buen salvaje y majadero –me decía yo mismo- en haberme condenado por mi propia voluntad a esta cárcel tan espantosa y a esta vida tan miserable? ¿Qué caudales me he robado? ¿Qué moneda falsa he fabricado? ¿Qué herejías he dicho? ¿Qué casa he incendiado? ¿Ni que crimen atroz he cometido para padecer lo que padezco? ¿Quién diablos me metió en la cabeza ser fraile, sólo por librarme de ser aprendiz o soldado?”²¹⁸

²¹⁵ *Ib.*

²¹⁶ Bachillerato del que el periquillo se burla de la manera más irónica, v. g. “y cuidado, que echaba yo un *ergo* con más garbo que el mejor doctor de la Academia de París, y le empataba una negada a la verdad más evidente”; “Podía haberles dicho: a entendimiento me ganarán, pero a gritón no”; “antes supe oscurecer la verdad que indagarla”; “sería capaz de concluir con el *ergo* al mismo Estagirita”, *Idem.* pp. 38, 39.

²¹⁷ Temor reiterado al periquillo por su propio padre: “ Sí, Pedro, el ser ocioso e inútil, es el peor destino que puede tener el hombre; porque la necesidad de subsistir y el no saber cómo ni de qué, lo ponen como con la mano en la puerta de los vicios más vergonzosos, y por eso vemos tantos drogueros, tantos rufianes de sus mismas hijas y mujeres, y tantos ladrones; y por esta causa también se ha visto y se ven tan pobladas las cárceles, los presidios, las galeras y las horcas.”, *Idem.* p. 66.

²¹⁸ *Idem.* p. 88.

El convento le parece un presidio, en el que se duerme mal, se come poco y se trabaja “como macho de noria”,²¹⁹ por lo que decide salirse poco después de que muere su padre. Y se dedica a disipar los pocos ahorros o “mediecillos” que les dejó su padre a él y a su madre, a la que arrastra a la miseria, a la enfermedad y a la muerte. Huérfano, sin ningún bien, ni comida ni casa, se deja influir por su amigo Enero para dedicarse a estafar a los jugadores de baraja en los “arrastraderitos”, que eran “garitos infernales”²²⁰ donde jugaban, dormían y comían los miembros de las clases “lumpen proletarias”²²¹ de la ciudad de México en la sociedad virreinal tardía, que es la época en que se desarrolla la novela.

Después de aprender los trucos del tahúr y de agenciarse algunos pesos que le permiten vivir algún tiempo, estafó a un “payo”, que le dio una tranquiza que lo mandó al hospital:

me llevó el payo al mesón, se encerró conmigo en el cuarto y me dio tan soberbia tarea de trancazos que me dislocó un brazo, me rompió la cabeza por tres partes, me sumió unas cuantas costillas, y a no ser porque al ruido forzaron los demás huéspedes la puerta y me quitaron de sus manos, seguramente yo no escribo mi vida, porque allí llega su último fin.²²²

En el hospital lo va a visitar su amigo Enero, quien le enseña la propedéutica del castigo para el aprendiz de delincuente:

-Hermano, ¡qué se ha de hacer! El que está dispuesto a las maduras lo ha de estar también a las duras. Así como estuviste conforme y gustoso con los pesos que ganaste, así lo debes estar con los palos que has llevado. Esto tiene nuestra carrera, que tan pronto logramos buenas aventuras, como tenemos que sufrir otras malas.²²³

Pero el periquillo nunca aprendió esta dura lección, quizá por ello no logró hacer una carrera completa en la delincuencia. Se contentó sólo con los prolegómenos del delito. Cuando salió del hospital, volvió a la vida de hambre y de pobreza que lo van a atormentar casi toda su vida, pues, si bien temía ser un delincuente completo, tampoco

²¹⁹ *Idem.* p. 89.

²²⁰ *Idem.* pp. 133, 134.

²²¹ Marx, *El capital*, I, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1979, p. 545: “Dejando a un lado a los vagabundos, los criminales, las prostitutas, en una palabra, al proletariado andrajoso (“lumpen proletariado”); Fernández de Lizardi, *op.cit.* p. 135: “No éramos nosotros los únicos que hospedaba aquella noche el tuno empelotado. Otros cuatro o cinco pelagatos, todos encuerados, y a mi proceder medio borrachos, estaban tirados como cochinos por la banca, mesa y suelo del truquito.”

²²² *Idem.* p. 144.

²²³ *Idem.* p. 148.

quería trabajar. Cuando “ya no veía de hambre”, el “caballero don Januario Garrapiña o Garrapeña” lo invita a participar en un robo a casa habitación de una viuda rica que vivía acompañada sólo de una criada “de no malos bigotes”. Januario estaba “resuelto a salir de miserias aquella noche, topara en lo que topara”.²²⁴ Por lo que, decía, “es menester que cuando uno está como nosotros se arroje y se determine a todo; porque peor es morir de hambre.”²²⁵

Pero, como siempre, el periquillo lleno de miedo rehúsa y trata de disuadir a su amigo de hacer el robo, diciéndole que tiene muchos riesgos y que es injusto robar. A lo que el “Januario” le contesta con una teoría del riesgo y con un cinismo crítico, dignos de un criminólogo moderno. Vale la pena transcribir, *in extenso*, tan singular discurso. Primero, la teoría del riesgo:

No pensaba que eras tan hipócrita ni tan necio que te atrevieras a fingir virtud y a darle consejos a tu maestro. Mira, mulo; ya yo sé que es injusto el robo y que tiene riesgos el oficio; pero dime; ¿qué cosa no los tiene? Si un hombre gira por el comercio, puede perderse; si por la labor del campo, un mal temporal puede desgraciar la más sazónada cosecha; si estudia, puede ser un tonto o no tener crédito; si aprende un oficio mecánico, puede echar a perder las obras; pueden hacerle drogas o salir un *chambón*; si gira por oficinista, puede no hallar protección, y no lograr un ascenso en toda la vida; si emprende ser militar, pueden matarlo en la primera campaña y así todos.²²⁶

Seguramente al periquillo no le convencieron argumentos tan inatingentes, pues enseguida, el criminólogo en ciernes, le expone la siguiente crítica a la moralidad del derecho penal:

Conque si todos tuvieran miedo de lo que puede suceder, nadie tendría un peso, porque nadie se arriesgaría a buscarlo. Si me dices que solicitarlo de los modos que he pintado es justo, tanto como es inicuo el que yo propongo, te diré que robar no es otra cosa que quitarle a otro lo suyo sin su voluntad, y según está verdad, el mundo está lleno de ladrones. Lo que tiene es que unos roban con apariencia de justicia, y otros sin ellas. Unos pública, otros privadamente. Unos exponiéndose a los balazos y a los verdugos, y otros paseando y muy seguros en sus casas. En fin hermano, unos roban a lo divino y otros a lo humano; pero todos roban (...) ¿Qué más tiene robar con plumas, con varas de medir,

²²⁴ *Idem.* p. 155.

²²⁵ *Idem.* p. 151.

²²⁶ *Idem.* p. 152.

con romanas, con recetas, con aceites, con papeles, etc., etc., que robar con ganzúas, cordeles y llaves maestras? Robar por robar, todo sale allá, y ladrón por ladrón, lo mismo es el que roba en coche que el que roba a pie; y tan dañoso a la sociedad o más es el asaltador en las ciudades, que el salteador de caminos. (...) *Hurta el chico, hurta el grande, hurta el oficial, el soldado, el mercader, el sastre, el escribano, el juez, el abogado; y aunque no todos hurtan, todo género de gente hurta. Y el verbo rapio se conjuga por todos modos y tiempos.*

Concluyendo con una paradoja:

Me río de ver que los ladrones grandes llevan a ahorcar al chico²²⁷

No es raro encontrar argumentos parecidos en la criminología crítica y, en general, en el discurso crítico de la modernidad, ²²⁸ argumento que podríamos llamar de la *falsa reducción al absurdo*,²²⁹ porque el que exista el delito de cuello blanco, como se conoce ahora al delito de los poderosos, no justifica la existencia de los delitos comunes, aunque pudiera explicarnos la parcialidad con que son tratados unos y otros, por los órganos de procuración, administración y ejecución de la justicia.²³⁰ El argumento con el que le contesta el periquillo es más plausible desde el punto de vista moral, aunque no necesariamente del social:

La repetición de actos engendra costumbre, pero no la justifica, si ella no es buena de por sí.²³¹

Argumento basado en la ahora famosa “ley de Hume” que dice que no se puede derivar, legítimamente un deber ser, a partir de un ser. No que no se haga, sino que no es lógicamente correcto hacerlo.²³² Y como tal, ineficaz, para convencer a la necesidad o al vicio.

²²⁷ *Idem.* pp. 152, 153.

²²⁸ Elbert, Carlos Alberto, *Criminología latinoamericana*, Editorial Universidad, Buenos Aires, 1996, p. 30: “Se ha incurrido ocasionalmente en la glorificación o idealización del delincuente “común”, de origen marginal o de las clases desposeídas, justificando directa o indirectamente sus comportamientos en razón de la posición social desfavorable, o peor aún, interpretando esas conductas como actos de rebeldía ante la injusticia social.”

²²⁹ Perelmann, *Tratado de la argumentación*, trad. Julia Sevilla Muñoz, Gredos, Madrid, 1994, p. 324: “el razonamiento por reducción al absurdo comienza por suponer como verdadera una proposición A para mostrar que las consecuencias son contradictorias con aquello a lo que se ha consentido y pasar de ahí a la verdad de no A”.

²³⁰ Pavarini, Massimo, *Control y dominación*, trad. Ignacio Muñagorri, México, Siglo XXI, 1983, pp. 34, 35: “la acción criminal esta *políticamente* considerada como propia de los excluidos de la propiedad y por lo tanto como *atentado al orden y a la paz de los poseedores.*”

²³¹ Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, p. 153.

²³² Correas, *El otro Kelsen*, UNAM, México, 1989, p. 54

El caso es que Enero prosiguió con su propósito, acompañado sólo de *Culás el Píquillo*, pero no del periquillo, quién el día del robo se acercó a la casa señalada, preocupado por la suerte de su amigo, y aunque no participó del robo, se vio involucrado en el mismo, quedando preso en *la cárcel de corte*, mientras que los verdaderos ladrones lograron huir. La descripción que hace el periquillo de la vida en la cárcel merece ser reproducida con cierto detalle, tanto por el conocimiento de las condiciones de la misma en la época virreinal, como su comparación con las condiciones actuales.

La cárcel como arquetipo del delito

Lo que primero sorprende es que, ya desde entonces la cárcel era considerada como ambivalente desde el punto de vista moral: tanto como un justo castigo, como una iniquidad. Don Antonio, un preso inocente que se hizo amigo del periquillo, le contó lo siguiente:

Es cierto que las cárceles son destinadas para asegurar en ellas a los pícaros y delincuentes, pero algunas veces otros más pícaros y más poderosos se valen de ellas para oprimir a los inocentes, imputándoles delitos que no han cometido, y regularmente lo consiguen a costa de sus cábalas y artificios, engañando la integridad de los jueces más vigilantes (...) aunque el instituto de las cárceles sea asegurar delincuentes, la malicia de los hombres sabe torcer este fin y hacer que sirvan para privar de su libertad a los hombres de bien en muchos casos, de lo que tenemos abundancia de ejemplares que nos eximen de más pruebas.²³³

Lo cual, claro, no le lleva a descalificar a las cárceles como institución, sino al abuso que se hace de este castigo penal, postura que, nos parece sería aceptable por una criminología crítica moderada. Dentro de esta moderación, sin embargo, la crítica que se hace al procedimiento penal tan venal, tan sin garantías, es impresionante por lo actual que resulta todavía en nuestro país. Pongamos sólo algunos ejemplos de ello. Cuando, después de que llaman al periquillo para “tomar su declaración preparatoria” (de donde se deduce que esta institución procesal proviene del derecho indiano), su amigo le habla de lo lento de los procesos, aún en el caso de los inocentes como él, el periquillo se indigna y exclama:

Esa es una injusticia declarada, y los jueces que tal consienten son unos tiranos disimulados de la humanidad; pues que las cárceles que no se

²³³ Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, p. 159.

han hecho para oprimir, sino para asegurar a los delincuentes, mucho menos son para martirizar a los inocentes privándolos de su libertad.²³⁴

Don Antonio está de acuerdo con el periquillo, pero, con más experiencia, precisa que no son los jueces, sino los escribanos los verdaderos responsables de estas injusticias:

La privación de la libertad es un gran mal, y si a esta privación se agrega la infamia de la cárcel, es un mal no sólo grande, sino terrible; Y tanto, que tenemos leyes que quieren que en ciertos casos y a tales personas se les admitan fianzas de estar a 'derecho, pagar, etc., y no se sepulsen en estos horrorosos lugares; pero sepa usted que los jueces no tienen la culpa de las morosidades de las causas, ni de los perjuicios que por ellas sufren los miserables reos. En los escribanos consiste este y otros daños que se experimentan en las cárceles, porque en ellos está el agitar o echar a dormir los negocios de los reos; y ya le dije a usted que las causas de oficio andan espacia porque no ofrecen mucho lugar a las tenidas.²³⁵

Nos parece que está describiendo los procesos penales actuales²³⁶, donde los jueces están ausentes y son los secretarios de acuerdo los que llevan el procedimiento:

Es mucho el influjo que tienen los escribanos sobre la suerte de los reos. De manera que si ellos quieren endulzan, y si no, agrian las causas; siendo ésta una verdad tan triste como sabida. Hasta los niños dicen que *en los escribanos está todo* (...) por el abuso que hacen de la confianza que los dichos jueces depositan en ellos (...) Los jueces más íntegros y timoratos, si están dominados del escribano, ¿cómo sabrán el estado de malicia o de inocencia que presenta la causa de un reo, cuando el escribano sólo ha tomado la declaración? ¿Y cuándo al darle cuenta de ella, añade criminalidad o suprime defensas, según le conviene? En tal caso, y descansando su conciencia en la del escribano, claro es que sentenciará según el aspecto con que este le manifieste el delito del reo. De esto se ve con mucha frecuencia en los pueblos, y también en las ciudades, especialmente sobre delitos comunes, y que no llevan un

²³⁴ *Idem.* p. 166.

²³⁵ *Ibidem.*

²³⁶ Silva Silva, Jorge Alberto, *Derecho procesal penal*, Harla, 1995, México, pp. 554, 555: "Es importante destacar en el desahogo, el importantísimo papel que desempeña la intermediación, el contacto directo entre el tribunal y el sujeto u órgano de prueba, o el tribunal y la fuente de prueba. (...) Desgraciadamente, no siempre que se desahoga un medio probatorio está presente físicamente el juzgador que ha de resolver."

agregado horroroso. Supongamos, en los delitos de juego, hurtos, rateros, embriaguez, incontinencia y otros así; que, en los crímenes de estado, asesinatos, robos cuantiosos, sacrilegios, etc., ya sabemos que no se fían los jueces de los escribanos, sino que asisten a las declaraciones, confesiones, careos y demás diligencias que exigen tales causas.²³⁷

Claro es que, actualmente, las causas de las injusticias de los procesos penales son mucho más complejas y variadas, tales como las consignas políticas, los prejuicios de los jueces, entre otras. Pero también es indudable que la ausencia de los jueces en los interrogatorios y en otras “diligencias” (palabra que también, al parecer, proviene del derecho indiano) impide o dificulta hacer una adecuada valoración de las pruebas que, en definitiva, son las que deciden un proceso penal. Por lo que nos parece que esta crítica que, hace poco menos de doscientos años, llevó a cabo “El pensador mexicano” al proceso penal sigue siendo válida. También nos indica lo poco que se ha avanzado en esta materia, en nuestro derecho práctico y real. El periquillo nos enseña que la crítica eficaz es la crítica concreta y no la crítica radical, pues de nada sirve despotricar contra “el derecho penal”, si no se investigan las causas específicas de su funcionamiento, como lo pueden ser, actualmente, el análisis comunicativo,²³⁸ de los interrogatorios, de la interpretación y de las argumentaciones que se llevan a cabo en los procesos penales, realmente existentes en correlación, por supuesto, con sus condicionantes sistémicos, políticos y económicos.²³⁹

Otro aspecto que vale la pena señalar es la corrupción, el maltrato y la contaminación que priva en las cárceles, desde entonces. La descripción que hace el autor de la novela de estas lacras carcelarias nos parece un tanto tibia, tal vez, porque las condiciones carcelarias de entonces no eran tan crudas como las actuales, lo cual nos indicaría el retroceso sufrido en este aspecto del derecho penitenciario mexicano. Después de que don Antonio le está contando al periquillo su historia por la cual lo encarcelaron, los demás presos empezaron a burlarse de él, diciendo que “no sólo los prietos sino también los blancos son ladrones”, a lo que él trataba de aclarar, pero seguían más burlas, por lo que se calló y se quedó dormido. Pero, continúa el periquillo:

cuando estaba en lo mejor de mi engaño, he aquí que comienzan a disparar sobre mí unos jarritos de orines; pero tantos, tan llenos y con

²³⁷ Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, p. 167.

²³⁸ Berumen, Arturo, *Análisis comunicativo del proceso penal en México*, INACIPE, México, 2000.

²³⁹ Berumen, Arturo, “Política criminal: un enfoque de sistemas”, en *Seguridad pública y teoría de los sistemas en la sociedad del riesgo*, Coord. Augusto Sánchez Sandoval, Porrúa, México, 2007, pp. 55-86.

tan buen tino, que en menos que lo cuento, ya estaba yo hecho una sopa de meados, descalabrado y dado a Judas.

Entonces sí perdí la paciencia, y comencé a hartarlos a desvergüenzas; más ellos, en vez de contenerse ni enojarse, empezaron de nuevo su diversión hartándome a cuartazos con no sé qué, porque yo, que sentí los azotes, no vi al otro día las disciplinas.

Finalmente, hartos de reírse y maltratarme, se acostaron, y yo me quedé en cuclillas, junto a la puerta, desnudo y sin poderme acostar, porque mi sarape estaba empapado, y mi camisa también.

¡Válgame Dios! ¡Y qué acongojado no sentí mi espíritu aquella noche al advertirme en una cárcel, enjuiciado por ladrón, pobre, sin ningún valimiento, entre aquella canalla, y sin esperanza de descansar siquiera con dormir, por las razones que he referido!²⁴⁰

El desamparo del periquillo nunca fue tan total. Hasta los más miserables tienen un “valedor”, es decir, alguien con quien compartir sus propias miserias.²⁴¹ Aunque pudiera decirse que don Antonio jugó las funciones de valedor para el periquillo, ya que, entre otras cosas, le pagó su *patente*, es decir, un “derecho” que los presos tenían que pagar para no hacer la limpieza del calabozo, como sacar el barril de las inmundicias,²⁴² que no es sino lo que los presos llaman la “fajina”, en la actualidad. Pero el valedor le duró poco tiempo, pues a poco de la entrada del periquillo en prisión, fue dejado en libertad, no sin haberle contado al periquillo las causas de su injusta prisión.

A partir de entonces, el periquillo quedó a merced de los demás presos, en lo que se refiere a los robos de las pocas cosas que le dejó don Antonio y en cuanto a la influencia que sufrió, por parte de ellos. Es especial de uno que llamaban *el Aguilita*, que era un “ladrón astuto y ligerísimo” y que va a volver a aparecer en la vida del periquillo al final del libro. Por lo pronto lo roba, lo involucra en el vicio del juego y del “pulquito” y en una pelea a causa de sus trampas. Vale la pena transcribir, un poco en extenso, la pelea para darse cuenta de la atmósfera y el humor con que el autor describe las peripecias de la cárcel:

²⁴⁰ Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, p. 175.

²⁴¹ *Idem.* p. 149: “Allí pelaban unos a otros sus pocos trapos, ya empeñándolos, y ya jugándolos al remate, quedándose algunos como sus madres, sin más que un *maxtle*, como le llaman, que es un trapo con que cubren sus vergüenzas, y habiendo pícaro de éstos que se enredaba con una frazada en compañía de otro, a quien le llamaban su *valedor*.”

²⁴² *Idem.* p. 176.

En verdad que era fullero el Aguilucho, pero no tan diestro como decía; porque en un albur que iba interesado con cosa de doce reales, hizo una deslomada tan tosca y a las claras, que todos se la conocieron, y comenzando por el dueño de la apuesta, amparándolo sus amigos, y al montero los suyos, se encendió la cosa de tal modo que en un instante llegamos a las manos, y hechos un nudo unos sobre otros, caímos sobre la carpeta del juego, dándonos terribles puñetes, y algunos de mis amigos, pues como estábamos tan juntos y tan ciegos de la cólera, los repartíamos sin la mejor puntería, y solíamos dar el mejor mojicón al mayor amigo. A mí, por cierto, me dio uno tan feroz el Aguilucho que me bañó en sangre, y fue tal el dolor que sentí que pensé que había escupido los sesos por las narices.²⁴³

Pero no todo era malo en el Aguilucho, pues tenía su filosofía sobre las prisiones. Le gusta al autor poner en boca de los delincuentes sus opiniones criminológicas que, en alguna medida coinciden con la criminología crítica.

Poco antes de la pelea, al tratar de convencer al periquillo para que jugara con ellos, el aguilucho expresa una de las consecuencias más trágicas de la vida de prisión, la pobreza de los presos y de sus familias, por la falta de ejercicio de un oficio o una profesión. Dice nuestro Aguilucho criminólogo:

-Amigo Perico, vamos a jugar, hombre; ¿qué haces tan triste y arrinconado con el libro en la mano hecho santo de colateral? Mira, en la cárcel sólo bebiendo o jugando se puede pasar el rato, pues no hay nada que hacer ni en qué ocuparse. Aquí el herrero, el sastre, el tejedor, el pintor, el hojalatero, el carroceros y muchos otros artesanos, luego que se ven privados de su libertad, se ven también privados de su oficio, y de consiguiente constituidos en la última miseria ellos y sus familias en fuerza de la holgazanería a que se ven reducidos; y los que no tienen oficio, perecen de la misma manera; y así camarada, ya que no hay más que hacer, pasemos el rato jugando y bebiendo mientras nos ahorcan o nos envían a comer pescado fresco a San Juan de Ulúa; porque lo demás será quitarnos la vida antes que el verdugo o los trabajos nos la quiten.²⁴⁴

Es una constante que el autor pone en boca de los delincuentes, de una manera jocosa, los pensamientos que, en su época se consideraban progresistas. Tal vez, el

²⁴³ *Idem.* p. 198.

²⁴⁴ *Idem.* p. 196.

significado de ello consista en que no creía mucho en ellos y se burlaba irónicamente de su eficacia. Lo que sí es cierto es que, actualmente las condiciones han variado un tanto, con la existencia de talleres en las cárceles, aunque se dude de su eficacia, por distintas razones.²⁴⁵ La vida del periquillo nos puede dar cuenta de alguna de ellas. Si los que han delinquido tienen un oficio o una profesión, nada impediría, en principio, que lo pudieran continuar aún en las cárceles, en las condiciones adecuadas para ello. Tal vez, podría pensarse en la posibilidad de que quienes tienen un oficio común o afín o complementario, purgaran sus penas juntos, con relativa independencia de los delitos que hubieren cometido. Claro que tendrían que cuidarse, con mucha precisión sus condiciones laborales. Ahora, quienes han delinquido porque no quieren trabajar, como es el caso del periquillo, ²⁴⁶ el trabajo carcelario no sería ningún remedio. Imaginemos al periquillo en alguna cárcel moderna, donde hubiera talleres para trabajar o para acortar la pena. Lo más seguro es que buscaría la manera de escamotear el trabajo, pero buscaría también la manera de obtener sus beneficios.

Claro que, cuando al periquillo se le presentó la oportunidad de auxiliar a uno de los escribanos de la “sala del crimen”, el escribano “Chanfaina”, a causa de su buena letra, se “granjeó” la voluntad de éste, aparentando virtud, aunque era “enemigo irreconciliable del trabajo”, a grado tal que, con su ayuda, “concluyó su negocio” por no haber testigos, ni “parte que pidiera contra mí” y que “la sospecha era leve”.²⁴⁷

La venalidad de los escribanos

Quedó libre el periquillo de la cárcel, pero se quedó a trabajar con Chanfaina, escribano prototípico de los escribanos tramposos, autoritarios y arrogantes. En el capítulo III de la segunda parte de la novela, se describen y se critican sus “atrevimientos”, de modo

²⁴⁵ Mirares, Teresa, “El control formal: La cárcel”, en *El pensamiento criminológico*, II, compilado por Roberto Bergalli, Península, Barcelona, 1983, p. 111: “El mundo laboral del preso tiene unas características muy distintas a las que encontraría en el exterior, a su salida de la cárcel. El trabajo que se realiza en la cárcel es típicamente carcelario, no guarda ninguna relación con la producción de tipo industrial que impera en la sociedad. Al mismo tiempo en el mercado de trabajo se exige cada vez más la especialización, por lo que un trabajo como peón no le habrá dado acceso a un verdadero oficio que le pueda ser útil, incumpléndose así uno de los principales objetivos del reglamento: “dar al preso un oficio con objeto de proporcionarle mayores posibilidades de trabajo a su salida.”

²⁴⁶ Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, p. 365: “Os acordaréis que, apoyado desde mi primera juventud o desde mi pubertad en el consentimiento de mi cándida madre, me resistí a aprender oficio, y aborreciendo todo trabajo, me entregué desde entonces a la holgazanería. Habréis advertido que esta fue causa de mi abatimiento, que por éste contraí las más soeces amistades, cuyos ejemplos no sólo me prostituyeron a los vicios, sino que me hicieron pagar bien caras las libertades que me tomaba, viéndome a cada paso despreciado de mis parientes, abandonado aún de mis amigos, golpeado de los brutos y de los hombres, calumniado de ladrón, sin honor, sin dinero, sin estimación, y arrastrando siempre una vida fatigosa y llena de miserias”.

²⁴⁷ *Idem*. p. 211.

tan divertido y tan “deconstructivo”²⁴⁸ que considero a tal capítulo como una lectura obligada de los estudiantes de filosofía del derecho. Haremos aquí un pequeño resumen y algunas citas relevantes. Espantado y escandalizado el periquillo nos cuenta que el amigo Chanfaina, a cambio de los favores de su hermana, libró, audaz e ilegalmente a un reo de cumplir una condena de ocho años en el “Morro de la Habana”. Si tanta determinación tenía para cometer un atentado semejante

¿cuánta no tendría para otorgar una escritura sin instrumentales, para recibir unos testigos falsos a sabiendas, para dar una certificación de lo que no había visto, para ser escribano y abogado de una misma parte, para comisionarme a tomar una declaración, para omitir poner su signo donde se le antojaba, y para otras ilegalidades semejantes? Todo lo hacía con la mayor frescura, y atropellaba con cuantas leyes, cédulas y reales órdenes se le ponían por delante, siempre que entre ellas y sus trapazas mediaba algún ratero interés: y digo ratero, porque era un hombre tan venal que, por una o dos onzas, y a veces por menos, hacía las mayores picardías.

A más de esto, era de un corazón hartamente cruel y sanguinario. El infeliz que caía en sus manos por causa criminal bien se podía componer si era pobre, porque no escapaba de un presidio cuando menos; y se vanagloriaba de esto altamente, teniéndose por un hombre íntegro y justificado, jactándose, de que por su medio se había cortado un miembro podrido a la república. En una palabra, era el hombre perverso a toda prueba.²⁴⁹

Y a toda prueba también el periquillo aprendió muy bien sus trapacerías y sólo mecánicamente, y “hecho un salvaje”, la técnica jurídica, como tantos burócratas del derecho:

En el corto término que os he dicho, supe otorgar un poder, extender una escritura, cancelarla, acriminar a un reo o defenderlo, formar una sumaria, concluir un proceso y hacer todo cuanto puede hacer un escribano; pero todo así, y como lo hacen los más, es decir, por rutina, por formularios y por costumbre o imitación; más casi nada porque yo entendiera perfectamente lo que hacía, sino era cuando obraba con malicia particular, que entonces sí sabía el mal que hacía y el bien que

²⁴⁸ Gadamer, *Verdad y Método*, II, trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 2000, p. 358: “También Derrida intenta superar un ámbito de sentido metafísico que subsume las palabras y los significados verbales en el acto que él llama *écriture* y cuyo producto no es un ser esencial, sino la línea, la huella indicadora.”

²⁴⁹ Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, p. 212.

dejaba de hacer; pero por lo demás, no pasaba de un papelista intruso, semicurial ignorante y cagatinta perverso.²⁵⁰

En gran medida, los males del derecho se deben a la rutinización del trabajo de administración de justicia y a la corrupción de los funcionarios. O tal vez, como parece insinuarlo el periquillo, el “formalismo” del derecho tiene como finalidad propiciar la corrupción, o también ocultarla. Aquí hay material para muchas tesis de sociología jurídica. Pero también para el análisis del discurso jurídico, al modo de los posmodernistas. En lo que resta del capítulo de la novela a que nos estamos refiriendo, se narra una de las aventuras “discursivas” más interesantes y divertidas de todo el libro.

Todo empezó un día en que el periquillo estaba sólo extendiendo una escritura de venta, cuando entró el licenciado don Severo, “hombre sabio, íntegro e hipocondríaco” a buscar a Chanfaina. Como no estaba, le pidió al periquillo que le leyera la escritura que estaba escribiendo, a lo cual accedió el ayudante del escribano, hasta que el licenciado harto de incongruencias le pidió que callara y le empezó a cuestionarlo, diciendo ¿Usted, amiguito, entiende algo de lo que ha puesto? En eso entró Chanfaina que tampoco sabía que aquel hombre era un letrado, por lo que empezó a “desatinar con arrogancia”, a las preguntas que le empezó hacer don Severo, el cual le pidió que le explicara los términos de la escritura que le había leído el periquillo:

Pues, señor, sírvase usted decirme: ¿qué significan esas renunciaciones que se hacen en las escrituras? ¿Qué quiere decir la ley *si qua mulier*? ¿Cuál es la de *sive a me*? ¿Qué significa aquella *de si convenerit de jurisdictione omniun judicium*? ¿Cuál es el *beneficio del senatus-consulto Velayano* que renuncian las mujeres? ¿Qué significa la *non numerata pecunia*? ¿Qué quiere decir, *renuncio mi proprio fuero, domicilio y vecindad*? ¿Cuál es la ley I, tit XI, del libro 5 de la *Recopilación*? Y, por fin, ¿quiénes pueden o no otorgar escrituras? ¿Cuáles leyes pueden renunciarse y cuáles no? Y, ¿qué cosa son o para que sirven los testigos que llaman instrumentales?²⁵¹

A lo que Chanfaina contestó muy orondo:

Ha preguntado usted tantas cosas que no es muy fácil responderle a todas con prolijidad; pero para que usted se sosiegue, sepa que todas esas leyes que se renuncian son antiguallas que de nada sirven, y así no nos calentamos los escribanos la cabeza en saberlas, pues eso de

²⁵⁰ Ibidem.

²⁵¹ *Idem*. p. 215.

saber leyes les toca a los abogados, no a nosotros. Lo que sucede es que como ya es estilo el poner esas cosas en las escrituras y otros instrumentos públicos, las ponemos los escribanos que vivimos hoy, y las pondrán los que vivirán de aquí a un siglo con la misma ciencia de ellas que los primeros escribanos del mundo; pero ya digo, el saber o ignorar estas *matarrungas* nada importa. ¿Está usted?²⁵²

Pudo, incluso decir Chanfaina, que las fórmulas jurídicas continuarán por dos siglos más y no se hubiera equivocado mucho, pues muchas expresiones del derecho indiano, que eran familiares en la colonia, se mantienen en nuestros códigos y documentos jurídicos, pero de una manera enigmática, y ligadas al “misterio de la jurisprudencia”, como dice Bentham.²⁵³ Baste hacer referencia a la expresión, muy común en nuestro actual derecho civil, “*las actuaciones correrán en autos*”, que en el horizonte hermenéutico del derecho indiano, seguramente tenía un sentido muy común, pero que en nuestro horizonte hermenéutico sólo nos da risa.²⁵⁴ Mientras el horizonte hermenéutico del derecho colonial ha cambiado, el lenguaje del derecho procesal se mantiene igual, por ello las expresiones no se entienden o adquieren un significado esotérico que sólo sirve para excluir a los no iniciados, de la práctica del discurso jurídico, como dice Foucault,²⁵⁵ y como hace Chanfaina, quien a continuación le sigue contestando a don Severo:

Por lo que hace a lo que usted pregunta de que personas pueden otorgar escrituras, debo decirle que, menos los locos, todos. A lo menos yo las extenderé en favor del que me pague su dinero, sea quien fuere, y si tuviere algún impedimento, veré como se lo aparto o se lo habilito. ¿Está usted? Últimamente, los testigos instrumentales son unas testas de hierro, o más bien unos nombres supuestos; pues en queriendo Juan vender y Pedro comprar, ¿qué cuenta tiene con que haya o no haya testigos de su contrato? De modo que verá usted que yo, muchos de mis compañeros y casi todos los alcaldes mayores tenientes y justicias de pueblos extendemos estos instrumentos en nuestras casas y juzgados solos, y cuando llegamos a los testigos, ponemos que lo fueron don

252 Ibidem.

253 Bentham, “Fragmento sobre el gobierno”, citado por Enrique Mari en “La teoría de las ficciones en Jeremy Bentham”, en *Derecho y Psicoanálisis*, Hachette, Buenos Aires, 1987, p. 44.

254 Gadamer, *op. cit.* p. 59: “El horizonte situacional que constituye la verdad de un enunciado implica a la persona a la que se dice algo con el enunciado.”

255 Giménez, Gilberto, “Foucault: poder y discurso”, en *La herencia de Foucault*, UNAM, 1987, México, p. 38: “Un ejemplo de este modo de intervención son los procedimientos de exclusión, como las prohibiciones (no se tiene derecho a decirlo todo), las dicotomías excluyentes y los rechazos (razón-locura, etc.) y, finalmente, la oposición, sobre fronteras históricamente variables, entre la verdad y el error.”

Pascacio, don Nicasio y don Epitacio, aunque no haya tales nombres en veinte leguas en contorno, y lo cierto es que las escrituras se quedaron otorgadas, las fincas vendidas, nuestros derechos en la bolsa, y nadie, aunque sepa esta friolera, se mete a reconvenirnos para nada. Esto es lo que hay, amigo, en el particular. Vea usted si tiene algo más que preguntar, que se le responderá *in terminis*, camarada, *in terminis*, terminantemente.²⁵⁶

Como nos hemos de imaginar, el enojo del licenciado letrado cuando terminó de escuchar al escribano con tanto cinismo. En primer lugar, le reprocha que con su malicia e ignorancia desprestigie a una profesión tan noble como es la del escribano. Enseguida de da a demostrarle que las leyes que cita en la escritura no son aplicables al caso de que se trata, porque se trata de una mujer mayor de edad y soltera, por lo que concluye que pone en las escrituras “latinajos, leyes y renunciaciones sin entender lo que hablan, sino porque así lo han visto en los protocolos de donde sacaron su formulario”²⁵⁷ Nuevamente nos encontramos con la “justicia de formularios”, que se reitera en los documentos notariales “modernos”, en las sentencias y en toda clase de escritos jurídicos en la actualidad. Podría parecer, a primera vista, una cuestión de segunda importancia. Sin embargo, la reiteración de modelos de escritos jurídicos puede ser signo de procesos sistémicos, en la aplicación del derecho y la manera de eximirse de argumentar las decisiones de los tribunales, y, en consecuencia, la justificación formal en la comisión de injusticias, de una manera legal. Las fórmulas jurídicas se transmiten de generación en generación, como una enfermedad perenne, diría Goethe.²⁵⁸ A veces, hasta parecería que muchas de las deficiencias y de las injusticias en la aplicación del derecho penal provienen de la deficiencia en la argumentación en los procesos penales. Por esta razón, el “análisis comunicativo” de las maneras de cómo se argumentan las decisiones judiciales y ministeriales, se vuelve una tarea necesaria para pensar en crear una cultura de la argumentación jurídica, que contribuya a reducir tanto las deficiencias como las injusticias a que da lugar la manera “formularista” de aplicar el derecho en los casos concretos.

El etiquetamiento criminal

Pero volviendo al relato de las aventuras del periquillo, se inician a partir de aquí una serie de peripecias que van a llevar al periquillo a recorrer muchos de los delitos del código penal. Sale huyendo de la casa de Chanfaina, cuando descubre que se “conchababa” con su recamarera y amante, una tal Luisa que volverá a aparecer más

²⁵⁶ Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, p. 216.

²⁵⁷ *Idem.* p. 217.

²⁵⁸ Goethe, *Fausto*, Porrúa, México, 1980, p. 31

adelante. Comprometió el prestigio de un boticario, con quien trabajaba, al dar a un paciente arsénico en lugar de magnesia. Robó al “doctor Purgante” con quien después se acomodó, cuarenta duros, su mula, su gualdrapa, su golilla, su peluca, sus libros, su capa y su “pedantismo” con los que, junto con Andrés, ayudante de barbero, huyó hacia Tula y se hizo pasar por médico y estafó a la población enferma durante varios meses y tres capítulos. Después de varias pícaras aventuras que no podemos describir aquí, los vecinos lo arrojaron del pueblo y volvió a la capital del virreinato lleno de pobreza, de temor y “conciencia criminal”.

Cuando trata de vender la capa de golilla, único bien que había traído consigo de Tula, en el “baratillo del piojo”, que era un mercado donde se vendían “las piezas más sucias, asquerosas, despreciables y aún las robadas”,²⁵⁹ el baratillero reconoció la capa y llamó al alguacil, al que el periquillo dijo que la capa se la había dado una persona que no conocía, pero que podía decirle quién era si lo dejaba buscarlo. Así, con el miedo de volver a la cárcel y a las manos del escribano Chanfaina, culpó del robo de la capa al primer “trapiento” que vio en la calle, “como si todos los trapientos fueran ladrones”²⁶⁰ El corchete, ni tardo ni perezoso, le gritó al pobre “date”, quien preguntó la razón por la cual habría de “darse”:

- Por ladrón- dijo el corchete.

-¿Por ladrón? -replicaba el pobrete-, seguramente ustedes se han equivocado

- No nos hemos equivocado –decía el encargado del baratillero-; hay testigos de tu robo, y tú mismo pelaje demuestra quién eres y los de tu librea. Amárrenlo.

- Señores –decía el pobre-, vean ustedes que hay un diablo que se parezca a otro; quizá no seré yo el que buscan; que haya testigos que depongan contra mí, no es prueba bastante para esta tropelía, cuando sabemos que hay mil infames que por dos reales se hacen testigos para calumniar a un hombre de bien; y por fin, el que sea un pobre y esté mal vestido no prueba que sea un pícaro; el hábito no hace al monje. Conque señores, hacerme este daño sólo por mi indecente traje o por la deposición de uno o dos pícaros comprados a vil precio, sin más averiguación ni más informe, me parece que es un atropellamiento que no cabe en los prescritos términos de la justicia. Yo soy un hombre a quién ustedes no conocen y sólo juzgan por la apariencia del traje; pero

²⁵⁹ Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, p. 263.

²⁶⁰ *Idem.* p. 264.

quizá bajo de una mala capa habrá un buen bebedor; esto es, quizá bajo de este ruin exterior, habrá un hombre noble, un infeliz y un honrado a toda prueba.²⁶¹

A pesar de estos, tan garantistas argumentos, no le creyeron al pobrete trapiento sino al periquillo y “amarraron al miserable y se lo llevaron a la cárcel y a mí me despacharon en libertad”, aunque posteriormente hayan soltado al primero, no porque se halla demostrado su inocencia, sino porque se dieron cuenta de que se trataba de un noble venido a menos. Sorprende lo bien que está descrito, por el autor, el fenómeno de la pre-interpretación de la criminalidad a partir de la “mala apariencia” del inculgado. Basta con que haya el más leve indicio, para que entren en operación los prejuicios o las ideas ordinarias de quienes aplican el derecho penal, para considerar como irrefutable que el acusado de robo que es pobre, es culpable, sin la menor duda, a menos que otro prejuicio venga a condicionar otra interpretación de los hechos.²⁶²

El “mundo de la vida”²⁶³ de la población más miserable de la ciudad de México, jocosamente descrita por Fernández de Lizardi en esta novela, va condicionar la aplicación de una “justicia clasista”, denunciada igualmente, en este episodio y en el de la corrupción de los escribanos, pero, sobre todo, aunque no sea intencionalmente, poniendo al descubierto, digámoslo sin dogmatismos, la causa eficiente de la delincuencia, entonces como ahora: la existencia de un “ejército de reserva”²⁶⁴ disponible, tanto para la explotación del trabajo como mano de obra de la delincuencia organizada, que podría entenderse como la “causa final” de la misma.²⁶⁵

Una justicia sexista

Pero, no contento el periquillo de sus problemas con el derecho penal, también se vio involucrado en litigios de derecho civil. A raíz de que el periquillo se saca tres mil pesos

²⁶¹ *Idem*. pp. 264, 265.

²⁶² Laamnek, Siegfried, *Teorías de la criminalidad*, trad. Irene del Carril, Siglo XXI, México, 1980, p. 58: “Una de las tesis centrales del *labeling approach* es además que para la clasificación de una acción humana y un actor como desviado o conformista no solo interesa el *esquema de calificación*, o sea la norma, sino también el *proceso de calificación*, el proceso de interacción en cuyo transcurso los hombres les *atribuyen* a otros la condición desviada.”

²⁶³ Habermas, Jürgen, “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, REI, México, 1993, p. 485: “el significado de un texto solo puede aprehenderse sobre el transfondo de una precomprensión que desarrollamos en nuestra cultura, precomprensión que tiene el *estatus* de supuestos de fondo propios de nuestro mundo de la vida”.

²⁶⁴ Marx, *op. cit.* p. 533: “*la acumulación capitalista* produce constantemente, en proporción a su intensidad y a su extensión, una *población obrera excesiva para las necesidades medias de explotación del capital*, es decir, una población obrera *remanente o sobrante*.”

²⁶⁵ Introducción a *Arte poética y Arte retórica* de Aristóteles, Porrúa, México, 1999, pp. XXXI, XXXII: “Esta llamada Forma determinante es descrita por Aristóteles como la causa final del objeto, dado que es el fin al que se dirige el proceso completo.”

en la “rifa de Nuestra Señora de Guadalupe”, se casa, renta casa y muebles, derrocha con sus amigos, se endeuda y “se queda pobre por parecer rico”, lo embargan, vuelve a la miseria, su mujer se enferma y se muere. Parece el sino del periquillo: “pelagatos, farolón y pícaro de marca.”

A partir de aquí, la carrera delictiva del periquillo adquiere un nivel más pronunciado: en primer lugar, intentó violar a su antigua amante, Luisa, que se había casado, por su parte. La encontró en una “accesoria” de la calle de Mesones: “Pareciome más bonita que nunca, y creyendo volver a lazar su amistad, y valerme de ella para aliviar mis males” penetró en el local e intentó forzarla:

Así lo hice, y la pobre Luisa, toda asustada, quiso salirse a la calle; pero no pudo, porque yo la afiancé de los brazos, y forcejeando los dos ella por salirse y yo por detenerla, fue a dar sobre la cama. Comenzó a alzar la voz para defenderse y casi a gritos me decía:

- Váyase usted, señor Perico, o señor diablo, que soy casada y no trato de ofender a mi marido.

La puerta de la accesoria se quedó entreabierta; yo estaba ciego, y ni atendí a esto, ni previne que sus gritos, que esforzaba a cada instante, podían alborotar a los que

pasaban por la calle y exponerme, cuando menos, a un bochorno.²⁶⁶

En este pequeño párrafo se revelan cosas interesantes y actuales con respecto a los delitos sexuales. Se observa primero la concepción que tenemos los mexicanos de las mujeres como refugio de consolución cuando todo lo demás va mal. Si los demás no nos reconocen, cuando menos la mujer lo hará. Si no lo hace, entonces no se soporta el “desconocimiento” total, y viene la “violación” como la búsqueda desesperada del reconocimiento, sólo que del reconocimiento unilateral, y por lo tanto ineficaz e insatisfactorio.²⁶⁷ Por supuesto que esta explicación de algunos tipos de violación no puede entenderse como una justificación, sino como un síntoma extremo de la falta de reconocimiento que priva en nuestras sociedades, y ahí es donde debe intentar buscarse una solución, y no, únicamente en el derecho penal.

Por otro lado, Luisa teme ofender a su marido si la violan, o sea, como dicen las feministas modernas, el bien jurídico tutelado no es la libertad sexual de la mujer, sino

²⁶⁶ Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, p. 300.

²⁶⁷ Berumen, *La ética jurídica como redeterminación dialéctica del derecho natural*, Cárdenas, México, 2000, pp. 98, 99: “El reconocimiento unilateral no es, en realidad, un reconocimiento, pues, al ser, el reconocimiento del ser no reconocido, se convierte, en el no reconocimiento del ser reconocido”

la honra del marido.²⁶⁸ Lo cual se relaciona la imposibilidad de que las mujeres pudieran acusar a sus maridos de adulterio como más adelante sostendrá el coronel a cargo del periquillo preso, en camino de Manila, cuando lo consultan dos jóvenes abogados militares: “La mujer no puede acusar al marido de adulterio por no seguirsele deshonor”.²⁶⁹ La honra en el mundo español de aquellas épocas era un valor fundamental y su violación era castigada con severidad. De ellos lo heredamos y aún quedan de ella resabios en la actualidad. Lo que no se entiende era porque la honra sólo podría ofenderla la mujer y no el hombre, a no ser por el predominio del hombre sobre la mujer en nuestras culturas “de dominación masculina”.²⁷⁰

Un tercer aspecto interesante de este episodio delictivo del periquillo, lo constituye la reacción del marido cuando aparece, de improviso en la escena. Lo relata así el protagonista:

Como había de entrar Sancho o Martín, entró el marido de Luisa, y tan perturbada estaba ésta, tratando de desasirse de mí, como enajenado yo por hacerla que de nuevo se rindiera a mis atrevidas seducciones; de suerte que ninguno de los dos advertimos que su marido, entrecerrando mejor la puerta, había estado mirando la escena el tiempo que le bastó para certificarse de la inocencia de su mujer y de mis execrables intentos.

Cuando se satisfizo de ambas cosas, partió sobre mí como un rayo desprendido de la nube, y sin decir más palabras que éstas, “Pícaro, así se fuerza a una mujer honrada”, me clavó un puñal por entre las costillas con tal furia que la cachea no entró porque no cupo.²⁷¹

El marido quiere estar seguro de que su esposa Luisa no quiere tener relaciones con el periquillo, de lo cual se percata mediante los esfuerzos que ésta hacía por “desasirse” de los brazos del periquillo, y sólo hasta que está seguro de que su esposa no está con el periquillo por su voluntad, agrede al periquillo y lo “castiga”. En la necesidad de verificar el forzamiento de la voluntad de la víctima de la violación, se encuentran, tal vez, las razones por las cuales los juzgadores y los acusadores interrogan a la víctima sobre la oposición que hizo ante las pretensiones del violador para poder saber si hubo

²⁶⁸ Santillán Ramírez, Iris Rocío, *La construcción del sentimiento de culpa en mujeres víctimas de violación. El caso de México* (Tesis de Maestría), UAM-Azcapotzalco- Universitat de Barcelona, Septiembre de 2001, p. 69: “De lo anterior podemos hacer varias deducciones. En cuento al bien jurídico, es claro que no se tutelaba la libertad sexual de la mujer para tener relaciones con quien ella decidiera (...) el bien jurídico tutelado era la castidad de la mujer (...) el cual, además de afectarles a ellas, principalmente lesionaban el honor de su padre, marido o parientes.”

²⁶⁹ Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, p. 324

²⁷⁰ Santillán, Iris, *op. cit.* p. 159.

²⁷¹ Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, p. 300.

o no forzamiento de la voluntad. De otro modo, se estaría en el riesgo de que se acusara como violación a una relación voluntaria entre dos adultos, como de hecho sucede en el caso de mujeres despechadas. Lo que realmente se critica en el contenido de los interrogatorios a las víctimas es que no se tome en cuenta la existencia de la amenaza de la violencia, con la cual la víctima deja de oponer resistencia a la violación, lo cual no permite considerar la inexistencia de ésta, pues la víctima, como cualquier persona prefiere el menor mal, que en este caso es la violación si se compara con las lesiones o la muerte. La distinción entre la violencia moral y el consentimiento tácito es la sutil diferencia entre la legitimidad o ilegitimidad moral y comunicativa de los interrogatorios judiciales y la validez de la valoración de los hechos considerados como probados en los casos de violación.

La mendicidad organizada

Una vez que el periquillo se curó de la herida causada por el marido de Luisa y apercebido de que no “volviera a pasar por los umbrales de Luisa”, el periquillo entró a trabajar de ayudante de sacristán de una iglesia y aprendió a “hacer mayores estafas y robillos de los que no formaba el menor escrúpulo”, como “despojar a los muertos y muertas que no iban de mal pelaje a la hoya”, en el cementerio de la iglesia. Después de un despojo, de un particular humor macabro,²⁷² el señor cura lo descubrió y lo corrió, no sin antes endilgarle un “discurso sobre los delitos y las penas” sobre inhumaciones:

Esta pena –decía el cura- , sepa usted para que otra vez no incurra en igual delito, es que si las sepulturas se quebrantan con fuerza de armas, tienen los infractores pena de muerte; y si es sin ellas clandestinamente, como ahora, deben ser condenados a las labores del rey. Pero yo, que caritativamente quiero excusarlo de esta pena, no puedo mantenerlo en mi curato, porque quien se atreve a un cadáver por robarle un cintillo, con más facilidad se atreverá a despojar una imagen o un altar mañana que otro día.²⁷³

El despojo de cadáveres es una de las expresiones más extremas del nivel en que ha caído una sociedad que ha dejado de tener un mínimo de ética social y solidaria, tal que, por un lado, sus miembros más favorecidos son sepultados adornados con bienes

²⁷² Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, p. 304: “Tanto hizo mi compañero, y tanto apretamos a la pobre muerta, que le echamos fuera un poco de aire que se le habría quedado en el estómago; esto conjeturo ahora que sería, pero en aquel instante y en lo más riguroso de los apretones, sólo atendimos a que la muerta se quejó y me echó un tufo tan asqueroso en las narices, que aturdido con él y con el susto del quejido, me descoyunté todo y le solté los brazos que, rocobrando el estado que tenían, se cruzaron sobre mi pescuezo a tiempo que un maldito gato saltó sobre el altar y tiró la vela, dejándonos atentos a la triste y opaca luz de la lámpara.”

²⁷³ *Idem*. p. 305.

de riqueza que bien pudieran aprovechar a mitigar las necesidades de los más necesitados y, por otro lado, los menos desfavorecidos se ha degradado al punto en que, ni el miedo a lo sagrado los detiene con tal de satisfacer sus necesidades inmediatas o del momento.

Esta degradación social es más notoria en los episodios subsiguientes en que el periquillo penetra en el mundo de la “mendicidad organizada” o en la “corte de los milagros mexicana”. Es este uno de los episodios más impresionantes de la novela, pues la organización de la mendicidad linda con la delincuencia organizada, e incluso, parece sostener al autor, es un posible paso anterior a ella, pues “*los que de día parecen baldados, de noche están aptos para robar*”.²⁷⁴

El autor denuncia la “mendicidad organizada” por lo ruin de sus métodos, se aprovechan para “sacar raja” de la piedad de las gentes.²⁷⁵ Le indigna la crueldad para con los niños con tal de excitar la caridad de los fieles:

Admirado yo con esta relación, traté de informarme de raíz cómo podía contribuir aquel tierno niño al oficio de los mendigos, y supe con el mayor dolor que aquella indigna madre y despiadada mujer pellizcaba al pobre inocente cuando pedía limosna, a fin de conmovier a los fieles y excitar su caridad con la vehemencia de sus gritos.²⁷⁶

La ausencia de todo sentimiento de dignidad personal para consigo mismo y para con los demás, es una condición para tener éxito como mendigo:

No ha de ser zonzo para pedir, ni corto para retirarse al primer desdén que le hagan (...) no se canse con el primer perdón por Dios que le digan, sino que siga, prosiga y persiga al quien conozca que tiene dinero, y no lo deje hasta que no le afloje su pitanza. Procure ser importuno, que así sacará mendrugo. Acometa a los que vayan con mujeres antes que a los que vayan solos.²⁷⁷

Es necesario aprender todas las astucias indispensables del oficio, como el calendario de los oficios religiosos:

También es necesario que sepa usted el orden de pedir según los tiempos del año y días de la semana; y así los lunes pedirá por la Divina Providencia, por San Cayetano y por las almas del purgatorio; los

²⁷⁴ Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, p. 311.

²⁷⁵ *Idem.* p. 306.

²⁷⁶ *Idem.* p. 307.

²⁷⁷ *Idem.* pp. 307, 308.

martes, por el Señor San Antonio de Padua; los miércoles, por la preciosa sangre; los jueves, por el Santísimo Sacramento; los viernes, por los dolores de María Santísima; los sábados, por la pureza de la Virgen, y los domingos, por toda la corte del cielo. No hay que descuidarse en pedir por los santos que tienen más devotos, especialmente en sus días, y así ha de ver el almanaque para saber cuándo es San Juan Nepomuceno, Señor San José, San Luis Gonzaga, Santa Gertrudis, etc., como también debe usted tener presente el pedir según los tiempos. En Semana Santa pedirá por la pasión del Señor, el día de muertos, por las benditas ánimas; el mes de diciembre, por Nuestra Señora de Guadalupe; y así en todos los tiempos irá pidiendo por los santos y festividades del día (...).²⁷⁸

Tanto cinismo no le impide al periquillo ingresar al gremio de los mendigos y vivir con ellos, en su ruin vivienda y alimentándose y bebiendo (no agua sino aguardiente) como ellos. Les da las gracias por haber encontrado “lo que he buscado con tanta ansia desde que tengo uso de razón, que era un oficio o modo de vivir sin trabajar (...) sin más costo que desprenderse de cierta vergüencilla”.²⁷⁹

Pero tal “paraíso” no podía ser duradero, pues a los pocos días el periquillo se encuentra al antiguo patrón del mesón donde se hospedó en un tiempo y le da una tremenda reprimenda y por su boca se expresan las opiniones del autor sobre las relaciones de la mendicidad con la delincuencia. Equipara la mendicidad con el robo:

Bien conozco que la situación de usted será tan infeliz que lo habrá obligado a abrazar esta carrera tan indecente por no meterse a robar; pero, amigo, sepa usted que no es otra cosa que un holgazán impune, una sanguijuela del Estado y tolerado ladrón, pero ladrón muy vil y muy digno del más severo castigo, porque es un ladrón de los legítimos pobres. Sí señor, usted y sus infames compañeros no hacen más que defraudar el socorro a los realmente necesitados. Ustedes tienen la culpa de que yo y otros como yo, jamás demos medio real a un mendigo, porque estamos satisfechos de que los más que piden limosna pueden trabajar y ser útiles; y si no lo hacen es porque han hallado un asilo seguro en la piedad mal entendida de los fieles, que piensan que la caridad consiste en dar indiscretamente.²⁸⁰

²⁷⁸ *Idem.* p. 308.

²⁷⁹ *Idem.* p. 308.

²⁸⁰ *Idem.* pp. 310, 311.

A partir de aquí, el autor aprovecha este episodio para expresar sus opiniones sobre las causas de la pobreza que, según él no son la falta de empleo sino la de falta de ganas de trabajar, opinión muy extendida aún en nuestra época, pues “El verdadero pobre es el imposibilitado de trabajar”, sostiene. 281 Al extenderse sobre el tema el autor sostiene:

Si usted me dice que, aunque quieran trabajar, muchos no hallan en que, le responderé: que pueden darse algunos casos de estos por falta de agricultura, comercio, marina, industria, etc., pero no son tantos como se suponen. Y si no, reparemos en la multitud de vagos que andan encontrándose en las calles, tirados en ellas mismas, ebrios, arrimados a las esquinas, metidos en los trucos, pulquerías y tabernas, así hombres como mujeres; preguntemos y hallaremos que muchos de ellos tienen oficio, y otros y otras robustez y salud para servir. Dejémoslos ahí e indaguemos por la ciudad si hay artesanos que necesiten de oficiales, y casas donde falten criados y criadas, y hallando que hay muchos de unos y otros menesterosos, concluiremos que la abundancia de vagos y viciosos (en cuyo número entran los falsos mendigos), no tanto debe su origen a la falta de trabajo que ellos suponen cuanto a la holgazanería con que están congeniados.²⁸²

Claro que tal discurso moralizador tiene el propósito de prepararnos para aceptar el desenlace: la denuncia de los falsos mendigos, su encarcelamiento en San Juan de Ulúa y la recomendación al periquillo, por parte de su bienhechor, para desempeñar un trabajo como escribiente en la delegación de Tixtla, debido a su “regular letra”.

Antes de seguir al periquillo a su nueva aventura, nos detendremos un poco en comentar las anteriores ideas. Nos parece que al argumento del autor debe invertirse: no es tanto por la holgazanería que existen los falsos mendigos o los ladrones, sino por falta de empleos dignos y bien pagados. Pues, si bien es cierto que el periquillo quiere vivir sin trabajar, las condiciones de miseria, de abandono y de exclusión en que viven los vagabundos, que el mismo autor nos describe tan crudamente, no pueden generar otra cosa sino un “lumpenproletariado” disponible, precisamente, para mantener esas mismas condiciones de dominación y de discriminación de clase. La mendicidad y el robo no son sino las salidas que, para sobrevivir les deja una sociedad indiferente y cruel. El derecho penal, con sus rigores, tratará de evitar que los desheredados tomen esas alternativas y se sometan al yugo del trabajo asalariado por temor a las penas y a

281 *Idem.* p. 311.

282 *Idem.* p. 312.

la muerte. Como le sucederá al periquillo, al final de su “*iter criminis*”. Más adelante volveremos sobre ello.

La corrupción como la privatización de la universalidad

Tenemos pues, al periquillo, en un nuevo nivel social. Se ha convertido en escribiente del subdelegado de Tixtla. Pero no por eso va a regenerarse, sino al contrario, va a alcanzar la cima de su carrera delictiva: va a utilizar su puesto para extorsionar a los vecinos y a sacar beneficios para sí mismo y no para la comunidad a la que debiera servir. Claro que tenía un excelente maestro y compinche: el propio subdelegado, que extorsionaba y afrentaba a los lugareños, para recuperar lo que había pagado por el puesto y para hacerse un “buen principalillo”, en los “cinco años”.²⁸³ Recuérdese que en la colonia, los puestos públicos se vendían al mejor postor, y quienes los compraban, lo hacían como si fuera un negocio, del cual no sólo tenían que recuperar la inversión sino obtener ganancias, lo cual es una de las raíces más indelebles de nuestra “mexicana corrupción”.

El periquillo y su amo aunaban, de este modo, la corrupción al delito al expoliar inmisericordemente a los habitantes del poblado: inventaban delitos, cual “criminalizadores primarios y secundarios”²⁸⁴ :

A pesar de estar abolida la costumbre de pagar el marco de plata que cobraban los subdelegados, como vía de multa, a los que caían por delito de incontinencia, mi amo no entendía de esto, sino que tenía sus espiones, por cuyo conducto sabía la vida y milagros de todos los vecinos, y no sólo cobraba el dicho marco a los que se denunciaban incontinentes, sino que les arrancaba unas multas exorbitantes a proporción de sus facultades, y luego que las pagaban los dejaba ir, amonestándoles que cuidado con la reincidencia, porque la pagarían doble. Apenas salían del juzgado cuando iban a su casa otra vez. Los dejaba descansar unos días, y luego les caía de repente y les arrancaba más dinero. Pobre labrador hubo de éstos que en multas se le fue la abundante cosecha de un año. Otro se quedó sin su ranchito por la misma causa; otro tendero quebró, y los pobres se quedaron sin camisa.²⁸⁵

²⁸³ *Idem.* p. 314.

²⁸⁴ Lamnek, *op. cit.* p. 62: “Para Lemert son desviaciones primarias aquellos modos de comportamiento que no están orientados por normas sociales conocidas o existentes, o que se desvían definitivamente de ellas. Comportamiento desviado secundario es aquel que sigue al comportamiento desviado primario y que está causado por reacciones sociales”.

²⁸⁵ Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, p. 314.

Todos los vecinos del lugar padecían estos latrocinios públicos, menos claro está, los ricos que, por su lado también exprimían al pueblo:

Estos no pechaban grandemente, y el subdelegado les sufría cuanto querían. Ellos eran usureros, monopolistas, ladrones y consumidores de la sustancia de los pobres del pueblo; unos comerciantes y otros labradores ricos. A más de esto eran soberbísimos. A cualquier pobre indio, o porque les cobraba sus jornales, o porque les regateaba, o porque quería trabajar con otros amos menos crueles, lo maltrataban y golpeaban con más libertad que si fuera su esclavo.

Mandaban estos régulos tolerados por el juez, en su director, en el juzgado y en la cárcel; y así ponían en ella a quién querían por quítame allá esas pajas.²⁸⁶

La opresión de los pobres era, como lo es ahora, doble: de parte de los ricos y de parte de los políticos. Sólo “la plata o las faldas” podían proteger a los vecinos de los abusos del subdelegado y de su “director”:

Eso sí, el delincuente que tenía dinero, hermana, hija o mujer bonita, bien podía estar seguro de quedar impune, fuera cual fuere el delito cometido; porque como yo era el secretario, el escribano, el escribiente, el director y el alcahuete del subdelegado, hacía las causas según quería y los reos corrían la suerte que les destinaba.

Los molletes venían al asesor como yo los frangollaba; este dictaminaba según lo que leía autorizado por el juez y salían las sentencias endiabladas; no por la ignorancia del letrado, ni por la injusticia de los jueces, sino por la sobrada malicia del subdelegado y su director.

Lo peor era que teniendo los reos plata o faldas que los protegieran, aunque hubiera parte agraviada que pidiera, salían libres y sin más costas que las que tenían adelantadas, a pesar de sus enemigos; pero si era pobre o tenía una mujer muy honrada en su familia, ya se podía componer, porque le cargábamos la ley hasta lo último, y cuando no era muy delincuente tenía que sufrir ocho o diez meses de prisión; y aunque nos amontonara escritos sobre escritos, hacíamos tanto caso de ellos como de las coplas de la Zarabanda.²⁸⁷

²⁸⁶ *Idem.* pp. 315 y 316.

²⁸⁷ *Idem.* p. 316.

Las injusticias que le hicieron al periquillo en la cárcel, los escribanos, ahora él las cometía en su nuevo puesto de escribano: la aplicación de una justicia clasista y sexista que aún perdura porque “el derecho se trasmite de generación en generación como una enfermedad perenne”.²⁸⁸ Claro que la reproducción histórica de las injusticias no tan sólo se debe a la “venganza” de la que la ha sufrido, sino también a la privatización de lo público que, en la época de la colonia, se encontraba legalizada, cuya pertinacia subsiste hasta nuestros días, en nuestro país.²⁸⁹

Por otro lado, la opresión del pobre no encontraba consuelo ni en la religión, pues muchos de los sacerdotes también veían en las desgracias de éste, una oportunidad para obtener ingresos. Cuenta el periquillo, en este capítulo, el caso de una mujer que, al no tener con que pagar los derechos parroquiales para enterrar a su marido muerto, le suplicó y le lloró al cura del pueblo que le “fiara” el pago de los mismos, diciéndole del siguiente modo:

-Señor –instaba la infeliz-, ya el cadáver se comienza a corromper y no se puede sufrir en la vecindad.

A lo que el inicuo cura contestó, inicualmente:

-Pues cómetelo, porque si no traes cabales los siete pesos y medio, no creas que lo entierre por más plagas que me llores.²⁹⁰

Claro que fue otro sacerdote quién le proporcionó a la mujer el dinero suficiente para el entierro del difunto, pero queda aún como recuerdo, en la propia Iglesia, de la insensibilidad humana a que se puede llegar en un sistema en el cual todo se vende y se compra, sin excluir la propia salvación eterna,²⁹¹ con mayor razón, la libertad jurídica.

Si ya estos latrocinios eran ignominiosos, cuando, a raíz de una denuncia colectiva, la Real Audiencia de México, destituyó al subdelegado y dejó, al periquillo en su lugar, provisionalmente, los abusos que éste cometió, ya a su “entera satisfacción”, rayaron en el cinismo criminal, como cuando dice:

acriminé a un pobre, cuyo principal delito era tener mujer bonita y sin honor, y se logró con mi habilidad despacharlo a un presidio, quedándose su mujer viviendo libremente con su querido.²⁹²

²⁸⁸ Ver nota núm. 46.

²⁸⁹ Berumen, Arturo, “La corrupción como privatización de la universalidad”, en *Crítica Jurídica*, núm. 21, Facultades Do Brasil, 2002, pp. 122 y ss.

²⁹⁰ Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, p. 317.

²⁹¹ Esta misma anécdota me fue contada por el padre Anselmo Franco, a cuya memoria dedico este trabajo, en mi juventud, como si hubiera sido cierta. Nunca me imaginé encontrarla en “El periquillo sarniento”.

²⁹² Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, p. 320.

Y también:

dejé de anular las más formales escrituras, revolver testamentos, extraviar instrumentos públicos como obligaciones o fianzas, ni de cometer otras torpezas semejantes. Últimamente, yo en un mes que duré de encargado o suplente de juez, hice más diabluras que el propietario, y me acabé de malquistar con todos los vecinos.²⁹³

Incapaz de aprender de la experiencia ajena, el periquillo también fue destituido, juzgado y condenado por la Real Sala, “al servicio del rey por ocho años en las milicias de Manila”.²⁹⁴

El derecho penal máximo

Las aventuras del periquillo sarniento en Manila son muy interesantes (naufragios, conocimiento de otras culturas, etc.), pero, por lo que se refiere al tema de nuestro análisis, sólo vale la pena destacar, las discusiones “jurídicas” que tuvo con el chino que lo protegió, cuando, ya de regreso hacia México naufragó y se quedó a vivir un tiempo en una desconocida isla del pacífico, habitada por “chinos”. Después de aprender su idioma, intimó con un “tután”, personaje principal de la isla, el cual no cabía en sí de asombro cuando el periquillo le platicó la existencia de abogados en su país:

- ¿Conque en tu tierra se llaman abogados aquellos hombres que aprenden leyes del reino para defender con ellas a los que los ocupan, aclarando sus derechos delante de los tutanes o magistrados?

-Eso es, señor, y no más.

- ¡Válgame Tien! –dijo el chino-. ¿Es posible que en tu tierra son tan ignorantes que no saben cuáles son sus derechos, ni las leyes que los condenan o favorecen? No me debían tan bajo concepto los europeos.

-Señor –le dije-, no es fácil que todos se impongan de las leyes por ser muchas, ni mucho menos en sus interpretaciones, las que sólo pueden hacer los abogados, porque tienen licencia para ello, y por eso se llaman licenciados...

- ¿Cómo, cómo es eso de interpretaciones? –dijo el asiático-. ¿Pues qué, las leyes no se entienden según la letra del legislador? ¿Aún están

²⁹³ Ibidem.

²⁹⁴ *Idem.* p. 322.

sujetas al genio sofisticado del intérprete? Si es así, lástima tengo a tus connaturales y abomino el saber de sus abogados.²⁹⁵

El chino se sorprende de las instituciones jurídicas occidentales porque las leyes, en su país estaban escritas en las esquinas de las calles “para que se instruyan en ellas los ciudadanos”²⁹⁶, cosa que le parece muy útil al periquillo. Sin embargo, cuando su amigo el chino lo lleva a presenciar la ejecución de sesenta reos se llenó de horror con el rigor del castigo: “a unos los empalaban, a otros los ahorcaban, a otros los azotaban, a otros más los herraban en la cara y les cortaban las manos”.²⁹⁷ Pero lo más sobrecogedor fue la justificación que dio un español, presente a la sazón, a estos suplicios:

A mí me ha sucedido en semejantes lances verter lágrimas de compasión en favor de un desdichado reo al verlo conducir al suplicio cuando no he reflexionado en la gravedad de sus delitos; mas cuando he detenido en éstos la consideración y me he acordado de que aquel que padece fue el que por satisfacer una fría venganza, o por robar tal vez una ratería, asesinó alevosamente a un hombre de bien, que con mil afanes sostenía a una decente y numerosa familia, que por su causa quedó entregada a las crueles garras de la indigencia, y que quizá el inocente desgraciado pareció para siempre por falta de los socorros espirituales que previene nuestra religión (hablo de la católica, señores); entonces yo no dudo que suscribiría de buena gana la sentencia de muerte, seguro de que en esto haría a la sociedad tan gran bien, con la debida proporción, como el que hace el diestro cirujano cuando corta la mano corrompida del enfermo para que no perezca todo el cuerpo.²⁹⁸

No parece que el susodicho español haya reflexionado detenidamente en sus palabras, pues la justificación del castigo que proporciona es todo menos prudente y reflexiva, pues sólo trata de acallar los sentimientos humanitarios con las consideraciones de la venganza, a la que se dice castigar, interpretando al juez como el vengador de la sociedad y no como el administrador de la justicia. De su misma argumentación, podría deducirse una finalidad del castigo distinta a la de la “prevención negativa general”, como puede ser la de la “reparación del daño”, pues si lo que le “indigna” del delito es que dejó en la miseria a la familia de la víctima, lo que procedería

²⁹⁵ *Idem.* p. 364.

²⁹⁶ *Idem.* p. 369.

²⁹⁷ *Idem.* p. 375.

²⁹⁸ *Idem.* p. 376

sería que el homicida se hiciera cargo del mantenimiento de la familia de la víctima, como sucede, todavía en algunas comunidades indígenas de nuestro país.

Sin embargo, más adelante se citan algunos textos del penalista mexicano Lardizábal que indican ya una racionalidad en la aplicación de las penas. Quizá valga la pena mencionar lo siguiente:

Pero para que las penas produzcan los saludables efectos para los que se inventaron, es menester que se deriven de la naturaleza de los delitos; que sean proporcionados a ellos; que sean públicas, prontas, irremisibles y necesarias; que sean lo menos rigurosas que fuere posible, atendidas las circunstancias; finalmente, que sean dictadas por la misma ley.²⁹⁹

Si prescindimos de la publicidad de las penas y de su irremisibilidad, vamos a ver, más adelante, como ninguna de estas connotaciones de la pena van a caracterizar a su aplicación, a finales del periodo colonial, que es la época en que se desarrolla la acción de la novela, y que tanta importancia van a tener en la “conversión” del protagonista.

La pena de muerte como hipérbole del castigo

Una vez que el periquillo regresa a México, como sirviente del chino se dedica a malversar los bienes de éste, razón por la cual es lanzado, nuevamente, a la más implacable miseria. Y nuevamente, volvió a sus antiguos “arrastraderitos” y a sus viejas aventuras de hambre y miseria, que lo llevaron fuera de la ciudad y, en “Río Frío” se encontró con unos bandidos (seguramente no los de Manuel Payno) encabezados por “Aguilucho”, su antiguo compañero de prisión. El cual lo obliga a integrarse a la banda, a pesar de su miedo y cobardía. En la primera acción en que participó, la banda fue eliminada por los vigilantes de una comitiva de mercaderes, a los que pretendían asaltar, logrando sobrevivir sólo el periquillo que huyó despavorido hasta un bosquecillo cercano, donde pudo reflexionar del modo siguiente:

No hay duda –decía yo-, la holgazanería, el libertinaje y el vicio no pueden ser los medios seguros para lograr nuestra felicidad verdadera. La verdadera felicidad en esta vida no consiste ni puede consistir en otra cosa que en la tranquilidad de espíritu en cualquier fortuna; y ésta no la puede conseguir el criminal, por más que pase alegre aquellos ratos en que satisface sus pasiones; pero a esta efímera alegría sucede una languidez intolerable, un fastidio de muchas horas y unos

²⁹⁹ *Idem.* p. 377.

remordimientos continuos, pagando en estos tan largos y gravosos tributos aquel placer mezquino que quizá compró a costa de mil crímenes, sustos y comprometimientos.³⁰⁰

En tan tristes y tan contritos pensamientos iba sumido el periquillo, cuando:

Como a una legua o poco más había andado cuando vi afianzado contra un árbol y sostenido por una estaca el cadáver de un ajusticiado, con su saco blanco y montera adornada con una cruz de paño rojo que le quedaba en la parte delantera de la cabeza sobre la frente, y las manos amarradas.

Acerqueme a verlo despacio; pero ¿cómo me quedaría cuando advertí y conocí en aquel deforme cadáver a mi antiguo e infeliz amigo Januario? Los cabellos se me erizaron; la sangre se me enfrió; el corazón me palpitaba reciamente; la lengua se me anudo en la garganta; mi frente se cubrió de un sudor mortal, y perdida la elasticidad de mis nervios, iba a caer del caballo abajo en fuerza de la congoja de mi espíritu.

(...)

En aquel momento me acordé de sus extravíos, de sus depravados consejos, ejemplos y máximas infernales; sentí mucho su desgracia; lloré por él, al fin lo traté de amigo y nos criamos juntos; pero también le di a Dios muy cordiales gracias porque me había separado de su amistad, pues con ella y con mi mala disposición fijamente hubiera sido ladrón como él, y tal vez a aquella hora me sostendría el árbol de enfrente.³⁰¹

Esta escena en la que el periquillo se conmueve de ver a su amigo de la infancia, ahorcado, es la crucial para la conversión del periquillo al camino del bien, al cuyo tedio nos referimos al principio. De ese lugar el periquillo hace unos ejercicios espirituales, los sacerdotes le consiguen un empleo decente, se casa, tiene varios hijos, escribe sus memorias y muere en olor de santidad.

La moraleja de la historia parece ser muy simple e ingenua: el camino del delito lleva a la muerte, y, por tanto, la pena de muerte, incluso siendo tan desproporcionada con respecto de delitos como el robo, es eficaz para la disuasión de los potenciales delincuentes y, por ello, un instrumento adecuado de la prevención negativa general.

³⁰⁰ *Idem.* pp. 413, 414.

³⁰¹ *Idem.* pp. 416, 417.

El ejército de reserva de la delincuencia

Sin embargo, aunque esta haya sido la intención del autor, la descripción tan realista y minuciosa de las costumbres, de los prejuicios y de las situaciones sociales de la época nos permiten inducir una intención subyacente, aunque no muy consciente en el autor. Tal intención subyacente podríamos caracterizarla como una crítica social o sociológica e, incluso, criminológica, de manera que pudiéramos interpretar a la novela, en general, como una expresión de la criminología crítica, en sentido moderno.

Ya desde las primeras aventuras del periquillo, se siente la existencia de una masa social de pobres y miserables que se “arrastra” en el subsuelo social, en los “arrastraderos”, precisamente, a los que caerá, indefectiblemente, el propio periquillo, una y otra vez, y de los que muy pocos saldrán, si no es a las filas de la delincuencia o al presidio. En los arrastraderos se juega la poca fortuna, se come la mala comida, se toma el mucho barato licor y se duerme en la promiscuidad absoluta, la de los pobres de los pobres, los que no tienen un lugar donde recostar la cabeza, de un verdadero “lumpenproletariado”, en términos de Marx,³⁰² es decir, el ejército de reserva de la delincuencia:

En fin, en dichos arrastraderos, como que todos los concurrentes son gente perdida, sin gota de educación ni crianza, y aun si tienen religión sábelo dios, se roba, se debe, se juega, se jura, se maldice, se reniega, etc., sin el más mínimo respeto porque no tienen ninguno que los contenga, como en los juegos más decentes.

(...)

No éramos nosotros los únicos que hospedaba aquella noche el tuno empelotado. Otros cuatro o cinco pelagatos, todos encuerados, y a mi parecer medio borrachos, estaban tirados como cochinos por la banca, mesa y suelo del truquito.

Como el cuarto era pequeño, y los compañeros gente que cena sucio y frío, bebe pulque y chinguirito, estaban haciendo una salva de los demonios, cuyos pestilentes ecos sin tener por dónde salir remataban en mis pobres narices, y en un instante estaba yo con una jaqueca que no la aguantaba, de modo que no pudiendo mi estómago sufrir tales incensarios, arrojó todo cuanto había cenado antes.

Januario advirtió mi enfermedad, y percibiendo la causa me dijo:

³⁰² Marx, *op. cit.* p. 545.

-Pues, amigo, estás mal; eres muy delicado para pobre.³⁰³

Es el ejército de los “léperos” que desde la conquista de México ha sido marginado por la cultura europea excluyente que, hasta nuestros días constituye tanto el ejército de reserva industrial, para mantener bajos los salarios, como el ejército de reserva de la delincuencia para mantener bajos los perfiles de seguridad pública. ³⁰⁴

De este lumpenproletariado se alimenta, sin embargo, la delincuencia. De estos “arrastraderos” salió la primera aventura delictiva de Enero, a la que invitó a participar al periquillo, el cual no aceptó, pero sí tuvo que pagar con un largo periodo de prisión, como ya vimos más arriba. También contra este “lumpen” que se blande la amenaza de la pena de muerte por la horca, ante la cual se pueden suscitar, cuando menos, dos actitudes. Enero y el periquillo, simbolizan estas dos posibles actitudes que pueden tener los “lumpen” ante la horca. El primero es de reto y de desdén ante la muerte:

-Mira, es menester que cuando uno está como nosotros se arroje y se determine a todo; porque peor es morir de hambre.³⁰⁵

Y efectivamente, Enero termina sus días en la ahorca, como acabamos de ver. El espectáculo de la horca estremece al periquillo de tal manera que se regenera, el cual no hace otra cosa que expresar el miedo del “lumpen” ante la represión penal, cuando osa salir de su estado de miseria en que lo ha metido el sistema social, siguiendo el camino del delito. Temor que ya había expresado el periquillo, mucho tiempo antes:

Yo, amigo, no quiero que me tengas por virtuoso. Supón que me recelo de puro miedo; más cree infaliblemente que no tengo ni tantitas apetencias de morir ahorcado.³⁰⁶

Entre el periquillo y Enero se ejemplifica la “dialéctica negativa del amo y del esclavo” a que se refiere Hegel en su “Fenomenología del espíritu”. El periquillo renuncia al reconocimiento porque tiene miedo de morir, y Enero renuncia a reconocer porque no es reconocido. Ambos se encuentran en una trampa histórica, como se encuentra el “lumpen”, en general: al privársele o impedírsele el acceso a sus

³⁰³ Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, pp. 134, 135.

³⁰⁴ Lafaye, Jacques, *Quetzalcoatl y Guadalupe*, trad, Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, FCE, México, 1999, pp. 50, 51: “A consecuencia del hundimiento de la organización indígena provocado por la conquista y las epidemias mortíferas, las comunidades indias muchas veces se desintegraron, poniendo en circulación indios desarraigados. Estos, junto con los veteranos de la conquista arruinados por el juego o por cualquier otra circunstancia, con aventureros europeos llegados posteriormente (soldados desertores, monjes que habían colgado los hábitos o falsos religiosos, delincuentes huidos), constituyen, a partir de la primera mitad del siglo XVI, el embrión mexicano de lo que en España se llamaba el hampa, el medio de truhanes descrito por Cervantes en *Rinconete y Cortadillo*.”

³⁰⁵ Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, p. 151.

³⁰⁶ *Idem*. p. 154.

medios de vida, sólo les queda trabajar para otro, para no morir o morir para no trabajar para otro. El periquillo quiere evitar el dilema: no quiere morir como delincuente, pero tampoco quiere trabajar como esclavo. Toda la novela, que es el *íter criminis* del periquillo sarniento, no es otra cosa que la lucha tragicómica de evitar la dialéctica negativa del amo y del esclavo. Al final, como vimos, no lo logra, pues al ver ahorcado a Enero, “siente el terror del señor absoluto” que es la muerte, ³⁰⁷ y renuncia al reconocimiento y acepta el trabajo para otro para no seguir su misma suerte.

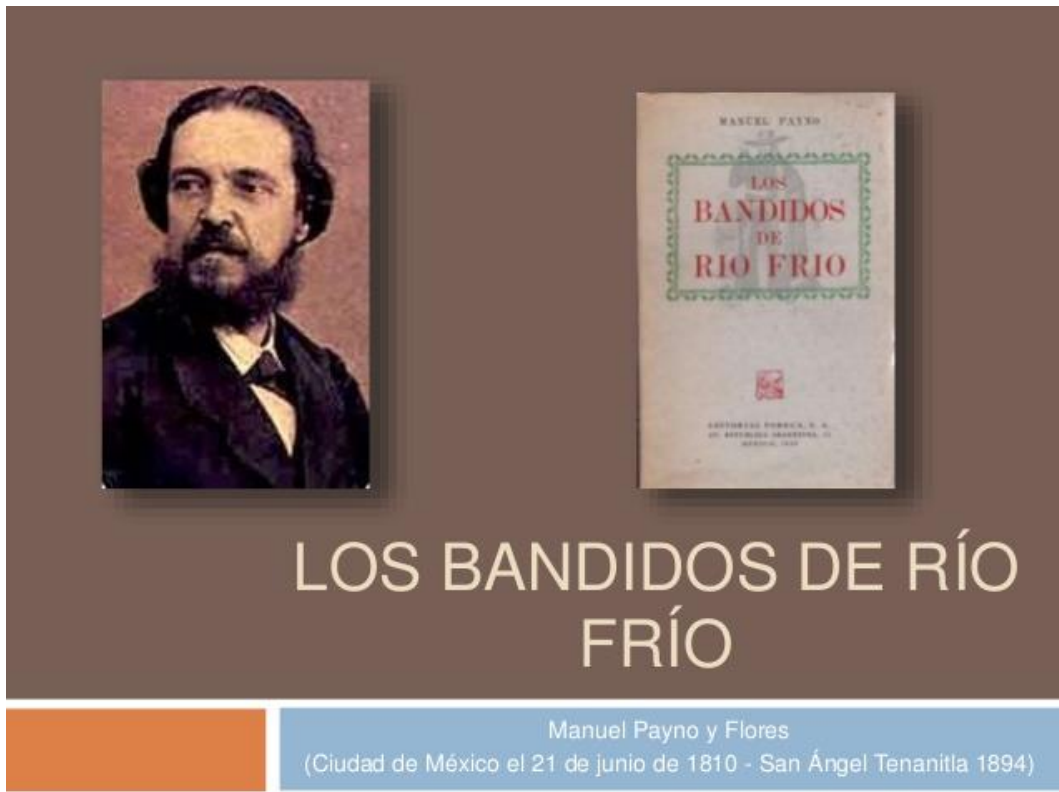
La suerte del “lumpen” no es necesariamente la misma, y el autor de “El periquillo sarniento” lo presiente y teme a su rebelión absoluta en la guerra de independencia de 1810 que trasunta las últimas páginas del libro.³⁰⁸ Después de trescientos años de la “acumulación originaria del capital”, en la que se separó y se mantuvo separada, violentamente, a la población indígena de sus medios de subsistencia, como suyos propios, en términos de Marx, ³⁰⁹ y durante los cuales el miedo al señor absoluto, la muerte, enseñoreó en el Anáhuac, con la ley penal en una mano y la horca en la otra, la lucha por el reconocimiento se generalizó y estalló como venganza absoluta también, al grito de “a coger gachupines”, con horca pero sin ley, y concluyó con la independencia nacional, pero no con la reconciliación nacional. En lugar de ello, se reinicia, en otro nivel, la misma dialéctica negativa del amo y del esclavo, con la represión penal infinita y con la venganza revolucionaria infinita. Detener su “movimiento aturridor”³¹⁰ no es un cometido que pueda cumplir el código penal, sino únicamente, la redeterminación del “lumpenproletariado” en los dueños de su propio trabajo, al que puedan considerar como una obra de arte, tarea por la cual, la literatura nacional puede aportar un nivel de autoconciencia autoesclarecedora de nuestra historia.

³⁰⁷ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad, Wenceslao Roces, FCE, México, p. 119.

³⁰⁸ Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, pp. 452 y ss.

³⁰⁹ Marx, *op. cit.* p. 608: “La llamada acumulación originaria no es, pues, más que el proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción.”

³¹⁰ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 360



2. Los bandidos de Río Frío” o la anomia social generalizada

Esta novela clásica de la literatura mexicana, escrita, por Manuel Payno, a finales del siglo XIX, pero que se refiere a la primera mitad de ese siglo, puede ser considerada, en sentido figurado y anticipado, como el mejor tratado nacional de criminología crítica. Esto no quiere decir que sus “tesis” coincidan del todo con las que sostienen los seguidores modernos de esta corriente. Lo que queremos señalar con tal afirmación es que la novela es una profunda crítica a la “política criminal” de la época, crítica que coincide con muchos de los postulados de la criminología crítica moderna, aunque no en otros. No tan sólo el tema central de la novela es profundamente moderno, la vinculación de la delincuencia con elementos del aparato del estado, sino que los temas secundarios, como lo es el comportamiento de las autoridades judiciales, la manipulación de los medios de comunicación (prensa), el análisis sociológico de los roles sociales del victimario y de las víctimas, el comportamiento de los distintos grupos delictivos, la reacción de la sociedad, la influencia de la política en los asuntos criminales, entre otros, son de una palpitante actualidad. Si a todo ello le añadimos la deliciosa descripción de las costumbres

mexicanas, de las comidas, de una o varias historias de amor, tendremos una panorámica de la riqueza social, cultural y jurídica de la novela.

Es cosa sabida que Manuel Payno fue enviado por el gobierno mexicano a estudiar el sistema penitenciario de los Estados Unidos.³¹¹ Tal vez, de ahí derive su interés por las cuestiones criminológicas que se nota en sus novelas, no tan sólo en “*Los bandidos de Río Frío*”, sino también, aunque en menor medida, en “*El pistol del diablo*.” Sin embargo, su interés parece estar estimulado, más bien, por la misma situación problemática del país, en esa época, tanto en los aspectos sociales, económicos y políticos. El análisis de la descripción de este escenario social de los fenómenos criminológicos, que Payno hace en su novela, será el punto de partida de este ensayo.

El escenario histórico

Ya en el primer capítulo de “los bandidos”, el autor siente la necesidad de contextualizar la historia de sus personajes principales. Cuando describe el ambiente social y urbano en el que viven las “brujas” (María Matiana y María Jipila) a las que va a buscar Don Espiridión para que curen a su esposa Pascuala que se ha “retrasado” en el parto ya bastante tiempo, menciona la situación en que sobreviven los macehuales:

No deja de ser curioso saber cómo vive en las orillas de la gran capital esta pobre y degradada población. Ella se compone absolutamente de los que se llamaban *macehuales* desde el tiempo de la Conquista, es decir, los que labran la tierra, no eran precisamente esclavos, pero sí la clase ínfima del pueblo azteca, que, como la más numerosa, ha sobrevivido ya tantos años y conserva su pobreza, su ignorancia, su superstición y su apego a sus costumbres; su proximidad a la capital no le ha servido ni para cambiar sus hábitos y su situación, ni para proporcionarle algunas comodidades. Los hombres que habitan ese lugar, que unos llaman las Salinas, otros San Miguelito y la mayor parte lo confunden con Tepito ejercen diferentes industrias.³¹²

Esta población miserable que circunda la ciudad de México apenas sobrevive pescando ranas para venderlas en el mercado o para comerlas ellos mismos. Las mujeres recogen *tequesquite* y mosquitos que los cambian por “mendrugos de pan y

311 Castro Leal, Antonio, Datos biográficos de Manuel Payno, en Manuel Payno, *Los bandidos de Río Frío*, Porrúa, México, 1998, p. XIII.

312 Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 11.

por venas de Chile”.³¹³ No mejor se encuentran los pobres de la ciudad que viven entre la basura, los arroyos y los perros:

La viña tenía su población especial, que se componía de traperos, pordioseros y de perros, y los suburbios o paredones eran habitados de noche por los matuteros y rateros que no tenían casa ni hogar. Ninguna persona del interior de la ciudad se atrevía a transitar por la viña después de las siete de la noche.³¹⁴

Pero no se crea que sólo ladrones y miedo existían en esta subcultura de la pobreza de los barrios populares de la ciudad de México, sino también existía y existe la solidaridad humana con quien se encuentra más necesitado que uno:

Así es costumbre entre la gente del pueblo, que jamás niega la hospitalidad y concede un rinconcito y parte de su miseria con cualquiera, aunque jamás lo haya conocido. (...) en los barrios de México todas las casas de los pobres son casas de asilo para los que son más pobres que ellos. (...) Ya se puede echar de ver que las herbolarias (las brujas que se han mencionado antes), a quienes creíamos en lo más profundo de la escala social, vivían como reinas comparándolas con nuestra nueva conocida. México es así, y ya iremos entrando y recorriendo círculos tan numerosos como los del Dante, y que forman un infierno más terrible que el que le reservó el poeta florentino a la enamorada Francesca.³¹⁵

Por otra parte, las relaciones de poder entre las clases sociales se encuentran bastante bien caracterizadas en la novela, cuando Evaristo (que más adelante va a ser el jefe de los bandidos de Río Frío), “altanero y soberbio con sus iguales”³¹⁶, “tuvo miedo al lenguaje terrible del conde”.³¹⁷ Este “conde de Sauz” va a ser un personaje secundario en la novela, pero que sin embargo sirve de contraste para darnos a conocer el carácter del personaje central que es Evaristo. Aunque este último no pertenece a la clase más baja de la sociedad mexicana, ya independiente, siente aún esa “fuerza superior” que le “hace agachar la cabeza” ante el poderoso:

¿Este miedo, este respeto tradicional, antiguo, inexplicable, es la causa de las conquistas y forma la gloria de los conquistadores, mantiene las monarquías y conduce a los hombres a la matanza saludando a César antes de morir? (...) Hernán Cortés se presentaba ante miles de indígenas valientes y aguerridos, y en vez de aniquilarlo, como pudieron

³¹³ *Ibidem*.

³¹⁴ *Idem*. p. 43.

³¹⁵ *Idem*. p. 46.

³¹⁶ *Idem*. p. 78.

³¹⁷ *Idem*. p. 80.

haberlo hecho mil veces, caían a sus pies de rodillas. (...) Los hombres más distinguidos, los literatos y poetas más célebres, los abogados de más valía solían como Evaristo el tornero, guardar silencio, agachar la cabeza y obedecer, con la rabia y despecho en el alma, las órdenes de Napoleón, obligados por este sentimiento secreto, desconocido, y sin embargo, poderoso e ineludible, que se trata de disculpar de mil maneras, pero que nunca se explica satisfactoriamente.³¹⁸

Sin intentar, desde luego, una explicación a este enigma del poder, nos parece que el propio autor nos da algunos principios de explicación, cuando nos describe la manera que el mismo Evaristo trata, a su vez, a Juan, su aprendiz que es nieto, ignorado por supuesto, del Conde:

-¿De dónde te has figurado, pedazo de bestia –le dijo Evaristo colérico-, que un aprendiz coma con el maestro? Afuera ese plato, que vaya al rincón y se le dará lo que sobre. ¡Canallas!! Desagradecidos todos los aprendices cuando se les trata bien, y no están contentos ni trabajan sino a coscorrones!

Y añadiendo a las últimas palabras el hecho, Evaristo le dio un fuerte coscorrón en la cabeza con los nudillos de los dedos. El muchacho se agachó y se fue gruñendo al rincón.

- ¿Qué dices? ¿Gruñes? –le dijo Evaristo amenazándole.

-Nada, nada – le interrumpió Tules (la esposa sumisa); déjale, comerá en el rincón como tú quieres.

Evaristo devolvía al nieto con usura las injurias del abuelo. ¡Así es la triste escala social!³¹⁹

El autor no idealiza, como algunos representantes de la criminología crítica a los delincuentes o a las clases pobres,³²⁰ sino que sólo sugiere que la sumisión de los pobres ante los poderosos encuentra su compensación en el sometimiento humillante que hacen los primeros, de personas más débiles que ellos, como lo son los niños y las mujeres y, en este sentido la reproduce. Nos parece que esta descripción constituye una ilustración de la dialéctica negativa del amo y del esclavo de Hegel,³²¹ que, basada en el reconocimiento unilateral del amo, por parte del esclavo, sólo puede llevar a la

318 *Idem.* p. 79.

319 *Idem.* p. 84.

320 Larrauri, Elena, *La herencia de la criminología crítica*, Siglo XXI, México, 1992, p. 176.

321 Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 119.

reproducción de la unilateralidad del reconocimiento, tanto del amo, con respecto de otros amos más poderosos, como con respecto de otros esclavos, más débiles.

Lo que sucede abajo de la escala social, también sucede arriba, en el nivel político, a pesar de que, aquélla, era una época de anarquía y de sublevaciones. Cuando ya Evaristo era el capitán de rurales por apoyos políticos, se presenta ante el Presidente de la República quien no simpatiza con “lo negro de sus ojos feroces y malignos”, a pesar de lo cual lo intimida por creer que se han descubierto todos sus crímenes:

- ¿Usted es Pedro Sánchez (no le concedió el don), el capital de rurales recomendado por Baninelli? –le dijo secamente.

-Si señor –respondió Evaristo.

-General Presidente –le interrumpió-, y pues es usted militar al servicio del gobierno, debe comenzar por dar el tratamiento a las autoridades.

-Mi general ... -murmuró Evaristo desconcertado, temblando en su interior y no pudiendo sostener la mirada fija e indagadora del Primer Magistrado de la Nación-. Yo fui, mi general presidente, el que derrotó a los bandidos de Río Frío ... en el monte ... y maté y me mataron ... y ...

Evaristo aterrorizado con la fisonomía severa del presidente, que por primera vez veía, se turbaba, no sabía que decir y se le figuraba que sus miradas penetraban en el fondo de su ser, que conocía sus crímenes y sus supercherías y que (...) en vez de otorgarle un premio iba a mandarlo fusilar.³²²

No sería raro que el presidente no supiera de la complicidad de Evaristo con Relumbrón, funcionario de confianza del gobierno, para organizar a la delincuencia y ponerla bajo su servicio, pues es común que, en las estructuras gubernamentales o privadas, se organicen estructuras paralelas de poder no formales que pueden llegar a tener mayor poder aún que las propias estructuras formales de autoridad. Su erradicación suele ser, en algunas ocasiones, sumamente difícil, pues tales estructuras cumplen funciones sustitutas que la institución formal no puede cumplir o cumple deficientemente.³²³ Nos parece que la delincuencia organizada puede cumplir una función sustituta que las estructuras formales no pueden llevar a cabo, pero que son necesarias para el funcionamiento de la sociedad. Cuál sea esa función, será uno de los objetos del análisis de la novelística mexicana.

³²² Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, pp. 407, 408.

³²³ Merton, Roberto, *Teoría social y estructura social*, trad. Florentino M. Torner y Rufina Bosques, México, FCE, 1995, p. 127.

Otro elemento del contexto histórico que estará presente constantemente en la novela y que va a condicionar, en gran medida, el comportamiento de los actores principales del drama será la supervivencia de las creencias y de las costumbres prehispánicas. De hecho, la novela empieza con el nacimiento del hermanastro del heredero de Moctezuma, bajo los auspicios Guadalupe- Tonantzin y termina con la reconquista del reino de Moctezuma.³²⁴ En realidad, la dualidad de la deidad simboliza la dualidad de la propia justicia, a nuestro parecer, pues cuando Moctezuma III, ya convertido en coronel del ejército federal, bate a los alzados de Ameca, no tan sólo recupera su herencia milenaria que aquellos poseían, sino que contribuye a la ruina de su propia raza. Destruye su herencia histórica, para recuperar su herencia jurídica. No puede o no sabe satisfacer ambas exigencias, tiene que elegir entre una o la otra, como las brujas ante Guadalupe-Tonantzin que para salvar a un niño exige el sacrificio de otro.³²⁵ La dualidad de la diosa expresa, simbólicamente, la ambivalencia de la historia y del derecho:

Esta tradición había llegado viva y palpable a Matiana, y su ignorancia confundía a la Virgen de Guadalupe con la diosa Tonantzin, o, mejor dicho, creía que eran una misma cosa dividida en dos protectoras distintas. Si contentaba a una, desagradaba a otra, y así quería adorarlas y contentarlas a las dos.³²⁶

Este contexto histórico que intentamos reconstruir con algunos textos de la novela será el escenario en el que se mueven los actores del drama criminológico mexicano. Una gran pobreza y una gran desigualdad van a posibilitar que las luchas por la liberación y por la justicia, se transformen en las luchas por las hegemonías y por la dominación. Es esta la razón de la dialéctica negativa del derecho penal que va a resultar en una anomia social, en la que “el supremo derecho es el supremo desafuero” y “su victoria es más bien su propio declinar”.³²⁷ Pero también nos enseña la novela que, sólo a partir del reconocimiento de la propia anomia social, puede surgir el estado ético, en el que se reconcilien las contradicciones sociales, como en “un destino omnipotente y justo”.³²⁸

La inseguridad pública, privada y social

Dentro de ese contexto histórico someramente reconstruido con anterioridad, no es de extrañar que en la sociedad mexicana del siglo pasado, y en verdad en la sociedad

³²⁴ Ver capítulos núms. IV de la primera parte y LVI de la segunda de *Los bandidos de Río Frío* de Manuel Payno.

³²⁵ *Idem.* p. 19.

³²⁶ *Ibidem.*

³²⁷ Hegel, *Fenomenología*, p. 280.

³²⁸ *Idem.* p. 279.

mexicana de siempre, predomine la anomia, en sentido de Merton, es decir, una sociedad sin ley.³²⁹ La novela de Payno no guarda una asimetría superficial con la teoría mertoniana de la anomia, sino que, podemos decir que ilustra con bastante precisión los tipos sociales que se pueden dar en una sociedad anómica, a pesar de la diferencia de tiempo y de cultura en que se concibieron la novela y la teoría respectivamente.

En primer lugar, el mecanismo mismo de la anomia, es decir, “los *modos de adaptación* a contradicciones entre la estructura cultural y la estructura social”,³³⁰ se encuentra, más o menos explicitada en la novela, aunque interpretada en términos de ambición. La mayor parte de los personajes se sienten obligados, culturalmente, a ambicionar subir en la escala social, pero no todos pueden hacerlo con los medios legales y permitidos, en virtud de su colocación en la estructura social, por lo que tanto están tanto más dispuestos a transgredir la ley, cuanto mayor es la contradicción entre la exigencia cultural de ascenso y los medios legales para conseguirlo. Así se explican muchas de las conductas tanto de Evaristo, futuro jefe de los bandidos de Río Frío, como del arribista juez Bedolla y del coronel Relumbrón, aunque también de los “valentones de Tepetlaxtoc” y los ladrones de la ciudad de México, que fueron puestos bajo su servicio. Pero donde se nota con mayor claridad esta tensión entre aspiraciones y medios, es en el caso de Relumbrón, pues, aunque tienen mayor acceso a los medios legales que los demás, sus aspiraciones son mucho mayores, lo cual le lleva muy fácilmente a intentar llevarlas a cabo con medios delictivos:

¡EXTRAÑAS ABERRACIONES de la naturaleza humana! Los hombres que de una manera o de otra han llegado de la nada a una posición social, si no elevada, al menos visible y cómoda, son los que menos se conforman con ella, y así como los americanos dicen adelante, ellos dicen arriba, y suben; pero de la subida más alta, la caída más lastimosa.

331

Lo que al novelista (Payno) le parecen aberraciones de la naturaleza humana, para el sociólogo (Merton) son modos de adaptación de los individuos a las contradicciones sociales entre los fines legítimos y los medios ilegales. A pesar de ello, la descripción de dichos mecanismos sociológicos de la ambición está hecha con gran precisión, en la novela:

Se olvidaba en estos momentos de las virtudes de su mujer, de la belleza de su hija, del caudal de alhajas que le había valido el título de Relumbrón, de los bienes raíces que poseía, del caudal de oro que había salido de Panzacola e inundado su casa, del valimiento que gozaba con los gobernantes, de la buena posición relativa que ocupaba

329 Merton, *Teoría y Estructura social*, p. 213: “anomia o falta de norma”.

330 *Idem.* p. 231.

331 Payno, *Los bandidos de Río Frío*, p. 493.

sin merecerlo, en la sociedad; en una palabra, de que era feliz, como lo repetía a todo el que le quería oír. Y el demonio de la ambición le tiraba de los cabellos y de las entrañas y le decía: “Arriba, arriba, dinero y más dinero; no importa los medios para adquirirlo.”³³²

El verdadero demonio de la ambición es, realmente, la anomia social que no está circunscrita al círculo de los pobres, sino que se extiende por toda la sociedad moderna, aunque aquellos pudieran verse afectados con mayor frecuencia, como dice Merton.³³³ También las relaciones de competencia capitalista llevadas al extremo, pueden crear las condiciones anómicas delictivas, para compensar, lo que Marx llama, la “tendencia decreciente de la tasa de ganancia del capital”.³³⁴ En la novela se señala algunos síntomas de esta anomia capitalista:

Pero bajo otros aspectos sí tenía mucho que envidiar y que desear, porque estaba poseído de una ambición tan loca, tan desmesurada y, por lo que va dicho de su vida, tan sin razón de ser, que constituía realmente una monomanía, una verdadera aberración de la naturaleza humana.

(...)

Pensaba en ese puñado de ricos que el público llamaba agiotistas, y le daba una rabiosa envidia la facilidad con que ganaban su dinero y el rango que ocupaban en la sociedad, formando una autocracia desdeñosa y egoísta, incapaz de hacer un servicio a nadie, ni aun de dar medio real a un ciego o a un anciano.

(...)

y él, el miserable pordiosero, degradado, teniendo que abrir las puertas de la Presidencia, que sonreír, que adular, que doblarse, ¿qué ganaba, de ese trajín diario, constante, que tenía Palacio, lleno de ricos y de hambrientos? Nada, o una parte muy pequeña, o un regalo ridículo como un lapicero de oro, un reloj de repetición, un millar de habanos, cualquier miseria, y entre tanto, él, tan noble, tan apto, tan activo como ellos, teniendo necesidad de ir al juego para ganar dos o tres mil pesos; que

332 *Idem.* p. 495

333 Merton, *op. cit.* pp. 226: “La pobreza como tal y la consiguiente limitación de oportunidades no bastan para producir una proporción muy alta de conducta delictiva. Aun la notoria “pobreza en medio de la abundancia” no conduce de manera inevitable a ese resultado. Pero cuando la pobreza y las desventajas que la acompañan para competir por los valores culturales aprobados para *todos* los individuos de la sociedad, se enlazan con la importancia cultural del éxito monetario como meta predominante, el resultado normal son altas proporciones de conducta delictuosa.”

334 Marx, *El capital*, III, pp. 213 y ss.

comprar maíz *al rejón* a los hacendados pobres; que prestar a interés a pobres diablos que se dejaban protestar las libranzas; que pedirle prestado a su compadre el platero para comprar el aderezo a Luisa, para mudar de casa a Rafaela, para que doña Severa diese dinero a los frailes para su novenario ...

¡Qué situación! ¡Qué penas! ¡Qué trabajo de gañán, que comenzaba desde las ocho de la mañana y no concluía sino en la madrugada del día siguiente! La miseria, en fin, pues días había en que, sin los auxilios de su compadre, no hubiese podido ponerse el puchero en su casa, ni una botella de Jerez para los tertulianos de los jueves.³³⁵

La ambición de Relumbrón le parece a Payno, tan sin razón de ser porque no la relaciona con la contradicción anómica entre los fines de lucro que exige la sociedad para ocupar un lugar destacado en ella y tener las mejores amantes junto con un decente tren de vida en su casa legítima, y entre los medios legales para lograrlos, mantenerlos y aumentarlos. Pero sería mucho pedirle al novelista. A él le basta con describir los hechos con tal fidedignidad que parezcan pensados especialmente para ilustrar el fenómeno de la anomia social. Por eso, más adelante, cuando Relumbrón quiere reclutar a Pedro Cataño (que no es otro sino el padre de Juan, el antiguo aprendiz de Evaristo), profundamente resentido contra la sociedad, le revela el mecanismo más íntimo de la anomia:

Desengáñese usted, lo primero que se necesita es tener dinero, y cuando se *tiene*, el público se inquieta muy poco de su origen y el rico es siempre considerado y agasajado por la mayor parte de los pobres que esperan que un día u otro les servirá de algo. Más de cuatro ricos podría citar a usted que merecen la horca o el presidio, y se sientan a la mesa del presidente y se tratan de tú por tú con los títulos de Castilla.³³⁶

La ambición de Relumbrón ha crecido tanto, es decir, la contradicción entre sus aspiraciones y sus medios se ha hecho tan aguda, que su reacción es totalmente anómica, es decir, lograr el éxito económico mediante actos delictivos a gran escala, y se pone en busca de quienes puedan llevarlos a cabo y, como no podía ser de otra manera, los encuentra en personas que están sujetas, también, a presiones sociales anómicas, aunque no necesariamente de naturaleza económica, como Juan o Evaristo, que lo que buscan, más bien es un reconocimiento social o sexual, respectivamente.

Por ejemplo, Juan, en la misma conversación con Relumbrón, dice lo siguiente:

³³⁵ Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 494.

³³⁶ *Idem*. p. 543.

Yo necesito vengarme de una sociedad que me ha rechazado, de unas leyes que me han matado por unas cuantas horas de ausencia. ¿Para qué explicar a usted, hombre rico y feliz, las terribles y dañosas pasiones que queman mi corazón sin que lo pueda evitar? ¿Para qué decirle que un día llegará en que pueda arrebatarse, viva o muerta, a la mujer que amo y no dejar piedra sobre piedra de la hacienda donde vive secuestrada y como enterrada viva..."³³⁷

El resentimiento social, es decir, el agravio permanente y no compensado, es una reacción anómica individual por quien no tiene a su alcance los medios legales para ser compensado socialmente, lo cual presiona socialmente para incursionar en los caminos de la delincuencia, con el objeto de buscar una "satisfacción" extralegal de su desconocimiento social. Algo parecido le pasa a Evaristo, cuando es despreciado por Cecilia la frutera, cuyos amores le disputa el licenciado "Lamparilla", abogado también de Relumbrón. Su reacción es sumamente exagerada, pues está dispuesto a matar a su pretensa, lo cual, sin embargo, no es para sorprenderse, pues, como veremos más adelante, para entonces ya ha asesinado a su esposa Tules, como reacción anómica a sus frustraciones de macho humillado en la pulquería por uno más valentón que él. Su resentimiento social se expresa, ásperamente, cuando va decidido a arreglar cuentas con Cecilia, en los almacenes de frutas que ella tiene en el centro de la ciudad de México. Dice, al respecto Payno:

Cuanta rabia, despecho y desesperación puedan tener los condenados en el infierno, tanta así hervía en su negro corazón. Las ilusiones de vida quieta y pacífica al lado de Cecilia, si hubiera condescendido a casarse con él, habían desaparecido, y aun los sentimientos puramente brutales que despertaban en su ansiosa y loca imaginación a vista de tantos atractivos y de tanto donaire natural, se convirtieron en un odio rabioso, añadiéndose a esto el miedo que le causaba la mujer que lo conocía, que sabía sus secretos y que lo podría perder a la hora que se le antojase.³³⁸

El caso de Evaristo es de una reacción anómica que, pudiéramos llamar, absoluta, pues su vida ha sido la historia de un desconocimiento total. Primero, recordamos los trabajos que paso Evaristo para que vender la "almohadilla" que había elaborado con tanto tiempo y con tanto esmero, por poco le cuesta la cárcel.³³⁹ Después, su incapacidad para demostrar su "valentía", cuyos mecanismos simbólicos analizaremos más adelante. Y, por último, el desprecio a su "hombría" por parte de

³³⁷ *Idem.* p. 542.

³³⁸ *Idem.* p. 385.

³³⁹ Ver capítulo XIV, de la primera parte de *Los bandidos de Río Frío*, de Manuel Payno, pp. 58 y ss.

Cecilia. Nada más natural, por tanto, que Evaristo busque el reconocimiento a su persona por los únicos medios que le quedan abiertos: los medios del delito. Sus aspiraciones de reconocimiento son muy grandes, pero los medios legales, culturales, económicos y emocionales, son muy limitados. Él no puede renunciar a sus aspiraciones, porque tiene una imagen muy grande de sí mismo, por tanto, no le queda otra que renunciar a los medios legales y comprometerse con Relumbrón a conseguir el “éxito a cualquier precio.”³⁴⁰

Pero el caso de Evaristo, aunque pudiera ser el más típico de una reacción anómica, no es el único, en la novela. Más bien parecería que Relumbrón va buscando a todos los individuos que, por carecer de cualquier posibilidad legal de realizar sus aspiraciones, están dispuestos a realizar lo que sea con tal de alcanzar un mínimo de reconocimiento, dentro del grupo organizado por él mismo, el cual haría las funciones del grupo de referencia, en los términos de Merton, es decir, el grupo que establece las nuevas normas que determinarán las nuevas expectativas y los nuevos medios legítimos.³⁴¹ La mayoría de ellos está dispuesto a seguir las normas del grupo de referencia y a violar las normas de la sociedad:

Tales eran, en lo general, los muchachos que reclutó Relumbrón, la mera aristocracia de la raza de hombres que, sin ser españoles, sino meros mexicanos, tampoco son indios: que no saben el significado de la palabra miedo y están siempre dispuestos lo mismo a un pronunciamiento, a una corrida de toros, a un coleadero, al trabajo del campo o a las aventuras del camino real.³⁴²

Realmente, la anomia no implica una sociedad sin normas, sino una sociedad en la cual hay un conflicto entre distintos grupos de referencia que pretenden que sus normas sean las que tengan un cumplimiento exclusivo. La anomia social puede desembocar en lo que se llama, desde el punto de vista de la sociología del derecho, el pluralismo jurídico revolucionario.³⁴³

Aunque pudiera parecer que la reacción revolucionaria, que es otra de las reacciones posibles ante la anomia social, es la que predominaba en el México histórico que contextualiza la acción de la novela, en realidad se trata de una anomia que transita de lo delictivo a lo revolucionario o, incluso pudiéramos hablar de una anomia anárquica. En la anomia estrictamente revolucionaria, los que incumplen las normas, lo hacen porque no están de acuerdo ni con los fines sociales ni con los medios legales para

340 Sería interesante comparar la anomia de Merton con la acción orientada al éxito de Habermas.

341 Merton, *op. cit.* p. 364.

342 Payno, Manuel, *Los bandidos del Río Frío*, p. 546.

343 Correas, Oscar, *Introducción a la sociología jurídica*, Coyoacán, México, 1994, pp. 116 y ss.

conseguirlos, de acuerdo a la tipología de Merton.³⁴⁴ En cambio, los revolucionarios de la novela, señaladamente, el juez Bedolla y el licenciado Lamparilla, se deciden a soliviantar a los pueblos, después de que han visto interrumpido el acenso meteórico de su carrera jurídico-política. Recordemos las pretensiones del juez Bedolla, cuando ve las oportunidades que se le presentan cuando se pone a investigar los hechos delictivos que le tocó en suerte juzgar:

el descubrimiento de la funesta historia y la aprehensión del reo o reos y su castigo en la horca, deberían proporcionar al nuevo juez la ocasión de acreditarse y de obtener, en consecuencia, un lugar en la Corte Suprema de su Departamento, y quizá entonces ... ministro de Justicia, y tal vez ... presidente de la República. ¿Y por qué no? ... La ambición de un fuereño ladino no conoce límites. ³⁴⁵

Efectivamente, si la ambición del juez es tan alta como para pretender ser presidente de la República, pronto se dará cuenta que no es posible conseguirlo, por el camino "legal" (entre comillas, pues más adelante veremos las violaciones que hace el juez venal de toda la legalidad judicial, con tal de ascender), en el México de entonces, y quizá en él de ahora. Por ello, porque no renuncia a sus ambiciones desmesuradas, es que el juez Bedolla, en concierto con el licenciado Lamparilla, se dedica a preparar un levantamiento armado, o un "pronunciamiento", como se decía entonces. Pero tal levantamiento no es una rebelión, en el sentido de Merton, pues los fines del Juez Bedolla son los mismos, es decir, el éxito político y económico y los medios son ilegítimos jurídicamente, el levantamiento armado. Tal pronunciamiento es sólo una reacción anómica delictiva a gran escala. Cuando Crisanto Bedolla y Crisanto Lamparilla perdieron el favor del presidente debido a sus corrupciones judiciales, sus aspiraciones se vieron obstaculizadas, pero no por eso renunciaron a ellas, sino que buscaron el camino de la intriga y del complot político:

Los dos Crisantos tuvieron un día una conferencia muy seria sobre la situación financiera que guardaban, que no podía ser peor, atendidos los crecidos gastos que tenían que hacer para sostener su rango ante el público, y que su desgracia en Palacio no se hiciese popular y cayesen en el más profundo desprecio.

-No nos queda más remedio ni podemos encontrar nuestro modo de vivir que en la revolución -dijo Bedolla.

-¿Pero cómo diablos quieres que hagamos una revolución que pueda echar abajo al gobierno? -le contestó Lamparilla-. Somos demasiado

³⁴⁴ Merton, *op. cit.* p. 235.

³⁴⁵ Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 131.

insignificantes; estamos completamente aislados; y si nos metemos a valientes, te expones a perder el juzgado, que, por aquí y por allá, te da siquiera para comer, y yo la amistad del licenciado Olañeta, que proporciona negocios, y gracias a eso vamos viviendo.

-Ya se deja entender que nosotros no podemos hacer nada; pero otros lucharán. El tirano de Palacio me ha tirado el guante y es menester recogerlo; no hay enemigo chico, y ten presente que mientras este ministro esté en el poder, no tenemos ni la más remota esperanza de ganar el pleito de los Melquiades y onernos nosotros en posesión de los bienes de Moctezuma III.³⁴⁶

Mientras Bedolla no quiere renunciar a sus desmesuradas aspiraciones, aunque haya que apelar a la rebelión armada, el licenciado Lamparilla está dispuesto a conformarse con los que les queda todavía. Mientras Bedolla escoge el modo de reacción de la rebelión, Lamparilla escoge la conformidad, que para Merton significa conformidad con las metas culturales y conformidad con los medios institucionalizados.³⁴⁷ Aunque no por mucho tiempo, pues ambos se lanzan a intrigar y a subvertir, bajo el signo de la anomia delictiva.

Una buena cantidad de personajes de la novela son víctimas de la anomia social: Relumbrón, Evaristo, Juan, Bedolla, Lamparilla y la enorme cantidad de delincuentes anónimos que controlan. En una época de anomia generalizada, la consecuencia inevitable es la exacerbación de la inseguridad pública, privada y social. Inseguridad pública en la ciudad, en los caminos, en los tribunales, en las instituciones de asistencia social. Todas ellas están descritas, en la novela, con vivísimo realismo que algunas de sus expresiones han quedado como arquetipos del habla cotidiana, como la de "Pasos en la azotea". Haremos referencia sólo a las escenas más destacadas de entre ellas.

Empecemos, precisamente, por el capítulo XLVI de la segunda parte, titulado: "Pasos en la azotea". Dice el autor que la misma manera en que se construyó la ciudad de México propiciaba los robos a las casas-habitación por las azoteas:

La construcción de la ciudad parece que se presta a ello. Tiradas las calles a cordel de sur a norte y de oriente a poniente, está dividida en manzanas; cada manzana forma un espeso cuadrilongo de doscientas varas de largo por ciento de ancho. En él están juntas, pegadas unas con otras, casa chicas, medianas y grandes. (...) Cada casa tiene, por lo menos, un corredor descubierto que da luz a un patio y a las piezas interiores; pero la mayor parte tienen corredor y azotehuela, es decir, un

³⁴⁶ *Idem.* p. 362.

³⁴⁷ Merton, *op. cit.* p. 219.

espacio de techo descubierto, lo que se concibe bien siendo la mayor parte de las casas de un piso bajo y de un segundo alto. (...) Estas azoteas, que no dejan de tener peligros para quien no las conoce, se comunican con raras excepciones, y son el ámbito de maniobra para los ladrones.³⁴⁸

De este modo, los ladrones pueden rentar una casa, en una manzana –tal y como la va a hacer más adelante el tuerto Cirilo- y de ahí, subirse a la azotea y caminar de azotea en azotea hasta llegar a la casa que pretender robar –en este caso la casa de doña Dominga de Arratia, la cual “desafiaba a todos los ladrones de México a que lo (su dinero) encontraran”- y, entonces, bajar por la azotehuela hasta el patio y forzar las puertas interiores y penetrar en la vivienda, amordazar a los habitantes, robar el dinero, las joyas, la ropa de lujo y volver a salir por el patio y subir a la azotea y alejarse por las propias azoteas unidas de una misma manzana. Por esta facilidad relativa de penetrar a las casas por las azoteas, oír “pasos en la azotea” era sinónimo de robo o de muerte:

No hay nada tan aterrador para las familias de México como los pasos en la azotea en el silencio profundo de la noche. A los pasos en la azotea sigue el robo y muchas veces la muerte. Yo recuerdo que cuando era niño no había semana en que no hubiese, en la casa en que vivía, pasos en la azotea que nos dejaban a todos helados de terror.³⁴⁹

Relumbrón no tan sólo controlaba a los ladrones de azoteas y les indicaba las casas donde podrían encontrar un buen botín, pues las víctimas eran casi todas conocidas suyas y asistentes a sus concurridas tertulias de los jueves, en donde se enteraba de las joyas que tenían, de los lugares donde las escondían e incluso de su carácter, lo cual lo comunicaba por medio de “doña Viviana” a don “Jesús el tinacalero”, quien se lo decía al “tuerto Cirilo” y sus “conclapaches” (cómplice), los cuales tenían un sueldo fijo de dos pesos diarios y además:

Todos estaban juramentados, y en caso de caer en la cárcel, negar, negar, siempre negar, y asegurar en caso de evidencia, que no había cómplice y que el acusado era el único responsable.³⁵⁰

De este modo se describe el robo a Doña Dominga, lo cual nos ilustra cuan grande era la inseguridad de los habitantes de la ciudad de México, al escuchar pasos en la azotea:

³⁴⁸ Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 629.

³⁴⁹ *Idem.* p. 633.

³⁵⁰ *Idem.* p. 631.

A las nueve y media de la noche se reunieron (doña Dominga y su marido), cenaron su arroz de ollita, sus lomos de carnero asado y sus frijoles refritos, y a las once ya estaban los dos muy abrazados en la cama, donde no tardaron en dormirse profundamente. Cerca de la una de la mañana, el marido se incorporó y despertó a su mujer.

- ¡Dominga! –le dijo con las quijadas temblorosas -. ¡Pasos en la azotea! ... ¡Escucha!

- ¡Quita allá y déjame dormir! Siempre estás creyendo que anda gente, cuando son los gatos ... Ya sabes, es la época ..., y hacen un ruido como si los techos fuesen a caer.

(...)

Pasaron diez minutos; ésta se había incorporado; el marido casi estaba sin resuello.

Pasos acompasados y solemnes como los del convidado de piedra se escucharon de nuevo.

- ¡Sí, en efecto, son pasos en la azotea! –dijo doña Dominga-. ¿Si nos querrán robar?

- ¿Está cerrada la azotehuela? –preguntó el marido.

- ¡Sí –respondió ya muy asustada-, pero se me olvidó poner la tranca!

- ¡De seguro nos roban y nos matan esta noche, Dominga!

- ¡Espera, escucha, hay ruido en la azotehuela! ¡Están forzando la puerta!

- ¿Y el comedor está cerrado?

- ¡Abierto! ¡Abierto!

- ¡Santo Dios! ¡Nos matan esta noche, Dominga!

- ¡Levántate! –le dijo temblando doña Dominga-. Abre el balcón y grita al sereno.³⁵¹

Pero el marido de Dominga no tuvo tiempo de hacerlo, pues el tuerto Cirilo y dos que lo seguían ya estaban adentro de la casa. Los amagaron con sendos cuchillos, los amarraron y los amordazaron, lo mismo que a sus sirvientas. Los amenazaron para que

³⁵¹ *Idem.* p. 633.

doña Dominga les entregara las llaves de donde escondían el dinero, a lo cual aquélla se resistía con denuedo, aunque con angustia. La amenaza fue atroz:

- ¡No es eso, vieja maldita! -le grito Cirilo-. ¡Te voy a hundir este puñal, si no me das la llave que necesito!

-¡Ninguna otra llave tengo, lo juro, ni hay más dinero en casa! –contestó Dominga-. Se lo juro por los cinco señores ...

-¡Por los cinco demonios que te van a llevar al infierno en este instante! –y el tuerto levantó el brazo armado de un puñal muy agudo de una tercia de largo.

Doña Dominga dio un grito como si hubiera recibido una puñalada y dijo:

- ¡Daré la llave, la daré, pero no me maten!

- ¡Venga la llave, pronto; venga la llave y no hay que gritar!³⁵²

Los ladrones encontraron cinco talegas de pesos de oro, de onzas, de medias onzas y de escuditos, amarraron más fuertemente a los dueños de la casa y además amordazaron a las sirvientas, más con tan mala suerte que cuando las descubrieron al día siguiente, ya estaban muertas por asfixia.

Otro lance que vale la pena relatar, para ilustrar la inseguridad de los caminos del país, en aquellos tiempos de anomia social, que no por remotos no quiere decir que no se sigan repitiendo en las carreteras de la actualidad, es, precisamente, el asalto que los bandidos de Río Frío hicieron a la diligencia que cubría la ruta de México a Puebla y de ahí a Veracruz. Los bandidos de Río Frío operaban, sobre todo entre México y Puebla, pero había otras bandas que “trabajaban” de Puebla a Veracruz. De esta manera, una diligencia podía ser asaltada varias veces en un mismo trayecto. El respecto nos dice Payno:

Tal poco menos, era el estado que guardaba el camino de Veracruz en la época en que pasaban esos acontecimientos, siendo inútil decir que aparecían sus partidas, que nada tenían que ver con Evaristo, por el rumbo de Chalco, por el Pinal de San Agustín, en las cercanías de Perote y realmente no disfrutaba de una seguridad completa sino de Jalapa a Veracruz. Llegó el caso de que la diligencia fuese asaltada y robada cuatro veces.³⁵³

Los asaltos a las diligencias por parte de los bandidos de Río Frío, capitaneados por Evaristo, primero eran reales y hasta sanguinarios, después, cuando con el nombre de

³⁵² *Idem.* p. 634

³⁵³ *Idem.* pp. 323, 324.

Pedro Sánchez, fue el capitán de rurales, los asaltos se convirtieron en una simulación, y por último en una farsa política. Vamos a relatar el relato (por tanto, vamos a hacer un “metarrelato”) de los primeros, pues, los segundos serán más bien materia del inciso donde nos refiramos a las complicidades de los bandidos con la policía. Es curioso como las actitudes, tanto de los asaltantes como de los asaltados, sean tan constantes, tanto en aquella época como ahora, en situaciones similares. En primer lugar, aquéllos, con el ánimo contradictorio, entre el afán de amedrentar y el miedo a la resistencia y éstos también, sintiendo la contradicción entre la defensa de sus bienes y el temor de ser herido o muerto. Entre más miedo tienen los bandidos más gritan y entre más bienes valiosos traen los asaltados más miedo tienen. Y ambos lo saben. El asaltado sabe que no debe actuar de modo que el asaltante interprete su actitud como de resistencia, pues eso incrementa su miedo y puede ser peligroso para la integridad personal. Uno de los personajes asaltados en la novela lo dice expresamente:

Don Joaquín Pesado viajaba constantemente de México a sus haciendas de Orizaba; había sido asaltado ocho o diez veces, y sabía que no habiendo resistencia y salvadas algunas humillaciones y molestias, la vida no corría peligro;”³⁵⁴

Por su parte, lo que más irrita a los asaltantes, es que los asaltados les oculten sus bienes. Eso antes como ahora. La razón que aducen ellos, tanto entonces como en la actualidad, es que ellos son los que se consideran como robados por esa actitud natural de defensa de su patrimonio. En la novela hay una situación que expresa con bastante plasticidad esta inversión de los papeles de ladrón y de víctima. En el relato del asalto a que nos estamos refiriendo, Evaristo, el capitán de los bandidos de Río Frío azotó a una anciana que viajaba en la diligencia porque le pareció que le había ocultado sus bienes durante el asalto. La razón que dio para justificar su atroz conducta fue la siguiente:

Ya saben que los ladrones somos honrados y tenemos palabra. Agradézcan que por ustedes no maté a esa condenada vieja que ya me había robado el fruto de mi trabajo. Que venga ella a estarse noches y días enteros en el monte, y verá que no es lo mismo rezar en la iglesia todo el día o estarse sentada ociosa en su casa.³⁵⁵

Los ladrones consideran que tienen derecho a lo que roban, porque es producto de su trabajo, que es un trabajo mucho más difícil y más arriesgado que cualquier otro, según ellos. Porque su trabajo “vale” más que cualquier otro, los otros no merecen el dinero o los valores que traen o que tienen, al contrario, lo merecen ellos, es más “es

³⁵⁴ *Idem.* p. 270.

³⁵⁵ *Idem.* p. 274.

de ellos” y, en consecuencia, si los “dueños” lo ocultan, entonces, ellos son los ladrones y merecen azotes como castigo. Claro que toda esta cínica justificación del robo no está dicha en la novela, pero se encuentra explícita en lo que dicen los ladrones, aunque casi se explicitó, en ocasiones. Como, por ejemplo, cuando, en el mismo lance, otro pasajero, con miedo y servilismo, le indica a Evaristo el lugar de su baúl en el que trae su dinero, este dice:

-Este hombre no es un ladrón ni mentiroso como la vieja –dijo Evaristo-; no oculta el dinero que con tanto trabajo ganamos los pobres. No se irá la vieja sin acordarse de mí.³⁵⁶

Aunque la escena parezca cómica o irónica, creo que no es así, pues, por el contrario, es muy realista, sobre todo si hemos sido asaltados en alguna carretera, en cuyo caso no es extraño escuchar de boca de los asaltantes alguna frase semejante: “les estás quitando la comida a mis hijos”, o algo parecido. ¿De dónde viene esta manera de pensar? ¿Expresa, acaso, puro cinismo por parte de los asaltantes? ¿O sólo es una estrategia para amedrentar a las víctimas? E posible que, además de esto, signifique una justificación ideológica de su propio proceder, no muy distinta de la ideología capitalista que justifica la apropiación de la plusvalía. En el fondo, parece tratarse del reconocimiento del valor del trabajo. Ya vimos más arriba, como las cualidades artesanales e, incluso artísticas de Evaristo nunca fueron reconocidas socialmente. Aunque la transición es presentada muy rápidamente por el autor, para mi gusto, el protagonista aprende que las cualidades que son valiosas en la sociedad son las cualidades que llevan al éxito, a cualquier costo, para expresarnos en términos de la teoría de Habermas,³⁵⁷ o sin importar los medios legales o ilegales, para conseguirlo, utilizando la terminología de Merton.³⁵⁸ Aunque quiere algún día dedicarse a la agricultura y compartir su vida con Cecilia,³⁵⁹ la frutera, la violencia y, en parte el engaño, es la única acción a su disposición para alcanzar el éxito social. Por ello, se le hace más meritorio la actividad de los bandidos para obtener bienes que en trabajo no riesgoso. Es posible que la autojustificación de las asaltantes sea una cuestión de reconocimiento o falta de reconocimiento del trabajo social, es decir, es una cuestión que tiene que ver con los roles sociales que la sociedad nos lleva a desempeñar, con lo cual no queremos decir, por supuesto, que se justifique moralmente la delincuencia de este tipo, sino únicamente es una hipótesis para interpretar como la entienden los mismos actores de la misma. Es un intento de interpretación nuestra de la interpretación

³⁵⁶ *Idem.* p. 273.

³⁵⁷ Berumen, Arturo, *La ética jurídica como redeterminación dialéctica del derecho natural*, Cárdenas, México, 2000, p. 266.

³⁵⁸ Merton, *Teoría y estructura sociales*, p. 220.

³⁵⁹ Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 244 y ss.

que ellos hacen de sus actividades delictivas. Es decir, es, en suma, una doble hermenéutica, en los términos de la sociología de Giddens.³⁶⁰ Volveremos sobre este tema, en el siguiente apartado.

No solamente la seguridad pública se ve afectada por los robos y asaltos, cuya ilustración con pasajes de la novela de Payno hemos realizado, en una sociedad anómica, sino también la seguridad privada, o la llamada seguridad jurídica, la seguridad en los procesos jurídicos de naturaleza penal. En la novela se detallan varios de estos procesos, entre ellos el que es central en la trama de la acción, el análisis del cual lo reservamos para el apartado del comportamiento de los jueces, más adelante.

Lo mismo sucede con la seguridad social. En una sociedad anómica, las mismas instituciones establecidas para mitigar la miseria y la pobreza, como los hospicios de pobres en la época de la novela, son objetos de una rapiña desenfadada. Se menciona en la novela el caso del hospicio al cual remitieron a Juan, el ex-aprendiz de Evaristo, acusado injustamente de robo. En ese lugar se enteró de como las provisiones compradas para el hospicio “menguaban en más de una tercera parte”³⁶¹ substraída por el secretario, la dispensera y demás empleados del mismo. Cuando denunció estos robos sistemáticos al director del establecimiento, éste, un antiguo combatiente insurgente, se quedó “estupefacto” porque ignoraba todo aquel despojo. Le quiso reclamar al escribiente, el cual le contestó lo siguiente:

Lo que le han contado a usted es exagerado, pero en el fondo es verdad; los tenderos, las cocineras y los criados siempre han sido ladrones; pero eso no se puede remediar, los echaremos y vendrán otros peores; pero usted, que es el que manda determinará; en cuanto a mí, es verdad que me mandan cada mes de la tienda mi memoria para surtir mi dispensa; pero se las pago y no les debo ni medio partido por la mitad.³⁶²

Con esta explicación tan “sistémica” de los delitos contra las instituciones sociales, el director decidió no hacer nada, para evitar problemas con el personal y evitar escándalos políticos que le pudieran costar su puesto. Una explicación “funcional” del problema delictivo se convirtió en una justificación de la inacción política, por los riesgos que con lleva ir contra la lógica y las necesidades de un sistema social anómico. Empero, lo interesante, en este caso es que nos revela que el saneamiento de las instituciones sociales no es cosa sencilla, como quieren hacernos creer los voluntaristas de la política, pero tampoco es imposible como parecerían sostener los conservadores

³⁶⁰ Ritzer, George, *Teoría sociológica contemporánea*, trad. María Teresa Casado Rodríguez, Mc Graw Hill, México, 1998, p. 493.

³⁶¹ Payno, *Los bandidos de Río Frío*, p. 114,

³⁶² *Idem*. p. 116.

“sistémicos”. Mientras los administradores desprecien las teorías sociológicas o filosóficas que nos permitan aclarar el funcionamiento social del comportamiento de la conducta delictiva, ésta aparecerá ante su mirada como un problema de voluntad política o como un problema natural, opaco e inamovible. Los fenómenos de la doble funcionalidad de las instituciones, de la duplicación informal de las estructuras, de la generación de roles no institucionales, son algunas de las categorías que pueden ayudarnos a entender la reiteración social de patrones delictivos y a señalar los objetivos de una política criminal que no dé palos de ciego, como ha sido la de nuestros distintos gobiernos, desde la independencia hasta nuestra época.

Los roles sociales del victimario y de la víctima

Una de las herramientas sociológicas más ilustrativas del comportamiento delictivo, es la de los roles sociales que el autor de la novela ilustra, intuitivamente, con gran claridad. Por supuesto, que no podemos exigirle precisiones de conceptos que, en su época no existían, pero, no obstante, lo cual, su intuición artística y su observación de las costumbres pueden suplir o, incluso anticipar hasta cierto punto. Analizaremos, en especial, el caso del asesinato de Tules por Evaristo, que es la acción que desencadena la trama central de la novela.

El victimario y el rol masculino generalizado, el machismo, se identifican en Evaristo y la víctima y el rol femenino generalizado, la abnegación, lo hacen en Tules, la esposa de aquél.³⁶³ De hecho, en la novela, ambos roles generalizados los llevan a cabo varios personajes. Por ejemplo, el rol femenino generalizado de la abnegación lo cumple también Mariana, la hija del conde de Sauz, pero a regañadientes y en constante tensión con su padre. Otro personaje femenino, Casilda, la primera compañera de Evaristo y después, sirvienta del abogado don Pedro Martín también va a cumplir este rol, aunque en menor grado. En cambio, la frutera Cecilia, al rebelarse contra Evaristo y contra el licenciado Lamparilla, lo que hace es rebelarse contra ese rol femenino generalizado, convirtiéndose en uno de los personajes más enérgicos de la novela. Por el lado del machismo, en tanto que rol masculino generalizado, tampoco es Evaristo el único que lo cumple, aunque sí él que lo hace más integralmente. Tenemos, por ejemplo, al mismo Relumbrón, que lo cumple sólo en el aspecto de tener a varias mujeres: su esposa doña Severa, Luisa y Rafaela que, a la postre van a ocasionar su caída en desgracia. El mismo don Diego, conde del Saúz, con su carácter dominante, cumple a la perfección el rol generalizado del machismo mexicano. Podríamos ubicar a Don Pedro Martín, el caballeroso abogado, como un caso en el que no se da ese mismo rol generalizado. Vamos a analizar, en este inciso, tres parejas de personajes, dos en

³⁶³ Berger, Peter, *Introducción a la sociología*, trad. Sara Galofre Llanos, Limusa, México, 2001, p. 136: “un papel puede definirse como una respuesta típica a una expectativa simbólica”.

los que se complementan ambos roles generalizados, aunque de distinta manera: la pareja de don Diego, conde de Saúz y su hija Mariana y la pareja de Evaristo y Tules. Por último, analizaremos a los personajes que no se ajustan al rol generalizado de su sexo, respectivamente: Cecilia, la frutera y don Pedro Martín, cuya alianza va a aniquilar a los bandidos de Río Frío y al imperio delictivo de Relumbrón.

Empecemos con la primera: la relación de Mariana y su padre, el conde de Saúz. El carácter del conde es pintado por el autor como el del más desalmado autoritarismo, no nada más con su hija sino con toda su servidumbre y con sus empleados. Desde el principio al fin de la novela don Diego se nos aparece como un esposo y un padre feroz que mantiene a su esposa y a su hija encerradas en la mayor clausura, mientras que él se da una vida licenciosa y libertina, aunque incógnita y silenciosa. La aspereza y la violencia con que trata a ambas en nada se distinguen de la brutalidad con que Evaristo trata primero a Casilda y después a Tules, aunque no llega al asesinato, pero sí a la amenaza del mismo. En los primeros capítulos de novela, leemos que después de un abandono de ocho años, que pasó en sus haciendas de Durango, don Diego regresa a su casa en la ciudad de México y le molesta que su esposa y su hija se encuentren en una tertulia con algunas parientas. Después de haberse retirado éstas, manda llamar y aquéllas y les dice con voz dura y decisiva:

-De hoy en adelante nadie, ¿lo entendéis?, nadie ha de entrar en mi casa sin mi permiso. En vez de encontrarme con una mujer cauta y recogida, ocupándose de la educación de su hija, he sorprendido a una loca rodeada de parientes y de viejas a quienes detesto, sin acordarse del marido, que ha vivido en la soledad de las haciendas por sostener el brillo de su antigua casa, mientras que se emplea el dinero en dar meriendas, chocolates, regalos y limosnas a viejas ociosas, a monjas fanáticas y a jovencuelos pervertidos ...

-Pero ... pero ... -quiso articular la condesa, sino para rechazar tales injurias, al menos para dar alguna disculpa, más el marido no lo permitió.

- ¡Silencio!, nada tenéis que decir; y no permitiré que me calentéis la cabeza con frívolas disculpas ...

-¡Vive Dios! –prosiguió dando una fuerte palmada en la mesa, frente a la cual estaba –que esto no ha de continuar así ... ¡Venid, venid, venga! – y al decir esto tomó un largo y relumbrante puñal de dos filos.

(...)

-Pero ... pero ... -volvió a balbucear la cuitada esposa.

El conde, como la primera vez, no lo permitió, e interrumpiéndola bruscamente, continuó:

-Repito que perdono hoy, pero en lo de adelante, a la primera sospecha que tenga, te clavo en el corazón este puñal y después sigo con tu hija.

Una mujer resuelta de ánimo habría celebrado la brutal excentricidad de su marido, que le proporcionaba un arma para defenderse en caso de verse amagada de un injusto asesinato, pero la pobre condesa no pudo articular una palabra.³⁶⁴

Lo indignante de esta escena no es tanto, o no únicamente la amenaza de asesinato, sino el despojo de los derechos comunicativos de la esposa, para defenderse por parte del marido, mediante la patología comunicativa de la violencia.³⁶⁵ Quizá si exceptuamos la amenaza extrema utilizada por el conde, es común que la mayoría de los hombres, en muchas ocasiones, incurrimos, todavía, en esta patología comunicativa de la falta de rectitud, en nuestras relaciones con la esposa, la novia o la amante. Claro que las mujeres también incurren en otras patologías, como la de falta de veracidad, en sus relaciones con los hombres. Sin embargo, pudiera decirse que ambas patologías, la de falta de veracidad y la de falta de rectitud, normalmente se les encuentran correlacionadas recíprocamente, en las relaciones humanas. Incluso, pudiera decirse que la parte más fuerte, es común que incurra en la patología de la violencia comunicativa, mientras que la parte más débil, es más común que apele a la patología de la falta de veracidad, para contrapesar su situación de desventaja. Y eso es precisamente lo que va a hacer Mariana, la hija del conde cuando crezca y se haga mayor. Primero va a disimular sus amores con el hijo del administrador de la hacienda, el mismísimo Juan Robreño. Después, cuando el conde se entera y la mete en una clausura doméstica casi total, le oculta su embarazo y, cuando el niño nace se lo da a criar a una tía de su padre, quien, lo pierde en un doce de diciembre, en la Villa de Guadalupe. Es el niño que después va a ser aprendiz de Evaristo y más tarde miembro del ejército que combatirá a los bandidos del río Frío. ¡Qué remotas las raíces de la telenovela mexicana! Lo importante, sin embargo, radica en el conflicto de roles que Mariana y su padre escenifican hasta el fin, hasta la rebelión de Mariana contra la decisión de su padre de casarla con el marqués de Valle Alegre, rebelión que le cuesta, no obstante, la salud y casi su vida.³⁶⁶

Es verdad que, en el desenlace del drama, Mariana no se convierte en una víctima penal, pero por causas ajenas a la voluntad del conde, su padre, es decir, éste último atentó contra la vida de su hija porque se negó a casarse con el marqués, en plena ceremonia religiosa. El dramatismo de la escena está narrado con vivísimo realismo

³⁶⁴ Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, pp. 27, 28.

³⁶⁵ Berumen, Arturo, *Análisis comunicativo del proceso penal en México*, INACIPE, México, 2000, p. 18.

³⁶⁶ Los pormenores de este drama se narran en el capítulo LIV de la primera parte y en el XXXI de la segunda parte de *Los bandidos de Río Frío* de Manuel Payno.

que vale la pena transcribir sus momentos más importantes. Mariana ya había dicho que no aceptaba al marqués, a pregunta del obispo que los estaba casando, en la capilla de la hacienda llena de invitados selectos de la clase “aristocrática”, y entonces:

El conde quedó de pronto estupefacto, pero acertó a decirle al obispo:

-Mariana está conmovida, nerviosa, no sabe lo que ha dicho, ha querido decir que sí; volvedle a preguntar.

-Reflexionad bien, hija mía, en vuestra respuesta; estáis turbada, reponeos un poco –y la miró el obispo dulcemente animándola y procurando calmarla.

Después de algunos instantes volvió a decir:

- ¿Recibís por esposo y compañero a don Pedro Agustín Gallegos y Girón, marqués de Valle Alegre?

Mariana, soltando la mano del marqués, dijo con voz firme:

- ¡No!

- ¡No! -dijo el conde con acento terrible, poniendo la mano en el puño de la espada, ¿Te atreverás a desobedecer a tu padre?

Mariana guardo silencio (...) Al fin, como haciendo un supremo esfuerzo y mirando con los ojos descarriados alternativamente a su padre y al practicante, exclamó con acento tan doloroso que debió llegar al corazón de la multitud que llenaba la iglesia:

- ¡No! ¡No es posible! ¡No puede ser, no puede ser!...

(...)

El conde, temblándole todos sus miembros, sacando maquinalmente cada vez más la espada, esperaba, con una cólera que se veía en su semblante lívido y cadavérico, la resolución final de su hija.

(...)

Por fin, Mariana echó una mirada que dio miedo a los que estaban cerca de ella, se puso de pie, quitó de su cuello e hizo pedazos la cadena de oro; arrojó el paño de oro y llama a los pies del conde, y exclamó con la voz trémula y confusa de la desesperación:

- ¡No! ¡Mil veces no!

Y cayó como muerta en las gradas del altar.³⁶⁷

(...)

El conde, ciego de furor, tenía convulsivamente la mitad de la espada fuera de la vaina y buscaba con los ojos inyectados en sangre a su hija, entre las vestiduras moradas, blancas y oro que había revestido el prelado para dar mayor brillo a la solemnidad.

El marqués de Valle Alegre, vuelto en sí del aturdimiento que le causó la escena, que, a pesar de todo, esperaba, se puso en pie, sacó su espadín y, encarándose con el conde, gritó:

- ¡Eso no, conde, eso no; jamás permitiré que, a pesar de la afrenta que acabo de recibir, asesine usted a su hija en mi presencia! ¡Atrás o le paso de parte a parte con mi espada!

(...)

El practicante (...) pudo abrirse paso y salir (...) fuera de la iglesia, gritando:

- ¡El conde ha asesinado a su hija! ¡Venganza!, venganza!³⁶⁸

Después viene la revuelta del pueblo contra el conde y demás aventuras. Pero para lo que nos interesa basta con lo transcrito. El rol del machismo es tan generalizado que no se circunscribe a ninguna clase social, sino que las atraviesa todas, de arriba a abajo y lo mismo sucede con el rol femenino de la abnegación. Sin embargo, podríamos decir, más bien, que los roles sociales generalizados son establecidos por las clases sociales dominantes, de modo que “la ideología dominante en una sociedad es la ideología de la clase dominante”.³⁶⁹ Podríamos decir, incluso que el machismo, en tanto que rol social generalizado, es generado por la clase dominante, en su proceso de dominación y en el mantenimiento de la misma. La clase dominada, al reproducir el rol del machismo, reproduce las condiciones de su propia subordinación, al servir de instrumento de dominación, mediante la lucha entre los hombres y de control sobre las mujeres, mediante su correlación con el rol femenino generalizado de la abnegación del que Mariana trata de liberarse, sin lograrlo cabalmente. Pero todo tienen un límite, cuando el rol masculino generalizado del machismo rebasa determinados límites, es decir, cuando alcanza el nivel del delito, entonces se vuelve disfuncional para el sistema

³⁶⁷ Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 307.

³⁶⁸ *Idem.* p. 516.

³⁶⁹ Marx- Engels, *La ideología alemana*, Cultura popular, México, 1985, p. 78.

y, por tanto, es causa de represión social, que es el caso de Evaristo en relación con Tules, caso que pasamos a comentar enseguida.

Es indudable que la descripción del carácter de Evaristo es el mejor logrado de toda la novela. Lo más sorprendente es que está construido mediante los roles sociales que desempeña en la sociedad. Como es sabido, para la teoría de los roles sociales de Mead, la personalidad se constituye mediante los roles generalizados, situacionales, institucionales y no institucionales asumidos socialmente.³⁷⁰ La teoría de los roles sociales nos ayuda a “comprender”, en sentido weberiano,³⁷¹ el comportamiento de los individuos, con base en lo que esperan de ellos los grupos de referencia a los que pertenecen, ³⁷² sin justificarlo, pero tampoco sin condenarlo. No se trata, pues, de un juicio moral del individuo, sino más bien de un juicio ético, en sentido hegeliano, ³⁷³ de la sociedad a la que pertenece. Cuando Evaristo mata, despiadadamente a su esposa Tules e intenta matar a su aprendiz Juan, en realidad, lo que está haciendo es “sobreactuarse” en el desempeño de su papel generalizado de “macho humillado” en la pulquería, que se desquita en la casa con Tules, quién desempeña, hasta el extremo, su propio papel generalizado de “mujer abnegada”. Con lo cual, ambos, desempeñan el papel de victimario y de víctima. Incluso podríamos decir, que los papeles de victimario y de víctima no son sino la exacerbación de los roles generalizados del machismo y de la abnegación. Pero vayamos por partes y hagamos una relación sucinta de los hechos.

Empieza Manuel Payno, haciendo referencia a la costumbre mexicana del “San Lunes”. Con gran sentido del humor nos lo describe:

Los hijos andan sin zapatos, no pueden ir a la escuela porque no hay cuartilla para comprarles en casa de Abadiano un silabario y una tabla de cuentas; el casero toca la puerta, y no hay para pagar la renta; la accesoria, sin una silla; todo dado al diablo; pero ¡cómo ha de ser de otra manera! Es viernes ya, ¡gracias a Dios! San Lunes está cerca, es necesario sacrificarlo todo por este día sagrado que los artesanos mexicanos observan con más exactitud que los musulmanes el Ramadán. Sólo que entre los asiáticos es el ayuno, y entre los americanos la hartura, la indigestión y la crápula³⁷⁴

Aunque parezca una diatriba moral contra quienes por emborracharse dejan a su familia sin comer, en realidad el autor intuye las motivaciones sociológicas que

³⁷⁰ Peter, Berger, *op. cit.*, p. 137.

³⁷¹ *Idem.* p. 178.

³⁷² Merton, *op. cit.* p. 364.

³⁷³ Hegel, *Fenomenología*, p. 210.

³⁷⁴ Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 86.

propician, aún hasta en nuestra época, este relajamiento del papel social situacional del proletario o del artesano.³⁷⁵ Inmediatamente antes del anterior párrafo, el autor ha expresado con aguda intuición sociológica:

GLORIOSO, MAGNIFICO, espléndido para los artesanos de México, no tienen durante la semana otra idea, otro pensamiento, otra ilusión. Desde el martes, los días de la semana les parecen una eternidad; y, sin embargo, trabajan y trabajan, velan y se fatigan, y se cortan las manos con los instrumentos y hacen los más grandes esfuerzos para entregar la obra el sábado o domingo, y todos estos sacrificios, todos estos afanes son porque de llegar tiene el suspirado San Lunes. ¡Quién piensa en el porvenir! ¡A quién le ocurre echar en una alcancía un poco, una mínima parte del jornal para que tenga siquiera qué comer durante tres o cuatro días! ¿Comprar unas enagüas a la mujer buena y fiel que vela por el marido, que le lleva de comer cuando está preso, que sube y baja llorosa, con su rebozo en los ojos, las escaleras de la Diputación para conseguir, si no hay otro modo, a costa de un momento de olvido, la libertad del marido? Ni pensarlo, mucho menos.³⁷⁶

Sin el San Lunes, el trabajador mexicano no podría soportar la carga de frustración y de desconocimiento social que lleva consigo, desde que nace hasta que muere. No se nos ocurre un ejemplo más claro y plástico para ilustrar lo que Marx llama la enajenación del trabajador con respecto de su propia conciencia: “el obrero sólo se siente hombre cuando bebe, come y procrea, no cuando trabaja”.³⁷⁷ La sociedad capitalista, cuya formación en México se iniciaba en los tiempos que narra la novela, hace que el trabajo se vuelva inhumano. El trabajador no se siente humano cuando trabaja, sino que se siente un animal en su actividad humana. En contrapartida, sólo en sus funciones animales se siente humano. Lo humano se trueca en animal y lo animal se convierte en humano, dice Marx.³⁷⁸

Por esa deshumanización laboral, las sociedades modernas requieren de espacios, en los que los roles sociales se flexibilicen y los sujetos se distancien de su papel y se permitan conductas que, en otras situaciones, serían mal vistas, aunque sin llegar a violaciones legales delictivas. Es el fenómeno conocido por los sociólogos como “fiesta social”.³⁷⁹ El “San Lunes” es, precisamente una fiesta social, en sentido sociológico, pues en ella se desahogan las pasiones, se compensan las frustraciones y se realizan

³⁷⁵ Berger, *op. cit.* pp. 195 y ss.

³⁷⁶ Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 86.

³⁷⁷ Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Wenceslao Roces, Grijalbo, México, 1985, p. 78.

³⁷⁸ *Idem.* p. 79.

³⁷⁹ Berger, *op. cit.* pp. 195 y ss.

las fantasías reprimidas por la situación social de los participantes. Claro, también se comenten delitos y sufren las familias por el derroche, pero el precio por el que se paga la tranquilidad social es barato y lo pagan las familias pobres.³⁸⁰

La noche de los hechos a que nos referimos, el autor describe una verdadera “fiesta social”, en “la antigua y afamada (por los muchos pleitos, heridos, asesinatos y tumultos) pulquería de los “Pelos”.³⁸¹ Primero nos describe el lugar, de la manera más pintoresca:

Todo el ancho de la pared, ocupado con grandes tinajas llenas de pulque espumoso, pintadas de amarillo, de colorado y de verde, con grandes letreros que sabían de memoria las criadas y los mozos del barrio, aunque no supieran leer: *La Valiente, La Chillona, La Bailadora, La Petenera*. Cada cuba tenía su nombre propio y retumbante, que no dejaban de indicar también la calidad del pulque. Algunos barriles a los costados, una mesa pequeña de palo blanco y varias sillas de tule. El suelo estaba parejo, limpio y regado, y esparcidas hojas de rosa. El domingo era día clásico. El lunes lo era más, se podía decir de gala. ³⁸²

Después, la descripción sabrosa de la comida popular mexicana, que sigue siendo la misma hasta ahora:

Una hora después los bandolones rasgaban un estrepitoso jarabe, las frituras de longaniza y carnitas saltaban en las cazuelas, y el maíz molido, el chile y el pulque producían una mezcla de aromas indefinibles, embriagadores para los concurrentes, pero repugnantes y nauseabundos para los que no estaban acostumbrados.³⁸³

La comida picante, la música bailadora y el pulque alegrador agrupaban a los concurrentes, hombres y mujeres, en pequeños grupos en rueda alrededor de los jorongos tendidos en el suelo:

Se sentaron, formaron rueda; la almuercera no tenía ya ni tiempo para freír enchiladas y chalupitas, ni para servir los platos; la sartén de los frijoles refritos humeaba, la tortillera no cesaba su monótono ruido con las palmas de las manos y echaba las tortillas por entre la cabeza de los concurrentes; los tomatillos encarnados como la laca de Japón, llenos

³⁸⁰ Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 87: “se marchan de la casa a escondidas, porque las mujeres o las queridas se oponen a las festividades de San Lunes, y regresan las más de las veces heridos o contusos, sin un ochavo en la bolsa, si no es que van a pasar la noche en la Diputación.”

³⁸¹ *Idem.* p. 88.

³⁸² *Ibidem.*

³⁸³ *Idem.* p. 89.

de blanco e hirviente Tlamapa, alternaban con la sangre de conejo (pulque compuesto con azúcar y tuna colorada). Rebosando y goteando en las servilletas, en las camisas blancas y en las almidonadas enaguas de muselina. Los almorzadores circulaban los tecomates sin cesar, mordían los tacos con aguacate y chilitos verdes con un verdadero placer; reían franca, ingenuamente; se pellizcaban hombres y mujeres; se decían sus requiebros a su modo; gozaban como ningún día de la semana; tenían más hambre, más fuerzas, más deseos, sin cuidarse ni de sus esposas ni de sus hijos; gastaban el dinero sin pensar lo que comerían el martes (...) Era lunes, el San Lunes; el glorioso San Lunes, en el que pensaban la semana entera (...) Glorioso San Lunes.”³⁸⁴

La alegría proletaria no tardó en hacer su aparición, junto con el juego, el baile y la música:

No tardaron mucho en reunirse los grupos de conocidos. Unos se sentaron en la tierra húmeda, junto a las almuerceras, y comenzaron con un placer que les salía por los poros del cuerpo a mascar los tacos de chorizo y carnitas; otros a sopear el mole verde con las quesadillas acabadas de freír; otros establecieron sus partidas de rayuela. Cerca de las tinas, ocho o diez mujeres de zapato de raso, pierna pelada y enaguas anchas y almidonadas, cantaban y zapateaban un jarabe, alternando con versos picantes, y los bandolones y el guitarrón, al acabar el estribillo se hacían casi pedazos; risas, aplausos, *cocheradas*, palmoteos, gritos, cuantas formas de ruido se pueden hacer con las manos, tantas así salían del grupo difícil de penetrar que rodeaba a las bailadoras.³⁸⁵

Pero con el baile y el pulque, vino el deseo, los celos, la rivalidad, el machismo, los golpes, la humillación y, más tarde, la muerte. Evaristo sólo había tomado “medio tecomate de pulque. Estaba alegre y nada más.”³⁸⁶ Pero, él había venido a la pulquería, decidido a demostrarse a sí mismo y a los demás, el valor de su propio machismo. Antes de venir a la pulquería, había tenido un altercado con Tules, su esposa, quién, no por resignada dejaba de reclamarle y de pedirle que no fuera a emborracharse a derrochar lo que se necesitaba para la cena. La respuesta de Evaristo no deja de ser sorprendente, no por lo previsible, sino por la permanencia en la conciencia de mexicanos de muchas generaciones después:

384 *Idem.* p. 91.

385 *Idem.* p. 89.

386 *Idem.* p. 90.

- ¿Me pides cuentas? No faltaba más; yo trabajo lo que me da la gana, y tiraré mi dinero también en lo que se me da la gana, y no me muelas con la Virgen de Guadalupe, ni con doña Agustina, porque ya sabes que tengo malas pulgas y no aguanto ni al alma de mi madre.³⁸⁷

Es común, en la actualidad, escuchar frases como esas, lo cual nos revela cuan persistentes son algunos roles sociales, en especial a los que nos venimos refiriendo, el machismo masculino y la abnegación femenina, tal vez, por que continúan siendo funcionales al sistema social que, en cierto grado sigue siendo el mismo.³⁸⁸ Entre más se humilla Tules, tanto más se envalentona Evaristo. Le dice la primera:

-Mira, Evaristo, no quiero que te enojas, y ya veré cómo me compongo con la cena. Lo que quiero es que no salgas a hacer San Lunes. Te vuelvo a rogar; el corazón me dice que algo va a suceder; no vayas.³⁸⁹

Nada mejor peor para excitar el machismo de Evaristo, quién contesta muy farolón:

- ¿Sucederme algo? Si no hay quien me complete a mí, y ya se me iban quitando las ganas de salir, pero sólo porque tú no quieres he de salir y saldré y tres más, y haré mi santa voluntad y tiraré el dinero, que para eso trabajo, y cena tú o no cenas, lo mismo me da.³⁹⁰

Ya en la pulquería, Evaristo empieza a fanfarronear con el dueño de la misma, diciendo: “vengo dispuesto a rifarme con los guapos”³⁹¹, haciendo referencia al juego de rayuela que se acostumbraba en el lugar. Después se puso a “pespuntear” un jarabe con “Pancha”, la mujer de Chucho El Garrote, perteneciente a la banda del tuerto Cirilo. Invitó, después, a ambos a almorzar y empezaron a apostar y a tomar fuerte. Luego de perder todo su dinero con Chucho, volvió a bailar con Pancha, lo cual ya no lo soportó su hombre y retó a Evaristo quién sacó su puñal, pero fue desarmado por su rival quien lo tendió en un charco de lodo, antes de que la policía dispersara a los rijosos y a los espectadores escandalosos, quedando, el jacalón de los San Lunes, invadido por las sombras.

Cuando Evaristo volvió a su casa, a Tules se le quemaron los chiles con queso que le cocinaba, al quedarse como estatua, cuando vio el estado lastimoso en que quedó aquél:

Evaristo, envuelto en su jorongo, con el sombrero machucado, sin la toquilla, las patillas greñudas y en la cara verdugones sanguíneos, entró

³⁸⁷ Idem. p. 87.

³⁸⁸ Merton, op. cit. p. 126.

³⁸⁹ Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 87.

³⁹⁰ Ibidem.

³⁹¹ Idem. p. 8.

vacilando; con algún trabajo pasó el umbral, y sombrío, temible, sin hablar una palabra, se dejó caer en un sillón (...) venía humillado de su derrota, pero rabioso, no sabiendo con quién saciar su venganza. ³⁹²

La muerte de Tules se premonitoreaba en el ambiente. La oposición y la complementación de los roles sociales determinaban, como el destino fatal e ineluctable, el sacrificio de la víctima y el ritual del victimario. Sólo faltaba un motivo, y fue la cena, por supuesto:

- ¡La cena! –gritó con voz enloquecida por la mistela y el pulque. Tules tembló, pero echo en un plato los restos quemados del guisado, y no tuvo más remedio que servirlos a su marido.

(...)

Apenas Evaristo vio delante la especie de pasta negra y grasosa, cuando cogió el plato y lo lanzó a la cabeza de su mujer, que se agachó y evitó el golpe.

-Eso te lo comes tú y la vieja puerca de doña Agustina. -Tiró al mismo tiempo de la servilleta, y trastes y tinaja de agua fueron al suelo.

- ¡Evaristo, por la sangre de Cristo que te calmes! ¡Espérate, haré en un momento otra cena! ¡Lo que tienes es que has bebido un poquito, te lo decía al salir, que este pulque colorado ...!

-No me andes con sermones, ya quisieras parecerte a Casilda y a Pancha; ésas sí que son mujeres, no tú, que bastante te he aguantado no sé cuántos años; pero esta noche hemos de acabar tú, el aprendiz, el borrego y mi alma condenada también. Me han pegado, me ha tirado en el suelo ese bruto de Chucho *El Garrote*, pero lo he de matar; por ti, que no eres más que una ...

El tornero, vacilando, cayendo, levantándose por el cuarto, blandiendo los puños, buscaba un arma, un instrumento; y bastantes había para herir, para exterminar a todo el mundo. El delirio del alcoholismo había llegado a su colmo.³⁹³

³⁹² *Idem.* p. 93. Para contrastar ya el autor nos había descrito el estado en que salió a la pulquería: “Evaristo se abrochó las calzoneras, se enredó una banda de burato encarnada en la cintura, se caló el pesado sombrero jarano lleno de adornos de plata, se puso el jorongo en el hombro izquierdo y salió de la tornería sin dirigir la vista a Tules”, *Idem.* p. 88.

³⁹³ *Idem.* p. 93.

No únicamente el alcoholismo había llegado a su colmo, sino que la contradicción de los roles sociales había llegado a su punto nodal.³⁹⁴ El reconocimiento de Evaristo, por parte de las personas que le interesaba que lo reconocieran –los hombres y las mujeres de San Lunes- se había no solamente frustrado, sino que había terminado en un total desconocimiento como hombre, como macho valiente y triunfador. En lugar de admiración, les había causado lástima, le habían perdonado la vida. Su imagen ante sí mismo se había deteriorado, pues, de acuerdo a la teoría de los roles de Mead y a la teoría del espíritu de Hegel, ³⁹⁵ la identidad del yo se conforma con la percepción del yo de la opinión que, del yo, tienen los otros a los que el yo admira. Por eso, dice Hegel que el espíritu es el ser que tiene en sí mismo, el sí mismo que tiene el ser del otro. Su esencia está en otro que está en sí, por tanto, su esencia está en sí porque está en otro.

Por ejemplo, la esencia de la mujer está en el hombre y la esencia del hombre está en la mujer, por tanto, la esencia de la mujer está en la esencia de la mujer que está en el hombre y la esencia del hombre está en la esencia del hombre que está en la mujer. Para que el hombre sea hombre y para que la mujer sea mujer, necesitan reconocerse recíprocamente y reconocer, a su vez, ese recíproco reconocimiento.³⁹⁶ Si la mujer desprecia al hombre se desprecia a sí misma porque desprecia a la mujer que está en el hombre. Y el hombre que desprecia a la mujer, también se desprecia a sí mismo, pues desprecia, del mismo modo, al hombre que está en la mujer. Sin el reconocimiento de la mujer que el hombre reconoce, el hombre no se siente un hombre reconocido como hombre, y lo mismo le sucede a la mujer, sin el reconocimiento del hombre que ella reconoce, no se siente una mujer reconocida como mujer.

A partir de aquí, la simetría del reconocimiento de género se interrumpe, pues, en nuestra sociedad, y en la de Evaristo y Tules, el desconocimiento del ser de la mujer por el hombre no tiene las mismas consecuencias que el desconocimiento del ser del hombre por la mujer. Pues al hombre le está permitido buscar el reconocimiento de otras mujeres, aunque no las reconozca, es decir, el hombre busca ser reconocido por la mujer, renunciando a reconocerla. En cambio, la mujer que es desconocida, no le está permitido, en la misma medida, buscar el reconocimiento de otros hombres, sino más bien busca reconocerlos sin que la reconozcan, es decir, renuncia a ser reconocida. El hombre renuncia a reconocer y la mujer renuncia a ser reconocida. El hombre no reconocido se convierte en un victimario potencial, y la mujer no reconocida se convierte en una víctima potencial.

³⁹⁴ Berumen, Arturo, *Teoría pura del derecho y materialismo histórico*, Coyoacán, México, 2008, p. 47.

³⁹⁵ Tugendath, Ernst, *Autoconciencia y autodeterminación*, trad. Rosa Elena Santos Ihlau, FCE, 1993, Madrid, pp. 208, 265.

³⁹⁶ Hegel, *Fenomenología*, p. 268.

Nos parece que es éste, el punto nodal en que se encontraban Evaristo y Tules en la escena anterior. Evaristo no toleraba un desconocimiento más, por insignificante que pareciera y Tules aún era capaz de un mayor sacrificio de autodesconocimiento. No hay ninguna proporción entre la “ofensa” y la “reacción”: la cena quemada y la muerte. La mención de Casilda y Pancha, por parte de Evaristo, reconocidas como más mujer que Tules, nos anuncia, trágicamente, el fatal desenlace: si a ellas que reconozco no les soporto un desconocimiento mínimo, a ti te mato, nos parece decir Evaristo, el delirio del total desconocimiento sexual. El desenlace merece exponerse, *in extenso*:

- ¡Por Dios, Evaristo, no me mates, me iré, mañana no me tendrás aquí!
¿Qué te he hecho?

Evaristo tropezó con el sillón que olía a incienso y a iglesia y se hizo una herida en la frente, pero se levantó furioso y encontró un formón.

-¡No me mates, Evaristo, de rodillas te lo pido!, ¡por Dios!

Evaristo se lanzó con el formón levantado

-¡Eso no, maestro; eso no! –gritó Juan, y tomando un serrote acertó un golpe a la cabeza de Evaristo el que, aturdido un poco se detuvo.

Juan se refugió detrás de la silla del abad; Evaristo la hizo pedazos a golpes, y creyendo que había matado al muchacho, volvió sobre la pobre Tules, que de rodillas como una santa, con las manos enclavijadas, suplicantes, decía:

- ¡No me mates, no me mates! ... ¡Dios mío, ten misericordia de ...!

Evaristo, loco, delirante, hundió varias veces el formón en el pecho de Tules, que no tuvo aliento más que para decir:

¡Jesús, Jesús me ampare! –y cayó bañada en su sangre.

Evaristo, con los ojos saltándosele, chorreándole sangre por la cara, permaneció un momento con el brazo levantado, con el formón sangriento hasta el mango, y después, como una torre, se desplomó junto a Tules, deponiendo, arrojando por ojos, boca y narices la sangre de conejo, la mistela y la sangre que de su pobre mujer había derramado inicualemente.

¡Glorioso San Lunes, magnífico San Lunes el de los artesanos de México!³⁹⁷

³⁹⁷ Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, pp. 93, 94.

Es indudable que Evaristo es un victimario y, por tanto, es el culpable de sus atrocidades. El destino “omnipotente y justo”³⁹⁸ le hará pagar, retributivamente, sus delitos. Sin embargo, tampoco es posible dudar que también es una víctima de la contradicción de los roles generalizados y situacionales que el sistema social genera y que sólo acierta a resolver penalmente. El cumplimiento del rol institucional de “trabajador honesto” no siempre es compatible con las exigencias y con las expectativas del rol no institucional del “macho mexicano”. Si estas son mayores o más intensas, entonces el incumplimiento de las expectativas no institucionales, es decir, la comisión de delitos, en términos de Jackobs,³⁹⁹ es más que probable. La política criminal tradicional, que intenta resolver el problema de la criminalidad, únicamente con el código penal en una mano y el código de procedimientos penales en la otra, ni siquiera tiene conciencia de la contradicción de expectativas que genera la criminalidad incontrolable. Al contrario, la represión penal, al exacerbar la contradicción entre las expectativas institucionales y las no institucionales, no hace más que generar más criminalidad, es decir, más anomia social. Lleva a la dialéctica negativa del delito y de la pena.⁴⁰⁰

Una política criminal que no se guíe por la teoría sociológica y filosófica de los roles sociales, entre otras por supuesto, será una política ciega que produce aquello que combate, que engendra aquello que devora, que atrae de nuevo acrecentado aquello que, angustiada, trata de alejar: la criminalidad misma. Salir de esta dialéctica negativa del delito y de la pena (entre más delito más pena, entre más pena más delito) es la tarea más urgente de una política criminal alternativa y de una criminología crítica redeterminativa. No se trata de descuidar el cumplimiento de las expectativas o roles institucionales, sino de neutralizar la generación de los roles no institucionales, o, incluso, anti-institucionales, mediante la disminución de la desigualdad en las oportunidades de reconocimiento social, económico, sexual, político, entre otros.

Las anteriores reflexiones sobre la importancia de los roles sociales, no quieren decir que se niegue la libertad individual y sus consecuencias, en lo que se refiere a la responsabilidad personal y a las finalidades de las penas.⁴⁰¹ Al contrario, el conocimiento de los roles sociales y del sistema social que los genera, puede, en principio, contribuir a liberarnos del determinismo sistémico que pretende sojuzgarnos permanentemente. Y, aún con este conocimiento sociológico, nunca se logra del todo. A la luz de esta perspectiva, que pudiéramos llamar liberadora, analizaremos

³⁹⁸ Hegel, *Fenomenología*, p. 279.

³⁹⁹ Jackobs, Günther, *La imputación objetiva en el derecho penal*, trad. Manuel Cancio Meliá, Civitas, Madrid, 1996, p. 97.

⁴⁰⁰ Berumen, Arturo, “La dialéctica negativa del delito y de la pena”, en *Iter criminis*, núm. 3, pp. 21 y ss.

⁴⁰¹ Ver polémica entre la escuela clásica liberal y la escuela positivista en criminología, en Larrauri, Elena, *op. cit.* pp. 91 y ss.

brevemente, la tercera pareja de personajes que nos hemos propuesto en este apartado: Cecilia y don Pedro Martín.

A primera vista, podría resultar sorprendente que nos propusiéramos compararlos, teniendo sólo una relación episódica en la novela. Sin embargo, ya el mismo autor los relaciona al principio de la novela, de una manera que parece muy accidental, pero que quizá no lo sea tanto. Cecilia es la antípoda de Tules y don Pedro Martín lo es de Evaristo. La primera es una mujer fuerte, dedicada al comercio de frutas en un local de la plaza del Volador, era independiente económicamente, “de buen parecer y no vieja”. La pretenden tanto el licenciado Lamparilla como el mismísimo Evaristo. Este la atrae y le repugna, a la vez., por su “mirada de ojos, grandes y centelleantes”.⁴⁰² Ambos intentan salirse de su rol: Cecilia trata de vencer ese temor y Evaristo se promete a sí mismo volverse honrado si Cecilia lo acepta como esposo.⁴⁰³

Pero la manera como quiere convencerla son las propias de quien desempeña el rol del machismo estrictamente. Por ello, Cecilia lo rechaza y se entabla entre ellos una lucha “de género” en la cual vence, a la postre la frutera, en alianza con don Pedro Martín.

Vamos a referirnos a sólo dos episodios de esta lucha de sexos, que nos parecen, además de ilustrativos, de una gran belleza formal. El primero de ellos es el que se desarrolla en Chalco, lugar donde Cecilia tiene su casa y de la que diariamente se dirige a la ciudad de México en su “trajinera” por el canal de Chalco. El segundo, en los almacenes de fruta que Cecilia tiene cerca del canal de la acequia en la ciudad de México. Ambos lugares se encuentran descritos por el autor, enmarcándolos con la cultura de las flores que, de muy antiguo, caracteriza al pueblo mexicano. Vale la pena recordar, in extenso, lo que ya en tiempos del autor era un remoto pasado. En el puerto de San Lázaro, por donde llegaban a la ciudad de México los abastos de los lugares circunvecinos, por medio fluviales. Su descripción es memorable:

En ciertas épocas del año, en la Semana de Dolores, por ejemplo, el comercio sólo de las flores parece increíble (...) Las indias aseadas, con su liso cabello negro, sus blancos dientes que enseñan con franca y sencilla risa, vestidas con huipiles y enaguas de telas de lana o de algodón de colores fuertes, y conduciendo hábilmente sus ligeras

⁴⁰² Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 156.

⁴⁰³ *Idem*. pp. 253, 254: “la atención de Evaristo se dirigió al rumbo de Chalco, y se propuso hacer una expedición de varios días hasta lograr ver y hablar a Cecilia y hacerle serias proposiciones de matrimonio. (...) y si ella consentía en ser su mujer, cambiaba de todo punto sus propósitos: podría labrar todas las tierras que tenía el rancho, emprender en gran escala un corte de leña en su propio monte y en los ajenos, establecer un comercio de carbón; en fin, ser los dos muy ricos y felices. Ambos estaban en buena edad y tenían aptitud y fuerzas para trabajar. La respuesta de Cecilia decidiría a Evaristo. O agricultor honrado o ladrón de camino real.”

chalupas llenas de legumbres o de flores, presentan un aspecto pintoresco y un tipo agradable que no se puede encontrar en ninguna parte de Europa (...) El canal de la Viga, surcado por más de cien chalupas y canoas cargadas de flores (...) tiene un aspecto de novedad y de interés histórico (... Pero el verdadero puerto no es ni la garita, ni el canal de la Viga, sino San Lázaro (...)) Por este puerto recibe México los granos y semillas de las haciendas situadas en las márgenes del lago de Texcoco que conducen los arrieros hasta Chalco, que es como si dijéramos la boca de la Tierra Caliente, o más bien una especie de puerto de depósito; el carbón, leña y madera que se labra en las montañas, y otra multitud de producciones que sería largo mencionar. Este tráfico se hace por medio de chalupas y de canoas trajineras de que ya tiene una idea el lector y que en gran número entran y salen diariamente o permanecen días enteros fondeadas, esperando la carga y los pasajeros. 404

Las canoas y las chalupas continúan deslizándose hasta la calle de la Acequia en el centro de la ciudad, donde “las más lindas muchachas” con ese “garbo natural y encantador de las mexicanas” se pasean por las dos orillas del canal

admirando la multitud de chalupas llenas de rosas de Castilla, de azucenas, de espuela de caballero, de amapolas y de claveles, pero con tal profusión, que las aguas desaparecen para dar lugar a una especie de gran jardín flotante, cuyos vivos colores destierran las miasmas desagradables que se desprenden de las tocinerías, carbonerías y pajarías que se han descrito.405

En estos dos lugares “típico-históricos” se producen los dos enfrentamientos de Cecilia y de Evaristo, como símbolos de la contradicción entre los roles generalizados masculino y femenino. En Chalco, Evaristo visita a Cecilia con la intención de proponerle matrimonio, pero la sorprende en el baño y, excitado por su belleza desnuda trata de violentarla. Ella se resiste y pide auxilio a sus dos sirvientas las que no tan sólo impiden la violación de su ama, sino que descalabran al intruso, aventándole en la cabeza unas cazuelas de barro y lo hacen huir, vergonzosamente. Evaristo jura vengarse y prepara con sus bandidos una incursión en la casa de Cecilia en la capital, para lo cual hace un hoyo para penetrar bajo las sombras de la noche. Y son otra vez las sirvientas de la frutera las que la salvan, matando a uno de los compinches del jefe de los bandidos.

404 *Idem.* pp. 147, 148.

405 *Idem.* p. 381.

Lo que parece ser la intención subyacente del autor, al narrarnos estos hechos, es la de presentarnos la debilidad que pueden tener las decisiones humanas ante la rigidez de los roles sociales internalizados en la conciencia de los sujetos que los portan, aunque también nos insinúa que es posible redeterminar a los mismos, si se cuenta con el apoyo adecuado. En todo caso el autor lo deja indeterminado y, en todo caso, lo condiciona a la complementariedad de los roles sociales de género:

Si así hubiese tenido efecto esta entrevista, añadiéndose la fascinación de los ojos chispeantes de Evaristo, quién sabe lo que hubiera sucedido, teniendo en cuenta las disposiciones de Cecilia, que sentía una fascinación como la del ratón que entra sin voluntad en la boca de la culebra; pero el destino, que precede o determina las acciones de los mortales, dispuso las cosas de otro modo.⁴⁰⁶

En realidad, lo que el autor señala como el destino, no es otra cosa que la rigidez de los roles sociales generalizados que, al desconocerse como tales, como roles, aparecen ante los ojos de sus portadores como el destino mismo, y como tal, aparecen como fatales e invariables. Sin embargo, si por medio de la filosofía y de la sociología y, en general, de las ciencias sociales, se pudiera llegar al conocimiento de los roles sociales que nos determinan, tal vez, pudiera si no cambiarlos, cuando menos, distanciarnos de ellos, de modo que su influencia en la conducta humana pudiera, cuando menos neutralizarse.⁴⁰⁷ De este modo se hace clara una de las finalidades de la filosofía, desde Sócrates, que el hombre se conozca a sí mismo, o como dice Hegel, que el hombre, al conocerse a sí mismo, se haga a sí mismo. ⁴⁰⁸ En eso consiste una libertad concreta, la que se basa en el conocimiento de la realidad social. La idea de la libertad basada en la verdad puede ser el fundamento de una criminología dialéctica que supere y conserve, a la vez, que redetermine, el determinismo social de los positivistas y libre albedrío en que se basa la criminología crítica. El determinismo social habrá que entenderlo como la rigidez de los roles sociales que encauzan la conducta de sus portadores y la libertad tendría como principio el conocimiento de tales roles condicionantes, con la finalidad de flexibilizarlos cuando afectaran bienes jurídicos fundamentales. Nos parece que ésta sería una libertad concreta y no la libertad abstracta clásica o crítica. Claro que habría que desarrollar esta idea en todos sus detalles, pero puede vislumbrarse ya su utilidad en la redeterminación de la idea de la readaptación social, ahora tan desacreditada.

Tal readaptación social tendría como finalidad el conocimiento de los roles sociales no institucionales dentro de los cuales los reos incumplieron los roles institucionales.

⁴⁰⁶ *Idem.* p. 259.

⁴⁰⁷ Berger, *op. cit.* p. 190.

⁴⁰⁸ Hegel, *Fenomenología*, pp. 466 y ss.

Dicho conocimiento tendría que ser realizado no sólo por los reos sino también por los operadores del derecho penal y del derecho penitenciario, para que tengan conciencia de los alcances de un saber tal, pero también de sus límites sin que se cambie la estructura social, a la cual son funcionales dichos roles sociales institucionales y no institucionales. 409

Por su parte, don Pedro Martín de Olañeta, el probo juez de la novela, también se encuentra sujeto a los roles masculinos dominantes, sólo que el conocimiento de su situación, o el contrapeso de sus roles institucionales le impiden ceder a ellos. Nos referiremos solamente a su relación con Casilda, quien fuera la primera mujer de Evaristo, él cual la golpeo y corrió de su casa y se refugió con el letrado a que nos estamos refiriendo. El autor nos la describe de una belleza deslumbradora que perturba el juicio del jurisconsulto, pero no logra obnubilarlo:

El tiempo transcurrido parece que no había hecho otra cosa sino dedicarse de intento a hacer más perfectos y visibles los atractivos de Casilda.

Las hermanas (del célebre licenciado) Prudencia y Coleta habían exigido que Casilda vistiese la enagua más larga y de color modesto, y el calzado de cuero de codorniz en vez de seda; que se peinase con dos trenzas y subiese cerca del cuello la bata de la camisa; pero no le habían podido quitar ese fuego que brotaba de sus ojos húmedos, ni la claridad de esa boca, de donde salía luz, iluminando una lengua pequeña, encarnada y suave y dos hileras de blanquísimos y paralelos dientes; ni la gracia de sus naricillas; ni la suavidad de sus apiñonadas mejillas; y luego una voz insinuante, un modo tan agradable para contestar, unos movimientos naturales, que sin estudio ni pretensión, eran graciosos, quizá provocativos. Cuando la conocimos viviendo de tal manera con el desalmado bandido que le dio una paliza, era simplemente bonita; en casa del licenciado Olañeta podía pasar por una de esas maravillas de hermosura que no son comunes, pero que sí suelen encontrarse entre la gente de nuestro pueblo.⁴¹⁰

Don Pedro Martín estaba, en secreto enamorado de ella desde la mañana en que vio accidentalmente "su busto palpitante", cuando le estaba abriendo la cortina de su ventana:

409 Una visión parecida es la que se expone por Morris Norval, en *El futuro de las prisiones* trad. Nicolás Grab, Siglo XXI, México, 1998.

410 Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 162.

Lo quiso hacer con tanta presteza, que el fleco de su rebozo con el que estaba bien cubierta, se atoró en el aldabón, y precisamente al abrir la puerta cayó al suelo y dejó descubierto el busto palpitante y sorprendente de una Venus. Don Pedro se quedó estupefacto; un golpe más fuerte que el de una máquina eléctrica recorrió sus nervios desde la nuca hasta el dedo gordo de los pies; el pocillo y los vasos bailaron en la bandeja de plata y una exclamación rápida e involuntaria se escapó de sus labios; pero se repuso inmediatamente y Casilda, por su parte, que no había tenido tiempo ni de mudarse su camisa (...) recogió como pudo su rebozo y se cubrió el cuello, haciéndose también la disimulada, como si nada hubiese visto su amo. Esa visión (...) se quedó impresa en el cerebro del viejo abogado como si la hubieran grabado con un buril de fuego (...) Pero don Pedro Martín era hombre de sólida virtud, que sabía dominar sus pasiones. En las mañanas siguientes correspondía con amabilidad los buenos días que le daba Casilda y no se atrevía a mirarla; pero no podía dominar su imaginación, no mandaba en ella y siempre veía entre el cortinaje el cuadro seductor que se le presentó cuando mandó abrir las puertas del balcón.⁴¹¹

Ciertamente el letrado no incurrió en las actitudes de acoso sexual que es de esperarse en el rol masculino dominante, pero también es cierto que tuvo que reprimir sus instintos, apelando a su rol institucional de abogado honorable, lo cual no le quita su mérito, sin embargo, habría que pensar en su reacción si estuviera en el caso de Evaristo, sin el menor reconocimiento social, sin ningún rol social institucional que le pudiera ayudar a contrarrestar sus inclinaciones naturales y sociales. En este lugar dejamos el análisis de este tema de la influencia de los roles sociales en la conducta desviada o criminal que, en el libro se le da una gran importancia, aunque no lo mencione con ese nombre, por supuesto. Pasamos, de inmediato, al tema de la impartición de justicia que es otro de los temas criminológicos mejor y más ampliamente tratados por el autor. Nos encontramos aquí la contraparte del juez probo y justo, Crisanto Bedolla, modelo y encarnación de la justicia venal que utiliza la ley como instrumento de acenso social, todo lo contrario que don Pedro Martín, al que nos hemos referido con anterioridad y que aparecerá más adelante deshaciendo los entuertos y las injusticias ocasionadas por la desmedida ambición del primero.

⁴¹¹ *Idem*. pp. 170 y 171.

Los jueces, la prensa y la performatividad penal

La impartición de justicia, puede decirse, es uno de los temas centrales de la novela que analizamos. Durante su transcurso, se desarrollan, cuando menos, cinco juicios: uno civil y cuatro penales. El asunto civil se refiere al litigio entre los marqueses de Valle Alegre y el Juzgado de Capellanías; los asuntos penales se refieren, el primero al crimen de la calle de Regina a que nos hemos referido en el apartado anterior, el segundo al de la almohadilla de Evaristo, el tercero, el que le incoa al menor Juan en el Hospicio para pobres y el último, el de los bandidos de Río Frío, Evaristo, Relumbrón y el tuerto Cirilo, entre otros. En las páginas que siguen nos referiremos, sobre todo al juicio del crimen de la calle de Regina y a los dos en los que participa Evaristo, aunque debió haberlo hecho también en el primero de ellos, pues fue el asesino, aunque se culpó a personas inocentes. La razón de esto se debe a que es en estos casos donde se ve con más claridad la influencia "performativa" que tienen sobre las decisiones judiciales, la política nacional e internacional, las ambiciones personales y los medios de comunicación.

El caso del asesinato de Regina lo llevó el juez Crisanto Bedolla, el de la almohadilla y el de los bandidos el juez don Pedro Martín. Haremos la comparación entre uno y otro, en la medida de lo posible y de la mejor pertinencia para los propósitos de este trabajo.

Empecemos con el asesinato de la calle de Regina, que no es otro sino el asesinato de Tules por Evaristo. El juez primero de lo Criminal, Crisanto Bedolla, al cual ya nos hemos referido en varias ocasiones, fue el que tuvo conocimiento del caso y vio en el mismo la oportunidad de adquirir notoriedad política. Hay que recordar que, en aquella época, en la primera mitad del siglo pasado, no se encontraban separadas las funciones del juez y del ministerio público, lo cual no sólo iba en contra de la imparcialidad jurídica, sino que también otorgaba a los jueces un estatus político mayor que el que tienen actualmente, pues podían aspirar a puestos políticos con mayor facilidad que, en nuestros días. Y eso era lo que juez Bedolla pensó cuando supo del caso de marras:

Era un caso horroroso, que había llamado la atención pública y que debía tener muchas ramificaciones y cómplices; el descubrimiento de la funesta historia y la aprehensión del reo o reos y su castigo en la horca, deberían proporcionar al nuevo juez la ocasión de acreditarse y de obtener, en consecuencia, un lugar en la Corte Suprema de su Departamento, y quizá después ... ministro de Justicia, y tal vez, ...

presidente de la República. ¿Y por qué no? ... La ambición de un fuereño ladino no conoce límites.⁴¹²

Lo cual no tendría nada de malo, si se lograra por medio de los cauces legales, lo cual no era el caso del juez Bedolla, pues se proponía aprovechar al máximo el acontecimiento desde su puesto judicial y sus relaciones con los medios de comunicación de entonces, en especial del diario llamado, chuscamente, *El eco del otro mundo*, que había dado la primicia del suceso a la opinión pública. El diálogo que tiene el juez con su escribano es de antología y, no porque sucedió hace mucho tiempo, no quiere decir que no se sigan dando en la actualidad:

-Los crímenes deben perseguirse de oficio, y si han dado parte y otra autoridad conoce el negocio, ya lo veremos. ¿No cree usted que es la ocasión de que este juzgado se acredite por su energía y actividad?

- ¡Y cómo que lo creo! –respondió el escribano–, Un crimen así hace la reputación no sólo del criminal, sino también del juez que lo descubre y lo condena a muerte.

-Pues a descubrirlo y a perseguir sin descanso a los cómplices, a prender a medio México, que de los muchos que caigan alguno ha de ser el asesino, y el miedo de la cárcel los hará confesar.

- ¡Es que la ley, las fórmulas, y los procedimientos requieren que ...

- ¡Qué fórmulas ni que calabazas! México es un país de hecho, y parece que ahora comienza usted a vivir.⁴¹³

La riqueza criminológica de este párrafo es extraordinaria. En él se aluden a muchos de los temas más polémicos del derecho penal de todos los tiempos. Por ejemplo, en primer lugar, se presupone que la actividad del juez (o del ministerio público) debe ser una actividad “enérgica”, es decir, voluntarista para acabar con el crimen en la sociedad. Actualmente se le llama “la lucha frontal contra la delincuencia”, lo cual no deja de ser una frase retórica. Sin pretender negar la necesidad de una actividad valiente y decidida de combatir el delito, por parte de los operadores del derecho penal, en lo que debe hacerse caer el énfasis, es en la función epistemológica tanto del juez como del Ministerio Público, al decir de Luigi Ferrajoli.⁴¹⁴ La función de los operadores del derecho penal es el conocimiento de la “verdad histórica” de los hechos. No puede tratarse de una verdad científica, sino de una verdad indiciaria, lo cual no significa que no se exija el mayor grado de probabilidad posible para imputar y para condenar a un

⁴¹² Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 131.

⁴¹³ *Idem.* p. 132.

⁴¹⁴ Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón*, trad. Perfecto Andrés Ibañez, Trotta, Madrid, 1997, pp. 33 y ss.

procesado. ⁴¹⁵ Ni el juez, ni el ministerio público, ni la defensa misma deben presuponer “voluntariosamente” la culpabilidad ni la inocencia del inculpado. Es decir, en términos de Habermas, los participantes en un proceso penal deben asumir una actitud hipotética y no una actitud asertórica o categórica, la cual sólo debe ser admisible en la decisión final. ⁴¹⁶ La asunción de una actitud hipotética en los actos de habla procesales impide privilegiar cualquiera de los presupuestos de la culpabilidad o de la inocencia. A pesar de ello, Ferrajoli parece inclinarse por presuponer la inocencia, cuando dice que más vale un culpable libre que un inocente en prisión. ⁴¹⁷ En cambio, el juez Bedolla no tan sólo presupone la culpabilidad, sino que la supone, la pone y la pospone, actitud que constituye, precisamente la “performatividad” en que incurren tanto los operadores del derecho penal como los medios de comunicación. La performatividad es un prejuicio sobre la realidad de los hechos que hace cambiar los hechos. Por eso, en lugar de decir, como hace Bedolla, que “México es un país de hecho”, más bien cabría afirmar que “México es un país “performativo”. Volveremos sobre el particular un poco más abajo.

Por lo pronto, las consecuencias “de hecho” que tuvo la actitud performativa del juez Bedolla, afectaron a muchos inocentes. Mandó detener con los guardias de la Acordada a muchos de los vecinos y vecinas del lugar de los hechos. El juez empezó a interrogarlos, en esa actitud asertórica y lo que obtuvo fue, por supuesto, la “convicción” de culpabilidad:

El juez, grave, majestuosamente sentado en su sillón, y el escribano con media resma de papel de actuaciones delante, comenzaron el interrogatorio.

Las vecinas callaron, algunas limpiaron las lágrimas que por el despecho o la cólera se les salían de los ojos, y el solemne interrogatorio comenzó.

Como sucede entre mujeres, y mujeres que, aunque inocentes tenían mucho miedo a la cárcel y al juez, tartamudaron, se pudieron descoloridas y coloradas, y cada una hizo a su modo la relación de lo sucedido, procurando más bien salvarse que no decir la verdad, de modo que resultaron contradictorias sus declaraciones.

-No cabe duda -dijo el juez- están convictas y confesas; son cómplices cuando menos, y han ayudado a ese horrible festín en que poco faltó para que se comieran a esa pobre mujer. En cuanto a los hombres, ya

⁴¹⁵ *Idem.* pp. 117 y ss.

⁴¹⁶ Berumen, Arturo, *Análisis comunicativo del proceso penal en México*, INACIPE, México, 2000, pp. 45 y ss.

⁴¹⁷ Ferrajoli, *op. cit.* p. 549.

les interrogaremos esta tarde. Que se los lleven a la cárcel lo mismo que a las mujeres y que todos queden incomunicados.⁴¹⁸

La misma performatividad impide valorar, con serenidad y con prudencia las declaraciones de los testigos o de las partes en el proceso, y de la simple contradicción "lógica" se deduce o la invalidez del testimonio o la culpabilidad del declarante. No hay espacio para tomar en cuenta que los declarantes pueden estar nerviosos o temerosos de ir a la cárcel, sobre todo si los amenazan con ello, como es el caso de las vecinas de la calle de Regina. La simple no contradicción en las declaraciones no es garantía de la verdad histórica de lo declarado, pues, alguien acostumbrado a mentir, puede hacer declaraciones totalmente congruentes desde el punto de vista formal. Si comparamos, por ejemplo, las declaraciones de los ladrones controlados por Relumbrón, nos daremos cuenta de esta patología comunicativa en las declaraciones ante los tribunales. Más adelante, el autor va a comentar la actitud de estos últimos:

Todos estaban juramentados, y en caso de caer en la cárcel, negar, negar, siempre negar, y asegurar, en caso de evidencia, que no había cómplice y que el acusado era el único responsable.⁴¹⁹

Y más adelante, cuando detienen a toda la organización de Relumbrón, el tuerto Cirilo

se estuvo firme. *Primero mártir que confesor*. A cuanta pregunta le hicieron en el curso de la causa, respondió invariablemente que él era un hombre de bien que ganaba su vida como jicarero (el que despacha el pulque) de una pulquería de la señora Adalid, que eso lo sabía todo el mundo y que no tenía más que decir; que si lo mataban poco le importaba y es *cuanto*, y así terminaban los interrogatorios.⁴²⁰

Si utilizamos la teoría del acto de habla, en su versión habermasiana, quizá podamos clarificar un poco las diferencias entre la verdad y la veracidad de las declaraciones. Como es sabido, el acto de habla es la unidad mínima del lenguaje para que éste tenga sentido. Para que un enunciado lingüístico tenga un mínimo de sentido determinado, se requiere que esté integrado por dos elementos: un elemento proposicional y un elemento ilocucionario. El elemento proposicional se refiere a un estado de cosas y el elemento ilocucionario expresa un estado de ánimo. La unidad de ambos constituye un acto de habla. Mediante el elemento proposicional, el acto de habla expresa lo que quiere decirse, mediante el elemento ilocucionario, el acto de habla expresa la intención con la cual quiere decirse lo que se dice. Una cosa es lo que se dice y otra es la

⁴¹⁸ Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 1366.

⁴¹⁹ *Idem*. p. 631.

⁴²⁰ *Idem*. p. 712.

intención con la que se dice lo que se dice. Pues bien, la expresión proposicional sólo está sujeta a la verdad y, por tanto, a la lógica y a la contradicción. En cambio, la intención ilocucionaria sólo se encuentra sujeta a la verdad sino también a la veracidad, es decir, a las condiciones en que se pronuncia el elemento proposicional. De este modo, el análisis y la valoración de las declaraciones judiciales tendrá que tomar en cuenta no solamente las condiciones de verdad de los actos de habla de los deponentes, sino también las condiciones de veracidad de sus intenciones ilocucionarias. Tal pueda pensarse en una teoría y práctica del interrogatorio judicial tomando como base la teoría de los actos de habla, en su redeterminación habermasiana de la teoría de la acción comunicativa.⁴²¹

Retomemos el hilo del relato. El proceso siguió su marcha, pero afectado, como lo estaba ya por la performatividad del juez, no tardó en inmiscuirse la política y los medios de comunicación, aportando su dosis patológica comunicativa. Como se hizo gran escándalo con el arresto de tanta gente, los periódicos, es especial *El eco de otro mundo*, elevaron al juez por las alturas, a grado tal que se volvió consejero del mismo Presidente de la República. Por la misma época habían sido heridos varios súbditos ingleses en un asalto por los bandidos de Río Frío. La prensa de los diferentes partidos hizo gran escándalo, los representantes de las “potencias amigas” protestaron enérgicamente ante la Cancillería, los bonos mexicanos en el mercado de Londres sufrieron una caída considerable. El gobierno requería dar garantías de que la seguridad pública sería restablecida, le urgía un “chivo expiatorio” que satisficiera la “vindicta pública”. Y a la mano estaban los acusados del crimen de la “Estampa de Regina”, todo lo cual fue configurando la acción penal performativa. Después de consultarlo con sus ministros y con el juez, el presidente comentó con su ministro de Relaciones Exteriores:

Pronto, pronto acabará esta situación que tiene en alarma a todo el público. Lo de las operistas me cayó en gracia, pues el conde de la Cortina me refirió lo que pasó realmente; pero esto de matar a los soldados y de herir a los pasajeros ya es grave y no lo sufriré. Yo me encargo de acabar con los ladrones; no necesitan los ministros poner circulares ni hacer excitativas a los gobernadores, que no hacen caso de ellas. Yo mismo dictaré las medidas que sean necesarias, y ya verá usted el resultado; los embajadores que han visitado a usted me visitarán a mí para darme las gracias. De pronto, es menester ahorcar a estos reos que condenó a muerte y aprehendió el licenciado Bedolla, único juez que conoce sus deberes, y ya tendremos con esto para que se

421 Para un resumen de la teoría del acto de habla, en su versión habermasiana, ver Berumen, Arturo, *Análisis comunicativo del proceso penal en México*, apartado número 5, pp. 106 y ss.

entretenga el público y los ministros extranjeros, mientras surten efectos mis providencias. Sólo me falta que venga Baninelli de Guanajuato, y ya lo mandé llamar. Verán en México lo que es un gobierno enérgico. Conque, señor ministro, póngase usted de acuerdo con el de Justicia, y quedan ustedes encargados de que esos reos sean ahorcados antes de ocho días.⁴²²

Para que tengan efectos los actos de habla performativos, es decir, para que “se realice lo que enuncian, por el sólo hecho de enunciarlos”, ⁴²³ se requiere, en realidad que el sistema social en general, o el sistema político en particular necesiten una “víctima propiciatoria”. O, dicho en otros términos, que la función del derecho penal sea la de la prevención general positiva, es decir, que sirva para cohesionar al sistema. ⁴²⁴ Es más, podríamos afirmar que la prevención general positiva del derecho penal, sólo es posible mediante los efectos perlocucionarios de los actos de habla penales y viceversa, los efectos perlocucionarios de los actos de habla penales, se verifican cuando el derecho penal adquiere una función preventiva general positiva.

Ahora bien, para que los actos de habla penales “performen” la culpabilidad de las víctimas, es necesario que éstas no puedan defenderse, ya sea ante los tribunales o ante los medios. Es decir, que los actos de habla performativos sean también perlocucionarios, o sea que la intención de quién los enuncia quede indeterminada y, por tanto, quede sustraída a la problematización a que, normalmente debe estar sujeto cualquier acto de habla.⁴²⁵ Y si los medios de comunicación, en un entorno de una prevención general positiva del derecho penal, han condenado a alguien, es difícil, si no imposible, que los acusados puedan ser absueltos. Por ejemplo, en el caso de los acusados de la calle de Regina, que sabemos que eran inocentes pues el culpable del asesinato era Evaristo, fueron condenados, performativamente por los periódicos de la época. Vale la pena entresacar algunos párrafos del más escandaloso, entre ellos, El Diario de los Ahorcados. Primero, cabe señalar los gritos de los voceadores:

- “¡El Diario de los Ahorcados! ¡Relación de los horrorosos crímenes cometidos en la Estampa de Regina!”⁴²⁶

Después la “estigmatización” o el etiquetamiento criminal, con base en el estereotipo penal de fábulas criminológicas como el positivismo de Lombroso, que es la manera predilecta de “performativizar” en la aplicación del derecho penal, aún en la actualidad

⁴²² Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 335.

⁴²³ Berumen, Arturo, “La performatividad penal de los medios de comunicación”, en *Tendencias del derecho penal y la política criminal del tercer milenio*, INACIPE, 2002, p. 25.

⁴²⁴ Merton, *op. cit.*, p. 137.

⁴²⁵ Berumen, La performatividad penal de los medios de comunicación, pp. 12 y ss.

⁴²⁶ Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 337.

de nuestro país.⁴²⁷ Después de alabar al “juez integérrimo y justiciero, el licenciado don Crisanto de Bedolla y Rangel” y de describir a los “reos convictos y confesos (que) van a satisfacer a la vindicta pública”, concluye con la siguiente performativa positivista de los dos últimos:

Los otros dos sujetos que se han mentado, uno después de otro, son de grande talla, feos, de cabezas mechudas, echadores y balandrones, prietos ellos, y merecen la horca a que los ha sentenciado el señor juez Bedolla, por perversos y asesinos. ⁴²⁸

¡Cuántos jueces o proyectistas de sentencia, en la actualidad, no se performan un prejuicio sobre la culpabilidad del procesado sólo con ver su fotografía o con leer su ficha sinaléctica, lo cual condiciona una interpretación en la valoración de las pruebas y de los indicios! Es lo que los sociólogos del derecho llaman las “ideas ordinarias” que conforman una “pre-interpretación del mundo de la vida”. ⁴²⁹ La performativa de los medios es, a veces tan decisiva que predetermina, incluso, la sentencia en segunda instancia, tal y como sucedió en el caso que nos ocupa. Dice Payno, por boca de Don Pedro Martín:

El peso de la opinión pública y –a causa de los últimos robos y de la autoridad del gobierno- los magistrados, sin acabar de leer una causa tan complicada de intento y tan irregular, han confirmado la sentencia inicua de Bedolla. ⁴³⁰

La sorprendente intuición del autor nos señala las condiciones de la eficacia de la performatividad penal de los medios de comunicación, sin utilizar estos términos, por supuesto: un estado de alarma social creado por los mismos medios, una necesidad política de encontrar un responsable, aunque no sea el culpable y una imposibilidad de defenderse jurídica y comunicativamente, por parte de los sentenciados.

Sin embargo, en el caso de la novela, los reos encontraron un defensor en el licenciado don Pedro Martín, que va a destruir la performatividad del juez y de los medios y, a la postre, va a acabar con el reino de los bandidos. Aunque sólo logra hacerlo mediante el indulto presidencial, pues judicialmente ya era imposible. Logra convencer al presidente de la inocencia de los reos y de la venalidad de Bedolla. Primero se suspenden las ejecuciones, se sustituye a éste por aquél, en el puesto de juez y se libera a los presos. Bedolla, herido en su orgullo y en sus aspiraciones empieza intrigar contra el presidente y se une a un “pronunciamiento” que fracasa y le

⁴²⁷ Berumen, La performatividad penal de los medios de comunicación, p. 25.

⁴²⁸ Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 338.

⁴²⁹ Lautmann, *Sociología y jurisprudencia*, pp. 108 y ss.

⁴³⁰ Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 339.

cuesta la libertad y más tarde la vida, en una época en que no se confundían "los pronunciados con los bandoleros".

Seguridad pública y seguridad nacional

A tal confusión entre "salteador y guerrillero",⁴³¹ corresponde, correlativamente la confusión entre seguridad pública y seguridad nacional que todavía conduce las políticas de seguridad de muchos de los países latinoamericanos, incluido en nuestro y, por ello al ejército se le asignan funciones policíacas.⁴³² En la novela que analizamos esto es una constante. El regimiento del coronel Baninelli combate tanto a los pronunciados como a los bandidos de Río Frío. El coronel estaba consciente de esta doble función que se le asignaba, no le parecía, pero tenía que acatar órdenes superiores. Después de que el presidente le encomienda restablecer la seguridad en el "principal camino de la República", el México a Veracruz donde operaban los bandidos, el autor comenta de él:

Le repugnaba el oficio de cuico, como se les decía generalmente en ese tiempo a los que estaban encargados de perseguir a los ladrones: pero tuvo que obedecer, porque nada podía negar al jefe de la nación, que los distinguía de una manera particular y era como quien dice su favorito para las empresas más difíciles y arriesgadas.⁴³³

Lo que es realmente arriesgado no es tan sólo que el ejército adquiriera una mayor beligerancia en detrimento de las autoridades civiles sino que podía ser instrumento de políticos ambiciosos para la consecución de sus fines ilícitos, como en el caso lo fue de Relumbrón que era el jefe del Estado Mayor Presidencial y que reclutó para su organización criminal a varios miembros del instituto armado, como el caso de Pedro Cataño quien dirigía una partida de bandoleros llamada Los Dorados que asaltaba las haciendas de Tierra Caliente.

Otro de los riesgos de confundir la seguridad pública con la seguridad nacional en el descontrol con que puede operar el ejército, lastimando a gente inocente, despojándola de sus pocos bienes y de su propia seguridad. En la novela se narran algunas escenas al respecto. He aquí una descripción típica de este riesgo para la seguridad:

431 Sierra, Justo, *Evolución política del pueblo mexicano*, Porrúa, México, 1996, p. 154: "El salteador que pululaba en todos los caminos se confundía con el guerrillero, que se transformaba en coronel, ascendiéndose a general de motín en motín y aspirando a presidente de revolución en revolución."

432 Sánchez Sandoval, Augusto, *Derechos humanos, seguridad pública y seguridad nacional*, INACIPE, México, 2000, pp. 83 y ss.

433 Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, p. 349.

Llega el jefe de tropa a un rancho, hacienda o pueblo pequeño, dispone de la fortuna y aun de la vida de los habitantes, se hace servir por los alcaldes y regidores como si fuesen sus criados, se apodera de los caballos, y a veces de las más bonitas muchachas, y se marcha dejando a los habitantes en la más grande consternación, a la vez que otro jefe que camina por otro rumbo se encuentra sin tener ni quien le proporcione una gallina; tiene precisión de pagar todo a precio de oro; deja en ese pueblo cuánto dinero tiene en caja, y sale a toda prisa para no ser víctima de la hostilidad de las gentes que lo habitan, que favorecen la desertión de las tropas, se hacen pagar muy caros los más insignificantes auxilios, le roban los caballos y mulas, y lo extravían de su ruta.⁴³⁴

Sin embargo, el riesgo más grave de confundir la seguridad pública con la seguridad nacional es la falta de conocimiento de los mecanismos sociales mediante los cuales se propicia la delincuencia y se organizan los grupos criminales. En la novela se patentiza claramente esta deficiencia, que no es privativa del ejército por supuesto, cuando el coronel Baninelli nombra al mismo jefe de los bandidos de Río Frío, es decir, a Evaristo con el nombre de Pedro Sánchez, como jefe de rurales. Las cosas sucedieron del siguiente modo. Después de una cruenta batalla entre el batallón de Baninelli, comandada por el cabo Franco, y los bandidos de Río Frío, en que murieron muchos de los indios de Hilario y algunos de los valentones de Tepetlaxtloc que formaban parte de la banda, los prisioneros fueron colgados de los árboles del camino para escarmentar y para demostrar al público el fin de los bandidos. Pero Evaristo no sólo escapó, sino que lo nombraron, como se dijo, el capitán de rurales de la región. Después de la refriega, Evaristo e Hilario huyendo cobardemente se refugiaron en el rancho de "Los Coyotes" que era su guarida. Mientras tanto Baninelli buscaba a alguien que se ocupara de la función de los rurales entre los propietarios de la región. El administrador de la Hacienda Blanca le señaló lo difícil que alguien aceptara ese puesto:

-Muy difícil, señor coronel, es encontrar al hombre que usted desea. Las gentes de los pueblos están acobardadas y no quieren mezclarse en esas cosas. Ya ve usted: se aprehenden ladrones, se les manda a México. Allí no se les hace nada, y siempre tienen testigos que abonen su conducta. Están unos cuantos meses en la cárcel, salen y vuelven a sus pueblos a vengarse.⁴³⁵

⁴³⁴ *Idem.* p. 456.

⁴³⁵ *Idem.* p. 358.

Pero es la misma persona que le recomienda a Pedro Sánchez, el cual cuando lo manda citar el coronel cree que lo van a aprehender y pretende huir, sin embargo, asiste a la cita, y cuando el militar lo nombra, sin más averiguaciones, capitán de rurales

no se podía explicar cómo había escapado de la refriega, y como, en vez de estar colgado en los árboles en compañía de sus indios, se le nombraba por el gobierno capitán para perseguir a los bandidos y se le daba derecho de vida y muerte sobre los habitantes de los pueblos de la falda de la montaña. Incoherencia constante de las cosas humanas.⁴³⁶

Por confundir la seguridad pública con la seguridad nacional, se llega a confundir la policía con los ladrones, pues Evaristo siguió asaltando a las diligencias, sólo que al principio tuvo que disimularlo con la apariencia de su nuevo nombre, su nuevo puesto y su nueva función. Después de que al autor compara a Evaristo con Bedolla, en lo insignificantes pero afortunados, comenta que:

La seguridad del camino a Veracruz se restableció en lo aparente; pero los pasajeros de la diligencia no dejaban de llevar sustos en la parte boscosa de la calzada ni de dar, aunque en otra forma, bastante dinero.

Cuando menos lo esperaban, ya en un pueblo, ya en otro, salían de la espesura de las yerbas y de los árboles diez o quince hombres montados en buenos caballos y armados hasta los dientes, que rodeaban la diligencia, y alguno de ellos que fungía como jefe se acercaba a la portezuela, se quitaba el sombrero y decía con voz hueca y frecuentemente aguardentosa:

-Buenos días caballeros. *Es la escolta del camino.*

Pero las fisonomías de toda la escolta eran tan sospechosas y patibularias, que, a los pasajeros, y especialmente a las pasajeras, les brincaba el corazón. Galopaba así la escolta una media hora junto al coche, haciendo sonar los sables y tercerolas y levantando una polvareda espesa, y cuando les daba la gana, el jefe volvía saludar y decía:

-Se retira la escolta.

Y uno a uno de los que la formaban iba sucesivamente tendiendo su sombrero e introduciéndolo hasta dentro diciendo:

⁴³⁶ *Idem.* p. 359.

-*Lo que gusten dar caballeros*. Llovían pesos y pesetas en los sombreros hasta que no quedaba ni polvo en los bolsillos de los pasajeros.⁴³⁷

Eso sin contar con la "impartición de justicia" que el capitán de rurales impartía, sumariamente, en sus dominios. ⁴³⁸ No tardó mucho tiempo para que Relumbrón se fijara en él para reclutarlo para su organización criminal. Se conocieron, precisamente, en la ruta de la diligencia. Este lo amenazó con denunciarlo y apresararlo si no se subordinaba a él y lo obedecía en todo. La cobardía de Evaristo hizo que aceptara inmediatamente tal propuesta.

De esta manera los bandidos de Río Frío pasaron a formar parte de la vasta red criminal que controlaba Relumbrón en la ciudad de México y en sus alrededores. Además de los bandidos de Río Frío, se integraba con los Dorados de Cataño en Tierra Caliente y por la banda del tuerto Cirilo en la ciudad de México. Contaba además con los servicios del licenciado Lamparilla de quien decía lo siguiente:

Lo emplearé en la defensa de todos los rateros, pleitistas y borrachines que, con más o menos cartas de recomendación, se conseguirá que los pongan libres, y antes de seis meses Lamparilla será el hombre más popular y querido de esa gente viciosa; yo me serviré de ella por su conducto, sin que él ni sospeche el objeto ni esa gente sepa si existo en la tierra.⁴³⁹

Contaba además con los servicios de su compadre, el platero, y doña Viviana, la corredora de joyas robadas, para "limpiar", su dinero sucio. Es precisamente a su compadre a quien le expone todos sus delirios de grandeza criminal o de la incurable anomia social que padece. Transcribiremos algunos párrafos de su conversación para dimensionar lo ilimitado de su ambición. Le está platicando sus planes de aumentar su ya de por sí grande organización criminal:

El plan es ganar dinero por todos los medios posibles, robar en grande, ejercer, si usted quiere, el monopolio del robo

(...)

La mitad de todos los habitantes del mundo ha nacido para robar a la otra mitad, y esa mitad robada, cuando abre los ojos y reflexiona se dedica a robar a la mita que la robó y le quita, no sólo lo robado, sino lo que poseía legalmente. *Esta es la lucha por la vida*. Las excepciones se contarán en muy corto número. El tendero no sólo vende sino que roba

⁴³⁷ *Idem.* p. 372.

⁴³⁸ *Idem.* p. 373.

⁴³⁹ *Idem.* p. 510.

a los marchantes cuanto puede, dándoles efectos malos, disminuyendo la cantidad, usando balanzas falsas, *encajando* moneda falsa, echando agua a la leche y a los licores, mezclando la mantequilla con sebo y el sebo con manteca, dando gallinas muertas de peste y carne dañada; en fin alternado constantemente la cantidad de los efectos, y haciendo el contrabando para ahorrar gastos y arruinar al tendero de enfrente

(...)

En el comercio, para ganar, se necesita robar

(...)

no se puede ganar dinero sin robar

(...)

Persuádase usted de que el que no roba es porque no puede, o teme ser descubierto; pero desde que cualquiera está seguro, segurísimo de su impunidad, se apropia de lo que le viene a la mano, y si no fuere así, no existirían en nuestro idioma, ni quizá en otros, los refranes tan conocidos: *La ocasión hace al ladrón; en arca abierta la justo peca*.⁴⁴⁰

Con tal organización y con tal filosofía, Relumbrón, Evaristo, el tuerto Cirilo y Cataño se convirtieron en el terror del centro del país. Entre sus "hazañas", hay que destacar el robo cuantioso al palacio del conde de Saúz y la muerte de sus sirvientas y el robo y los asesinatos de la hacienda de San Vicente.

Al final, como en toda novela con final feliz, la red criminal es desmantelada por el juez don Pedro Martín, con apoyo del presidente, por supuesto, de los testimonios de Casilda y de Cecilia, ambas víctimas de Evaristo, y de los servicios policiaco-militares de Moctezuma III que, habíase hecho militar y realizado diversos hechos de armas. Los principales responsables fueron detenidos, juzgados y ahorcados, para escarmiento general de los ladrones y asesinos.

Tal vez, podría juzgarse al autor un tanto ingenuo, al finalizar su obra, moralizando al lector. Sin embargo, en la misma escena de la ejecución, se plasma la siguiente conversación de dos espectadores, ante "tanto bullicio y acompañamiento":

- Es para escarmiento -le respondió una de sus amigas-, Mirando esto, los ladrones ya se guardarán de robar más.

⁴⁴⁰ *Idem*. pp. 507, 508. 509.

- ¡Quía! -dijo otro. Aquí mismo y al pie de la horca, si los soldados los dejan arrimar, habrá muchos que se aprovechen de la bola para sacar mascadas y relojes; pero ya vienen pongamos cuidado.⁴⁴¹

En un contexto de una gran desigualdad social, de una anomia social generalizada, de contradicción nodal de los roles social, de una ilegítima performatividad penal de los medios y de los tribunales y de una confusión de la seguridad pública y de la seguridad nacional, con la consiguiente confusión de ejército, policías y ladrones, la aplicación drástica del derecho penal es completamente impotente para acabar o siquiera disminuir a la delincuencia, pues esas condiciones sociales lo que hacen sólo es reproducirla, reproduciendo con ella, la injusticia procesal y la corrupción política. Pues, como dice Hegel, cuando el espíritu ha abandonado a las instituciones del Estado, no hay fuerza capaz, por grande que sea, que pueda sostenerlas. ⁴⁴²

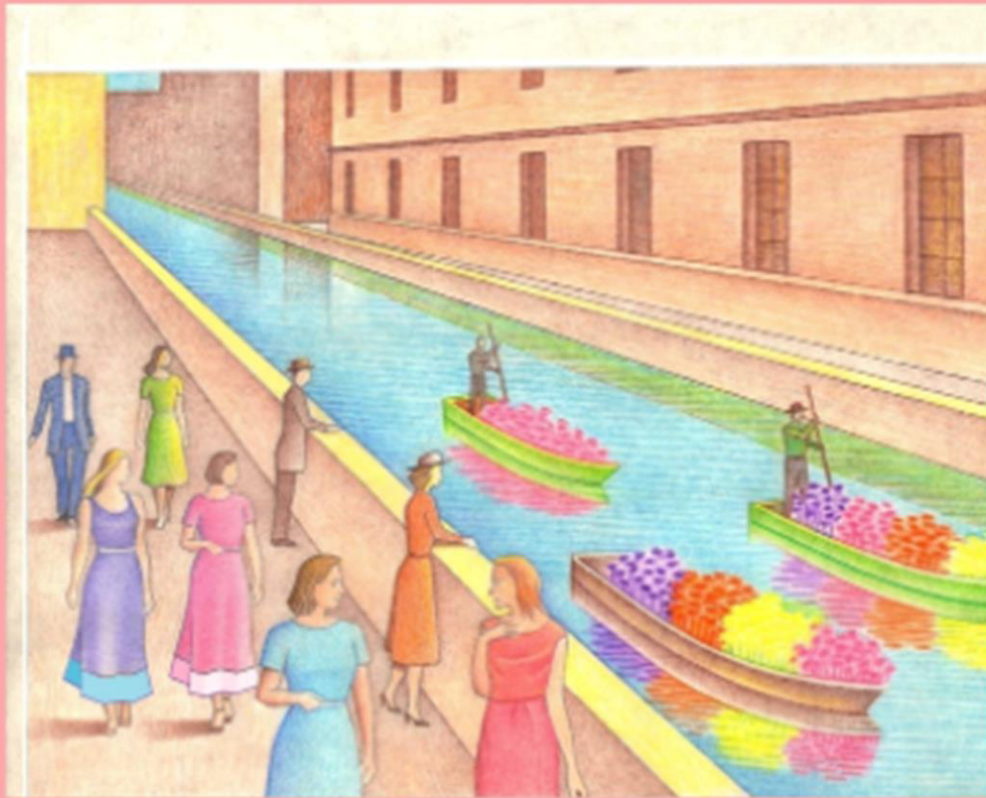
La represión no puede acabar con la anomia social, al contrario, la incrementa. Y puede llevar a invertir la dialéctica de nuestra historia: que en lugar de que los revolucionarios se hagan delincuentes, que los delincuentes se hagan revolucionarios.

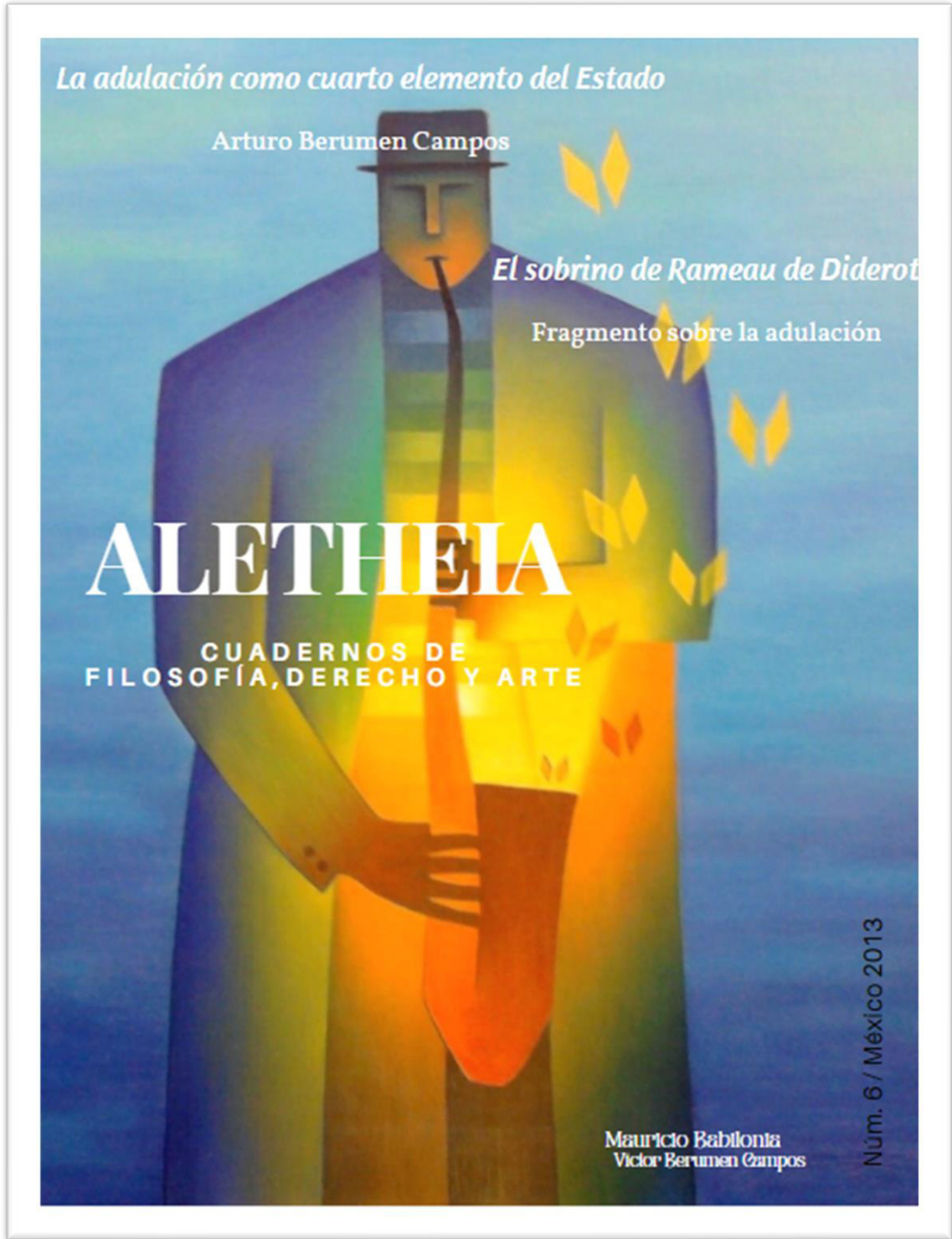
⁴⁴¹ *Idem.* p. 724.

⁴⁴² Hegel, en D'Hont, Jacques, *De Hegel a Marx*, trad. Aníbal Leal, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 209.

"El arte trata de suplir a la acción cuando ésta es imposible, pero también puede darle sentido y suscitarla."

(Simone de Beauvoir)





MAURICIO BABILONIA

**Los favoritos de los príncipes abren sus bellas hojas
como las caléndulas ante el ojo del sol;
pero tienen su orgullo sepultado en sí mismos
pues basta un fruncir de cejas para que muera su gloria**

(Shakespeare: Soneto 25)

Introducción

Después de una pausa de varios meses, volvemos a presentar "Aletheia" en su número seis, retomando una idea de Habermas: el desarrollo de la razón ilustrada. Nos parece que "El sobrino de Rameau" de Diderot tiene una gran aplicación en la actualidad, sobre todo en nuestro país, dónde el halago abyecto, nos dice Arturo Berumen, se ha convertido en el cuarto elemento del Estado y la raíz más persistente de la corrupción.

La forma dialógica del escrito del gran enciclopedista francés, hace que la obra sea también muy pertinente, en medio del predominio de la monologización del pensamiento moderno. Nos hemos atrevido a seleccionar algunos fragmentos, casi sin hacer cambios en el texto, conservando el sentido crítico e irónico de Diderot, que devela uno de los más importantes resortes del poder: la adulación, como la pantomima común de la humanidad.

LA ADULACIÓN COMO CUARTO ELEMENTO DEL ESTADO

Arturo Berumen Campos

Dice Hegel que la conciencia noble lleva a cabo el servicio al monarca con heroísmo, mediante el lenguaje del consejo, pero siempre es sospechoso, porque su autonomía impide que el príncipe se considere tal de una manera absoluta.⁴⁴³

En cambio, la conciencia vil, con el lenguaje del halago y del elogio, confirma verdaderamente el poder del príncipe, pero se hunde en la abyección y sólo es un nombre vacío.⁴⁴⁴

⁴⁴³ Hegel, G. W. F. (2000). *Fenomenología del espíritu* (pp. 298,299), trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México: FCE: “La conciencia noble es el heroísmo del *servicio* —la *virtud* que sacrifica el ser singular a lo universal y de este modo lleva esto al ser allí—, la *persona* renuncia a la posesión y al goce de sí misma y actúa y es real para el poder vigente [...] Este obrar, que agrupa la esencia y el sí mismo, hace brotar la *doble* realidad; se hace brotar así como lo que tiene realidad *verdadera* y hace brotar el poder del Estado como lo *verdadero* que *vale*.
”Pero, por medio de este extrañamiento, el poder del Estado no es todavía una autoconciencia que se sabe cómo poder del Estado; es solamente su *ley* o su *en sí*, que vale; no tiene todavía una *voluntad particular*, pues la autoconciencia servidora no ha enajenado todavía su puro sí mismo, vivificando al poder del Estado con ello, sino solamente su ser; sólo le ha sacrificado su *ser allí*, pero no su ser en sí [...] Su *lenguaje*, si se comportase ante la voluntad propia del poder del Estado, que aún no ha llegado a ser, sería el *consejo* emitido para el bien universal.
”[...] El sacrificio del ser allí que se lleva a cabo en el servicio [...] deja en pie un determinado ser allí y, por tanto, un *para sí particular*, que hace ambiguo y sospechoso el consejo en pro del bien universal y que, de hecho, se reserva la propia suposición y la voluntad particular frente al poder del Estado ... y cae bajo a determinación de la conciencia vil, consistente en que está siempre dispuesta a sublevarse”.

⁴⁴⁴ *Ibid.* (pp. 302, 303, 305): “El heroísmo del servicio mudo se convierte en el *heroísmo del halago*. Esta reflexión hablada del servicio [...] vuelve a reflejar el extremo del poder universal en él mismo, elevando este poder que sólo es en sí a ser para sí y a singularidad de la autoconciencia. Esta deviene con ello el espíritu de este poder, que es ser un *monarca ilimitado; ilimitado*, porque el lenguaje del halago eleva el poder a su depurada *universalidad* [...] el lenguaje eleva así la singularidad, que por lo demás sólo es algo supuesto a su pureza en el ser allí, al dar al monarca su *nombre* propio; pues es el nombre y sólo él aquello en que la diferencia de lo singular no es simplemente supuesta por todos los otros, sino que se hace real por todos; en el nombre, el individuo singular como puro singular no *vale* solamente en su conciencia, sino en la conciencia de todos [...] Este nombre es, así, [...] la *realidad* que tiene *en ella misma* el poder universal; por medio de él es este poder el *monarca*. Y, a la inversa, él, este *singular*, se sabe *este singular*, como el poder universal, porque los nobles no sólo están dispuestos a servir al poder del Estado, sino que se agrupan en torno al trono como un *ornato* y *dicen* siempre a quien se sienta en él lo que es.

”El lenguaje de su elogio es, de este modo, el espíritu [por el cual] [...] esta conciencia *singular real* llega a *saberse cierta* de sí como el poder. [...] Solamente en ella el poder del Estado se confirma verdaderamente [...] Así, pues, el peculiar sí mismo que es su voluntad deviene para sí, gracias a la ofrenda de la conciencia noble, en universalidad

Al monarca, o al presidente, no le basta que lo sirvan o le aconsejen, para considerarse tal, necesita del halago y de la abyección de sus súbditos y sobre todo de sus funcionarios, para sentirse, para ser, verdaderamente, el presidente-monarca.

Si sólo recibe consejos y servicios, de un servidor, pero no halagos abyectos, va a sentir que no tiene todo el poder sobre él, que conserva un grado de autonomía que limita su poder, y que él interpreta como una reserva, como un regateo a su reconocimiento como monarca-presidente. Y, por lo tanto, no sabe hasta qué punto puede contar con él, hasta qué grado está consciente que todo se lo debe a él, que depende totalmente de él. Y, en consecuencia, al no ser reconocido como “el monarca”, duda si realmente lo es. La relativa autonomía del servidor es un recordatorio de que también él, en su esencia de monarca, depende del reconocimiento del súbdito, el cual conserva, por ese mismo hecho, un grado de poder y de prestigio que puede hacer valer, en circunstancias favorables.

En cambio, el halago abyecto, la adulación le da al monarca-presidente un poder absoluto, porque el súbdito no se reserva ningún poder, ni prestigio, ni dignidad y, en consecuencia, el monarca puede deshacerse de él de una manera absoluta, si no cumple su voluntad, sea ésta la que fuere, legal o ilegal, ética o no ética, lo cual confirma a aquél su poder, y a éste, su nulidad.

De este modo, quedan vinculados el halago abyecto y la adulación a la corrupción en la administración pública y en la administración de justicia. Los funcionarios que son abyectos con el monarca necesitan del halago de sus subalternos, los cuales, para conservar sus puestos o para tener posibilidades de ascender, tienen que cumplir con las expectativas de quienes los nombraron o de quienes los apoyaron para ello. De igual modo, los funcionarios menores son abyectos con sus superiores, y déspotas y corruptos con la población en general.

La estructura toda del estado se sostiene con esta vinculación entre la abyección y la corrupción. Por ello, me parece válido sostener que la adulación es un elemento necesario del estado. Incluso, podríamos decir que el halago es el cuarto elemento del estado. Tendríamos que corregir a Jellinek,⁴⁴⁵ diciendo que el estado es la unidad de gobierno, población, territorio y adulación.

que se enajena, en una completa singularidad y contingencia que se abandona a toda voluntad más poderosa; lo que permanece en él como independencia *universalmente* reconocida y no comunicable es el nombre vacío. “[...] El espíritu de su gratitud es [...] tanto el sentimiento de esta profunda abyección como el de la más profunda sublevación”.

⁴⁴⁵ Jellinek, G. (2004). *Teoría general del estado* (p. 196), trad. de Fernando de los Ríos. México: FCE: “Como concepto de derecho es, pues, el Estado, la corporación formada por un pueblo, dotada de un poder de mando originario y asentada en un determinado territorio”.

Se podría objetar, sin embargo, que no todos los funcionarios son abyectos y no todos son corruptos, sino que hay algunos que verdaderamente tienen una mística del servicio público y que, en lugar de halagar a sus superiores, les ofrecen consejo y asesoría. Empero, si el régimen tiene un déficit de legitimidad, ya sea porque su elección no ha sido racional en términos comunicativos o porque no ha cumplido con la obligación de prestar los servicios públicos que justifican su poder,⁴⁴⁶ en esa medida la vocación de servicio se transforma en el hábito del halago y de la corrupción.

Pensemos en todos esos funcionarios que no son elegidos por sus méritos o por su conocimiento o por su experiencia, sino por ser amigos, parientes o amantes de políticos poderosos. Tal vez pueden servir imparcialmente a los ciudadanos, siempre y cuando se trate de asuntos en que no estén involucrados intereses de sus “padrinos”. Pero, en cuanto, tienen que resolver un asunto que le interesa a éstos, ni siquiera tienen que esperar a que se los pidan, sino que “adivinan” lo que se espera de ellos y obran en consecuencia. Es lo que los sociólogos llaman una expectativa “simbólica” o un rol “no institucional”.⁴⁴⁷ Bien podríamos decir, que se trata del “simbolismo de la abyección”.

Los funcionarios compensan esta abyección haciendo saber, también simbólicamente, a sus subordinados qué esperan de ellos, no tanto el cumplimiento del servicio, sino el halago de la abyección, pues de otro modo no se considerarían ellos mismos como funcionarios legítimos. La reproducción de esta actitud, o rol de la abyección, es particularmente nefasta en los poderes judiciales, donde si no tratas al juez o al magistrado de “su señoría” no es posible que asciendas o ganes mejor, no importando los méritos que tengas por tus servicios. Nada tiene de raro en un poder proclive a manipular los concursos de oposición a favor de los favoritos de los príncipes-magistrados.⁴⁴⁸ Lo cual explica, en gran medida, el nivel tan deplorable del estado de la administración de justicia en nuestro país.

Dice Hegel que el alma noble que otorga sus servicios al monarca se transforma en el alma vil que sólo vive para el halago del soberano por medio de su abyección, de la pérdida de su dignidad. El caso de la relación de Virgilio y Augusto puede ilustrar este proceso en la antigüedad clásica.⁴⁴⁹ En nuestro país, el doloroso caso de Octavio Paz y Salinas de Gortari, cuyo fraude electoral en 1988 fue justificado por aquél por razones

⁴⁴⁶ Duguit, L. (1926). *Las transformaciones del Derecho Público* (p. 109): “Existe, pues, una correspondencia íntima entre la posesión del poder y la obligación de cumplir ciertas actividades, de prestar ciertos servicios”.

⁴⁴⁷ Berumen Campos, A. (2016). *El búho de Minerva*. Apuntes de filosofía del derecho (p. 49).

⁴⁴⁸ Avilés Allende, C. (2009). “La familia judicial vista desde dentro”. Recuperado de blogs.eluniversal.com.mx (fecha de consulta: 28 de septiembre de 2009).

⁴⁴⁹ Montes de Oca, F. (1976). *Introducción a la Eneida de Virgilio*. México: Porrúa.

de estado, cuando había sentenciado algunos años antes que “la conciencia es lo contrario de la razón del estado”.⁴⁵⁰

Pero lo que está sucediendo con Peña Nieto y con los partidos de oposición, en el “Pacto por México”, puede servirnos para ejemplificar el deslizamiento del servicio al halago, para otorgar a aquél lo que no consiguió en las elecciones presidenciales pasadas.

Se supone que el susodicho pacto es para servir al “pueblo soberano”, lo cual es sumamente discutible e improbable. Pero lo que sí es seguro es que, mediante él, los partidos de oposición (PAN, PRI, PRD) han reconocido a Peña Nieto como presidente de México, han hecho que él se sienta “presidente”, lo han hecho presidente, no el pueblo.⁴⁵¹ Y, como dice Hegel, lo han hecho aparentando otorgarle un servicio al pueblo, pero es público y notorio que lo han hecho mediante un halago abyecto. Por lo tanto, han perdido toda autonomía y dignidad. La subordinación del Poder Legislativo al Ejecutivo ha permitido la aprobación hasta de reformas constitucionales (educación, amparo, telecomunicaciones) sin la más mínima deliberación parlamentaria, ni se diga, sin consultar a la opinión pública. Lo cual ha tenido como consecuencia el desaliento de grandes sectores de esta opinión que no convalidan el gobierno de Peña Nieto, pero que se han quedado sin la más mínima representatividad institucional.⁴⁵² Es muy probable que cuando el presidente-príncipe ya no necesite a sus lacayos, los deje a un lado de la manera más ignominiosa. Y cuando su conciencia vil busque el apoyo del pueblo para revelarse, se darán cuenta de que todo lo que consideraban muy sólido, su infatuación, se disuelve en el aire.⁴⁵³

Lo cual no tienen nada de raro, continúa Hegel, pues el contenido del discurso del estado moderno “es la inversión de todos los conceptos y realidades”, es “el fraude universal cometido contra sí mismo”, pero en “la impudicia de expresar este fraude es precisamente y por ello mismo la más grande verdad”,⁴⁵⁴ como sucede en *El sobrino de Rameau*, de Diderot, en el que se basó Hegel para sus reflexiones. Y, efectivamente, en este diálogo del gran enciclopedista francés, la impudicia de la adulación expresa la más grande verdad de la abyección.

⁴⁵⁰ Ver, por ejemplo, Garrido, L. J. (1998). “El consejero”, *La Jornada*, 24 de enero.

⁴⁵¹ Valdez, P. (2013). *Peña Nieto y el círculo rojo*. Recuperado de www.parámetro.com.mx (fecha de consulta: 19 de abril de 2013).

⁴⁵² *La Jornada*, 5 de diciembre de 2013.

⁴⁵³ Hegel, G. W. F. (2000). *Fenomenología de espíritu* (p. 384).

⁴⁵⁴ *Ibid.* (p. 308).

EL SOBRINO DE RAMEAU DE DIDEROT (FRAGMENTOS SOBRE LA ADULACIÓN)

YO: Hace siglos que no os veo. Apenas pienso en vos cuando no os veo. Pero siempre me agrada volveros encontrar. ¿Qué habéis hecho durante este tiempo?

ÉL: Lo que vos, yo y todos los demás hacemos: algo bueno, algo malo y nada. He pasado hambre, he comido cuando he tenido ocasión; tras haber comido he tenido sed y he bebido a veces.

YO: ¿Seguís estando bien de salud?

ÉL: Normalmente sí; pero hoy me siento un poco mal.

YO: ¿Cómo? Con ese vientre de Sileno y esa cara...

ÉL: Una cara que se tomaría por su antagonista. Es que el mal humor que enflaquece a mi querido tío, al parecer engorda a su querido sobrino.

YO: A propósito del tío, ¿lo veis alguna vez?

ÉL: Sí, cuando pasa por la calle.

YO: ¿No os hace algún favor?

ÉL: Si hace favor a alguien, es sin querer. Es un filósofo, a su manera. No piensa más que en sí mismo. El resto del universo le importa un comino... Y esto es lo que aprecio en los hombres geniales. No sirven más que para una cosa. Fuera de eso, nada. No saben ser ciudadanos, padres, madres, parientes ni amigos... Ellos son quienes cambian la faz del globo; pero en las cosas más pequeñas la tontería es tan común y tan poderosa que no pueden reformarse sin alboroto... Sin embargo, el mundo marcha bien puesto que la muchedumbre está contenta. Si supiera historia os demostraría que el mal siempre nos ha llegado por culpa de algún hombre genial... ya que no hay nada tan útil a los pueblos como la mentira; ni nada tan nocivo como la verdad.

YO: Yo creo, por mi parte, que, si la mentira puede servir en algún momento, a la larga resulta necesariamente nociva; y que, por el contrario, la verdad sirve necesariamente a la larga, aunque pueda suceder que de momento perjudique. Por lo que estaría tentado de concluir que el genio que denuncia un error generalmente admitido, o que acredita una gran verdad, es siempre un ser digno de nuestra veneración. Puede suceder que este hombre sea víctima del prejuicio y de las leyes; pero hay dos clases de leyes, unas de equidad y generalidad absolutas; otras extravagantes, que sólo deben su sanción a la ceguera o a la necesidad de las circunstancias. Estas últimas no manchan al culpable que las transgrede más que con una ignominia pasajera; ignominia

que el tiempo revierte para siempre sobre los jueces y sobre las naciones. Entre Sócrates y el magistrado que le hizo beber la cicuta, ¿quién es hoy el deshonrado?

ÉL: ¿Acaso le condenaron menos por ello? ¿Acaso pudo salvar la vida? ¿Dejó por ello de ser un ciudadano subversivo? Despreciando una ley injusta, ¿no incitó a los insensatos a infringir las justas? ¿No fue un ciudadano audaz y extravagante?

YO: Una sociedad no debería tener malas leyes, pero si las tuviera, para eso existen los genios, para poner en tela de juicio el orden existente.

ÉL: Pero como yo no soy un genio, sino un hombre mediocre, un ignorante, un tonto, un loco, un impertinente, seré un pícaro de siete suelas, un adulator, un timador, un glotón.

YO: ¡Vaya panegírico!

ÉL: Y eso no es todo. Habiendo en París, diez mil buenas mesas, de quince o veinte cubiertos, ¿no ha de haber un cubierto para ti, pequeño Rameau? Habiendo bolsas repletas de oro derramándose a diestro y siniestro, ¿no te va a caer ni una sola moneda, lindo Rameau? Habiendo falsos ingenios sin talento ni mérito; mil criaturas sin encantos; mil insípidos intrigantes que van bien vestidos, ¿y tienes que ir desnudo, loco Rameau? ¿No sabrías adular como los demás? ¿No sabrías mentir, jurar, perjurar, prometer, cumplir o incumplir tus promesas como los demás? ¿No sabrías ponerte a cuatro patas como los demás, bufón Rameau?

Mientras pronunciaba este discurso, él interpretaba la pantomima. Se había prosternado; había aplastado el rostro contra el suelo; parecía sostener entre sus manos la punta de una zapatilla; lloraba y sollozaba. Y, de repente, poniéndose la mano sobre el pecho, continuaba.

ÉL: Sin embargo, hay algunos días que siento algo aquí que se inflama y me dice: “¡No, estúpido Rameau!” Es preciso que exista cierta dignidad unida a la naturaleza humana que nada puede ahogar. Y se despierta sin venir a cuento. Sí, sin venir a cuento. Pero hay otros días que no me costaría nada ser tan vil como se quiera; esos días, por un maravedí, le besaría el culo a la pequeña Hus.

YO: Bueno amigo, es hermosa, joven, dulce, llenita, que ese acto de humildad valdría la pena.

ÉL: Entendámonos: hay dos maneras de besar el culo: una real y otra figurada. La primera sólo la realizan pocos y la segunda la realizamos todos.

YO: ¡A qué grado de abyección habéis caído!

ÉL: La voz de la conciencia y del honor es bastante débil cuando claman las tripas.

YO: No sé qué me causa más espanto, si la perversidad de lo que decís o el tono que adoptáis para contarlo.

ÉL: Señor filósofo, creéis que la dicha es igual para todos. Ésa sí que es una extravagancia que, decorada por la filosofía, la llamáis virtud. De acuerdo, viva la filosofía: más empero, excepto beber buenos vinos, atracarse de exquisitos manjares, acostarse con bellas mujeres, descansar sobre camas mullidas, todo lo demás es vanidad.

YO: ¿Cómo? ¿Y defender a la patria?

ÉL: Vanidad. No hay patria. No veo más que tiranos y esclavos de un polo a otro.

YO: ¿Ayudar a los amigos?

ÉL: Vanidad. No existe la amistad, sino sólo el interés.

YO: ¿Ocupar un cargo en la sociedad y cumplir con las obligaciones que impone?

ÉL: Vanidad. Qué importa tener o no un cargo con tal de ser rico, puesto que sólo se ocupa un cargo para serlo. Cumplir con sus obligaciones, ¿a dónde conduce? A la envidia, a los disgustos y a la persecución. Para hacerse rico hay que adular, ¡qué diablos!, ¡adular!, tratar a los grandes, estudiar sus gustos, prestarse a sus fantasías, servirles en sus vicios, aprobar sus injusticias: ese es el secreto.

YO: ¿Velar por la educación de nuestros hijos?

ÉL: Vanidad. ¿Qué le enseñas a tu hija? ¿A razonar? Dejadla desatinar como quiera, con tal de que sea guapa, divertida y coqueta. ¿Música, poesía? Dejadla llorar, sufrir, hacer melindres, tener ataques de nervios, con tal de que sea guapa, divertida y coqueta. ¿Acaso le enseñáis moral? Nada es, en un mundo como el nuestro, más inútil y más peligroso. Mejor que sea guapa, divertida y coqueta.

YO: ¿Cuidar el honor y la honra?

ÉL: Vanidad. Hágase lo que se haga, cuando se es rico, uno no puede deshonorarse.

YO: ¿Y la virtud?

ÉL: En nuestra sociedad se elogia la virtud, pero se la odia, se la rehúye, nos hiela de frío. La virtud se hace respetar, y el respeto es incómodo. La virtud se hace admirar, y la admiración no es divertida. Tengo que tratar con gente que se aburre, y he de hacerlos reír. Ahora bien, el ridículo y la locura son los que hacen reír, he de ser, pues, ridículo y loco; así que, aunque la naturaleza no me hubiese hecho tal, lo más fácil para mí será parecerlo.

YO: Entonces también sois hipócrita y no sólo cínico.

ÉL: ¡La máscara! ¡La máscara! Hay que encontrar la máscara adecuada. Por ejemplo, la actitud admirativa. Tengo unos tonos suaves que acompaño con una sonrisa; una variedad infinita de muecas aprobatorias: aquí entran en juego la nariz, la boca y los ojos; mi agilidad de riñones, mi manera de contorsionar la espina dorsal, de alzar o bajar los hombros, de estirar los dedos, de inclinar la cabeza, de cerrar los ojos y de permanecer estupefacto como si hubiese bajado del cielo una voz angelical y divina. Eso es lo que halaga.

YO: Pero ¿cómo puede alguien dejarse embaucar tan fácil?

ÉL: Nos tragamos a grandes sorbos la mentira que nos halaga, y nos bebemos gota a gota la verdad que nos resulta amarga.

YO: A pesar del papel miserable, abyecto, vil y abominable que desempeñáis, creo que en el fondo poseéis un alma delicada.

ÉL: ¿Yo?, en absoluto. ¡Que me parta un rayo si sé lo que soy en el fondo! En general nunca soy falso por poco interés que tenga en ser sincero; nunca soy sincero por poco interés que tenga en ser falso. Digo las cosas como se me ocurren: si son sensatas, mejor; si son impertinentes, a nadie le preocupa. Soy franco en mi modo de hablar. Nunca he pensado en mi vida, ni antes de hablar, ni hablando, ni después de hablar. Así que no ofendo a nadie.

YO: Pero insultar a la ciencia y a la virtud para vivir parece un pan demasiado caro.

ÉL: Durante mucho tiempo existió el cargo de bufón del rey; en ningún momento el de sabio del rey. Yo soy el bufón de muchos, el vuestro quizá, en este momento; o quizá vos el mío. El sabio no necesita bufón. Así que el que tiene bufón no es sabio; si no es sabio, es bufón, y tal vez así, el sabio fuera el bufón de su bufón.

YO: Pero el bufón dice lo verdadero y lo verdadero engendra lo bueno de donde procede lo bello.

ÉL: Lo verdadero y lo bello sí, no sé lo bueno. Por ejemplo, en la música, cuanto más verdadero sea el canto, más bello será. Oíd el canto, oíd la sinfonía y ya me diréis qué diferencia hay entre las voces verdaderas de un moribundo y el sesgo de ese canto. Veréis cómo la línea de la melodía coincide en su totalidad con la línea de la declamación. No os hablo de la medida, que es también una de las condiciones del canto; me atengo a la expresión. El acento es la semilla de la melodía. Juzgad por esto la dificultad y la importancia que tiene el recitativo. No hay aire bello del que no pueda hacerse un bello recitativo; ni bello recitativo del que un hombre habilidoso no pueda sacar un bello aire.

Y entonces empezó a pasearse tarareando algunos aires de canciones conocidas, y de vez en cuando, elevando las manos y la mirada al cielo, exclamaba:

ÉL: ¡Qué bonito es, Dios mío, qué bonito es! ¿Cómo se puede tener un par de orejas en la cabeza y formular semejante pregunta?

Se apasionaba y comenzaba a cantar bajito. Elevaba el tono a medida que se iba apasionando. Amontonaba y confundía juntos treinta aires italianos, franceses, trágicos, cómicos, toda clase de caracteres. Unas veces con voz de bajo profundo, descendía a los infiernos; otras, se desgañitaba e imitaba el falsete, desgarrando lo más agudo de los aires, imitando el andar, la compostura y el gesto de los diferentes personajes cantores; sucesivamente furioso, sosegado, dominante, burlón, una jovencita que llora, un sacerdote, el rey, el tirano, amenaza, ordena, se encoleriza, es esclavo, obedece. Se apacigua, se lamenta, se queja, se ríe; nunca fuera de tono, de medida, del sentido de las palabras y del carácter del aire.

Si abandonaba la parte del canto, era para tomar la instrumental, la cual dejaba súbitamente para volver a la parte vocal, entrelazando una y otra con el fin de conservar los enlaces y la unidad del todo; apoderándose de nuestras almas y manteniéndolas en suspenso en la situación más singular que jamás haya vivido. Con las mejillas infladas e hinchadas, y un sonido seco y sombrío, imitaba los cornos y las tubas; producía un sonido brillante y nasal para los oboes; precipitaba la voz con una rapidez increíble para los instrumentos de cuerdas, buscando los sonidos más aproximados; silbaba como las pequeñas flautas; arrullaba como las flautas traversas; gritaba, cantaba, se agitaba como un loco; imitando, él sólo, a los bailarines, las bailarinas, los cantores, las cantantes, toda la orquesta, todo el teatro lírico, dividiéndose en veinte papeles diferentes, corriendo, deteniéndose con aspecto de energúmeno, con los ojos llameantes y espuma en la boca.

Lloraba, gritaba, suspiraba, miraba enternecido, tranquilo o furioso; era mujer desmayándose de dolor; era un desdichado entregado por entero a su desesperación; un templo en construcción; pájaros que callan al anochecer; aguas que murmuran en un lugar solitario y fresco, o que bajan en torrente desde lo alto de las montañas; una tormenta, el lamento de los que van a perecer mezclados con el silbido de los vientos y el estruendo del trueno; era la noche con sus tinieblas; era la sombra y el silencio; porque incluso el silencio se escribe con sonidos. Había perdido la cabeza. Agotado por el cansancio, como un hombre que sale de un sueño profundo o de una larga distracción, permaneció inmóvil, estupefacto, atónito. Poco después exclamó:

ÉL: Esto es lo que debe llamarse música y lo que es un músico.

YO: ¿Cómo es posible que, con un tacto tan fino y una sensibilidad tan grande para las bellezas del arte musical, seáis tan ciego para las bellezas de la moral y tan insensible a los encantos de la virtud?

ÉL: Tal vez porque me educaron fino el oído, pero sordo el corazón.

YO: De la música podréis pasar a la moral.

ÉL: Soy mejor moralista que músico.

YO: Lo dudo.

ÉL: Lo que he hecho no han sido sino las distintas pantomimas de la especie humana. El hombre necesitado no camina como los demás; salta, reptá, se retuerce, se arrastra; se pasa la vida adoptando e interpretando posiciones. Soy un excelente actor de pantomima, como podréis juzgar.

Y empieza a sonreír, a imitar al hombre admirado, al hombre suplicante, al hombre complaciente; pone el pie derecho delante, el izquierdo atrás, la espalda encorvada, la cabeza alzada, la mirada como fijada en otros ojos, la boca entreabierta, los brazos orientados hacia algún objeto; espera una orden, la recibe, sale como flecha; vuelve tras ejecutarla; rinde cuentas. Está atento a todo; recoge lo que cae; sitúa un almohadón o un taburete debajo de unos pies; sostiene un platillo, acerca una silla, abre una puerta; cierra una ventana, corre unas cortinas; observa al dueño y a la dueña de la casa; está inmóvil, los brazos caídos, las piernas paralelas; escucha, trata de leer los rostros y dice:

ÉL: Esta es mi pantomima, parecida a la de los aduladores, los cortesanos, los criados y los pordioseros.

YO: No conozco a nadie que no sepa algunos pasos de vuestro baile.

ÉL: Tenéis razón. Sólo hay en todo el reino un hombre que camina derecho. El soberano. Los demás adoptan posiciones.

YO: ¿El soberano? Tampoco. Todo el que necesita de otro es indigente y adopta posiciones. El rey adopta posiciones ante su querida y ante Dios; ejecuta su paso de pantomima. El ministro ejecuta el paso de cortesano, de adulador, de criado o de mendigo delante de su rey. La muchedumbre ambiciosa danza de mil maneras, unas más viles que otras, delante del ministro. El abate de condición con alzacuello y abrigo largo hace lo mismo, al menos una vez por semana, delante del depositario de la hoja de beneficios. A fe mía, lo que llamáis la pantomima de los pordioseros constituye el gran baile de la Tierra.

ÉL: Eso me consuela.

Pero mientras yo hablaba, él continuaba imitando las posiciones de los personajes que iba nombrando, por ejemplo, a los aduladores, a los ambiciosos, los imitaba arrastrándose por el suelo.

YO: Es una imitación perfecta. Pero, sin embargo, existe un ser dispensado de la pantomima. Se trata del filósofo que nada tiene y nada pide.

ÉL: ¿Y dónde está ese animal? Si no tiene nada, sufre; si no solicita nada, nada conseguirá y sufrirá siempre.

YO: No. Diógenes se burlaba de las necesidades.

ÉL: Pero es preciso vestirse.

YO: No. Él iba desnudo.

ÉL: Algunas veces haría frío en Atenas.

YO: Menos que aquí.

ÉL: Allí se comería.

YO: Sin duda.

ÉL: ¿A expensas de quién?

YO: De la naturaleza. ¿A quién recurre el salvaje? A la tierra, a los animales, a los peces, a los árboles, a las hierbas, a las raíces, a los arroyos.

ÉL: Es una mesa grande.

YO: Sin embargo, es la que se desvalija para surtir las nuestras.

ÉL: Pero Diógenes también danzó la pantomima, si no ante Pericles, al menos ante las cortesanas Lais o Friné.

YO: Os volvéis a equivocar. Los demás compraban muy cara la cortesana que se entregaba a él por placer.

ÉL: ¿Vos me aconsejáis imitarlo?

YO: Que me muera si eso no valdría más que arrastrarse, envilecerse y prostituirse.

ÉL: Pues yo necesito un buen lecho, una buena mesa, una prenda abrigada para el invierno; otra fresca para el verano; descanso, dinero y otras muchas cosas, que prefiero deber a la benevolencia que adquirirlas mediante el trabajo.

YO: Es que sois un vago, un glotón, un adulador, un cobarde; tenéis un alma de barro.

ÉL: Creo que ya os lo he dicho antes.

YO: En esta vida todas las cosas tienen un precio, pero vos preferís danzar, danzar y seguir danzando la pantomima.

ÉL: Es verdad, pero ese es mi precio para tener la comida asegurada. Adiós filósofo, seguís siendo el mismo de siempre.

YO: Vos también, desgraciadamente.

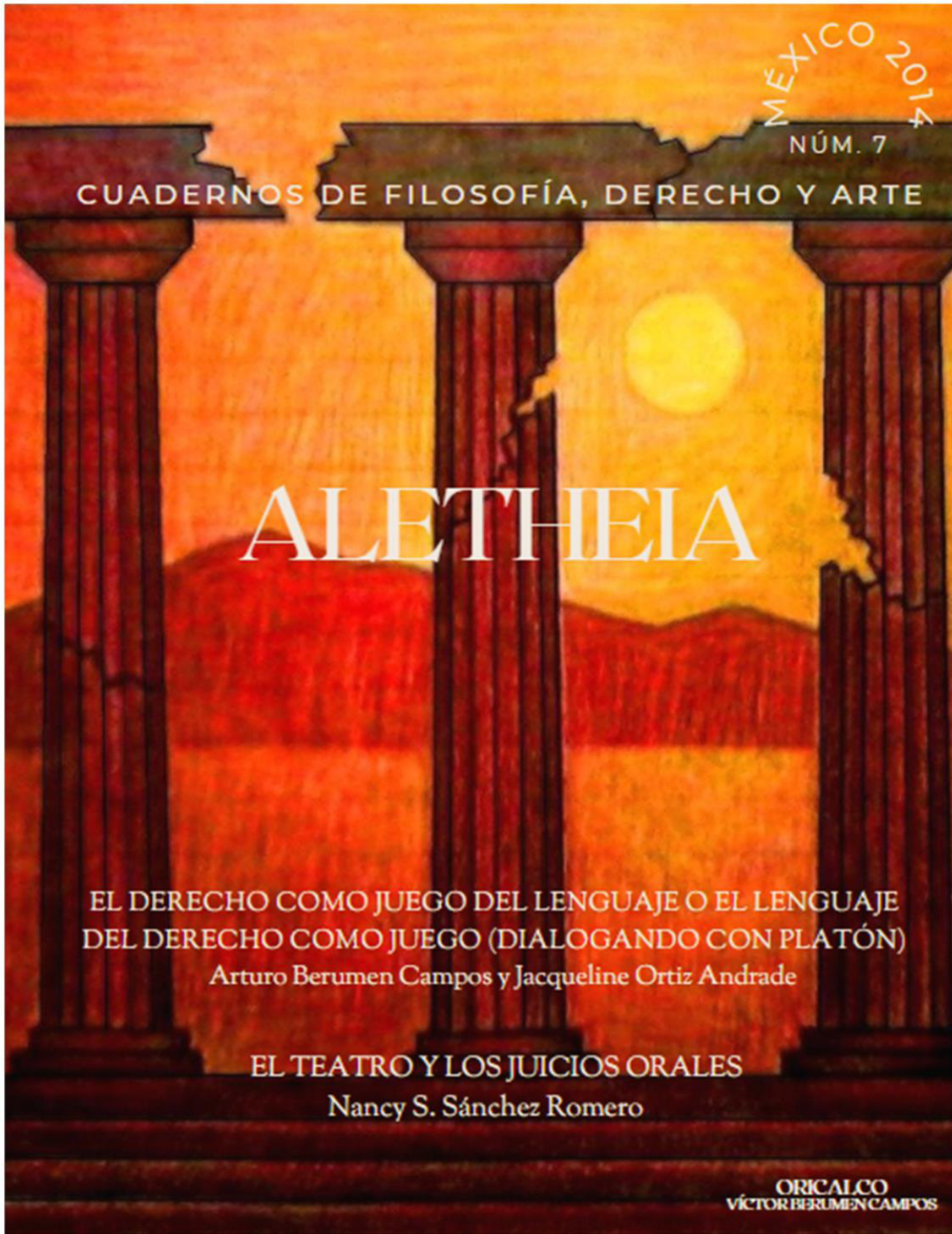
ÉL: El que ríe al último es el que ríe mejor.

Comentario final

Por último, dice Hegel, no se puede disolver el mundo de la abyección alejándose del mundo, pues Diógenes, aún en su barril, está condicionado por este mundo. Lo que se necesita es sumir en la abyección a la abyección misma, invertir la inversión, enajenar a la enajenación, negar la negación.⁴⁵⁵ Así como el servicio del alma noble se transforma en el halago de la conciencia vil, por medio de la enajenación, de modo inverso, de la ética del halago ha de surgir la ética del servicio por medio de la música en particular y del arte en general.

⁴⁵⁵ Hegel, G. W. F. (2000). *Fenomenología del espíritu* (pp. 309, 310): “Finalmente, si la conciencia simple exige la disolución de todo este mundo de la inversión, no se puede pedir al *individuo* que se aleje de dicho mundo, pues Diógenes en el tonel se halla condicionado por aquel mundo [...] sino que la exigencia de esta disolución sólo puede ir dirigida al *espíritu* mismo de la cultura para que retorne a sí mismo como *espíritu*, desde su confusión, y alcance así una conciencia todavía más alta”.





LA COLUMNA DE ORICALCO

**Los rapsodas son los intérpretes de los intérpretes
(Platón)**

PRESENTACIÓN

En este número 7 presentamos un diálogo imaginario, inspirado en Platón, que llevan a cabo el mismo Platón y Aletheia, en representación de Gadamer y otros autores. Con ideas tomadas de distintos diálogos del maestro, por un lado, y de Dworkin, Wittgenstein, Gadamer, Schiller, Huizinga, Arendt, por otro, los autores, Jacqueline Ortiz Andrade y Arturo Berumen Campos, se plantean la cuestión de si el derecho es un juego del lenguaje o el lenguaje del derecho es un juego.

El desarrollo del dialogo condujo, inesperadamente, a la legendaria Atlántida, donde “La columna de Oricalcó” que simbolizaba a las leyes que sostenían a la ciudad fue transformada en las murallas que crean el espacio de la libertad, lo cual salvó a la Atlántida, a las leyes y a la misma libertad, del diluvio de más de nueve mil años al que lo hubieran condenado los dioses por haberla entretejido con las leyes de la belleza.

Así mismo, contiene un pequeño ensayo de la alumna Nancy Sánchez Romero sobre la relación del teatro y los juicios orales. El trabajo es una enseñanza para todos aquellos que consideran que el teatro es incompatible con el derecho, señalando que, por el contrario, constituye su espejo, su reflejo, su otro.

EL DERECHO COMO JUEGO DEL LENGUAJE O EL LENGUAJE DEL DERECHO COMO JUEGO (DIALOGANDO CON PLATÓN)

Arturo Berumen Campos
Jacqueline G. Ortiz Andrade

“Lo importante del juego es que los niños conozcan las reglas para que aprendan sus almas a venerarlas y no para cambiarlas”.

Platón: *La Leyes*

Platón: Es en justicia que no admitiremos el arte en un estado que vaya a ser bien legislado, porque despierta la parte pasional del alma, la alimenta y fortalece mientras echa a perder la parte racional. El arte implanta en el alma de cada uno un mal gobierno, congraciándose con la parte insensata de ella que no diferencia lo mayor de lo menor y que considera a las mismas cosas tan grandes como pequeñas y se mantiene a gran distancia de la verdad.

No obstante, quede dicho que, si el arte dirigido al placer puede alegar alguna razón por la que es necesario que exista en un estado bien gobernado, la admitiremos complacidos, conscientes como estamos de ser hechizados por ella.⁴⁵⁶

Aletheia: Mi admiradísimo Platón, me parece que una manera de introducir el arte en un estado bien gobernado puede ser a través del juego, visto como una mediación entre el derecho y el arte.

Platón: ¿Juego? No me parece una mala idea, porque la estabilidad y la movilidad de las leyes dependen de los juegos más que de ninguna otra cosa, pues cuando los juegos se hacen en regla, cuando los mismos niños tienen en todas partes y en todo tiempo respeto a unos mismos objetos y las mismas diversiones, no hay que temer que tenga nunca lugar la más pequeña innovación en las leyes que tienen un objeto serio. Y, por el contrario, si en los juegos no hay nada estable, si se introducen en ellos sin cesar novedades, si se pasa continuamente de un cambio a otro, si los jóvenes no

456 Platón (2008). “La República”, X, trad. de Conrado Eggers Lan. Diálogos IV (pp. 473, 477). Madrid: Gredos.

encuentran gusto siempre en las mismas cosas y no tienen un arreglo uniforme e invariable podemos asegurar, sin temor a engañarnos, que no hay nada tan funesto a un estado como semejantes cambios.⁴⁵⁷

Aletheia: Todo juego necesita reglas, pero Platón, las reglas no son el juego. El juego es algo serio en razón de las reglas, pero el verdadero juego es libre, los jugadores deben dejarse llevar de su vaivén como las olas del mar, olvidándose un poco de las reglas y dejarse llevar por su creatividad e inventiva.⁴⁵⁸

Platón: ¡Aletheia! No hay cosa más peligrosa que el cambio en las estaciones, en los vientos, en el régimen del cuerpo y en las costumbres del alma, no digo peligroso en parte, sino peligroso en todo, pues es preciso tener en cuenta que todo cambio que tiene lugar en el espíritu de los hombres y en la constitución de su alma, que cuando un alma ha sido alimentada por ciertas leyes, esta alma se siente penetrada de respeto a esas mismas leyes y no le asalta la menor idea de hacer la más pequeña innovación en el orden establecido.

Lo importante del juego es que los niños aprendan las reglas para que sus almas aprendan a venerarlas y no para cambiarlas, pues si hacen invenciones en sus juegos cuando sean hombres aprenderán a desear otras leyes y otros usos, lo cual desestabiliza a todos los estados. Los juegos deben servir para consolidar las leyes, no para cambiarlas.⁴⁵⁹

Aletheia: Apreciable maestro, estoy de acuerdo con usted en que las reglas nos ayudan a jugar el juego y nos ayudan a respetarlo, lo que es más, sin reglas no habría juego.⁴⁶⁰ Empero, me parece que el juego puede ayudarnos a respetar y, al mismo tiempo, a cambiar las reglas, entendiendo como juego un vaivén, como las olas del mar.

Las reglas nos dicen cómo jugar el juego, pero en cuanto comenzamos a jugar, las reglas se desvanecen. El jugador se deja llevar libremente por el juego, sin que eso signifique violar las reglas.

457 Platón (1975). *Las Leyes* (p. 140), VII. México: Porrúa.

458 Gadamer, H.-G. (1999). *Verdad y método* (p. 147), I, trad. de Ana Agud Aparico y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme: "El juego representa claramente una ordenación en la que el vaivén del movimiento lúdico aparece como por sí mismo. Es parte del juego que este movimiento tenga lugar no solo sin objetivo ni intención, sino también sin esfuerzo. Es como si marchase solo"; (p. 149): "todo jugar es un ser jugado. La atracción del juego, la fascinación que ejerce, consiste precisamente, en que el juego se hace dueño de los jugadores".

459 Platón (1975). *Las Leyes* libro VII (p. 140).

460 Wittgenstein, L. (2002). *Investigaciones filosóficas* (p. 539), trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica: "¡Pero el juego tiene que estar determinado por las reglas!".

El juego es serio y libre, al mismo tiempo. Cuando jugamos seguimos las reglas, pero la dinámica lúdica genera situaciones o problemas que nos llevan a reinterpretar y, por tanto, modificar las reglas. Esto, me parece, no significa que no las tomemos en cuenta.

Platón: Te insisto que no puede subsistir un Estado mucho tiempo modificando las reglas. Los estados fuertes, como Egipto, prohíben a los pintores y artistas innovar nada, ni separarse en nada de lo que ha sido arreglado en las leyes del país, y lo mismo sucede en lo relativo a la música, por ello las pinturas y esculturas egipcias no han variado en su forma ni en sus reglas en más de diez mil años.⁴⁶¹ ¿Cuánto tiempo pretendes que dure un estado, con tus jueguitos hermenéuticos? Sería muy efímero.

Aletheia: Sí, pero en Egipto “sólo encontramos una estéril noción del orden de una civilización que vivió para tejerse un sudario y para edificar sus sepulcros”,⁴⁶² en la que “la gracia y la inquietud están proscritas de las actitudes de su alma, y de sus gestos está excluida la imagen de la vida”.⁴⁶³

Lo mismo podemos decir de la justicia. Si la sociedad no cambia no podemos acercarnos al arquetipo de la justicia. La estabilidad es aceptable cuando hay armonía, pero si no la hay, entonces tenemos que buscarla, redeterminando o reinterpretando las reglas del juego del lenguaje del derecho.⁴⁶⁴

La actividad de los jueces, igual que el arte, debe ser creativa. Los jueces, al resolver un conflicto siguen las reglas y, al mismo tiempo, las reinterpretan, es decir, juegan el juego del lenguaje del derecho.

Para desarrollar esta creatividad jurídica, el arte juega un papel indispensable, pues “[...] el sentido de lo bello es el colaborador más eficaz de un delicado instinto de justicia”,⁴⁶⁵ es decir, que la creatividad lúdica del arte nos puede ayudar a alcanzar un estado bien gobernado, como él que usted nos propone.

Platón: No sé yo de dónde sacas tú que el arte es creativo. El arte es meramente imitativo. Una fuerza divina es la que mueve al artista, parecida a la que hay en la piedra que Eurípides llamó magnética, y la mayoría heraclea. Esta piedra no sólo atrae a los anillos de hierro, sino que se mueve en ellos una fuerza tal, que pueden hacer lo mismo que la piedra, o sea, atraer otros anillos, de modo que a veces se forma una gran cadena de anillos de hierro que penden unos de otros.

461 Platón (1975). Las Leyes, libro II (p. 37).

462 Rodó, E. (1989). Ariel (p. 5). México: Porrúa.

463 Ibid. (p. 4).

464 Berumen Campos, A. (2016). El búho de Minerva. Apuntes de filosofía del derecho (pp. 357 y ss.). México: UAM-A.

465 Rodó, E. (1989). Ariel (p. 17). México: Porrúa.

Así también, la Musa misma crea inspiradores, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo. Con esto, me parece a mí que la divinidad nos muestra claramente que todos estos hermosos poemas no son hechos por los hombres, sino creados por los dioses y que los poetas no son otra cosa que los intérpretes de los dioses y los rapsodas no son más que los intérpretes de los poetas, es decir, intérpretes de intérpretes. Mientras que el espectador es el último de los anillos, el rapsoda es el anillo intermedio y el poeta es el anillo primero.

La divinidad, por medio de éstos, arrastra el alma de los hombres a donde quiere. Y lo mismo que con el imán, se forma aquí una enorme cadena de danzantes poseídos y dominados por la musa, por medio de los poetas.⁴⁶⁶

Aletheia: Entonces, el juez sería el anillo intermedio entre el legislador y el ciudadano. ¿Cuál sería el imán jurídico, Platón?

Platón: El arquetipo de la justicia, por supuesto.

Aletheia: Sin embargo, el juez, a diferencia del rapsoda, tiene un espacio de libertad donde puede jugar al derecho de una manera creativa e incluso artística.⁴⁶⁷

Platón: Puede que sea así. Pero el riesgo de considerar el arte y el derecho como un juego libre puede llevar a los hombres a sentirse creadores, como verdaderos dioses y, por tanto, soberbios, como los habitantes de la Atlántida que fueron destruidos por ello.

Aletheia: ¿Fueron destruidos por querer ser libres? ¿Por ser artistas? ¿Por querer jugar al derecho? Yo tenía entendido que la causa de su ruina fue, precisamente, el no cambiar sus leyes a pesar de lo que aconsejaban el arte y la ciencia, como usted mismo lo dice en el diálogo de “El político o del reinado”.⁴⁶⁸

Platón: ¿Qué no has leído mi diálogo “*Critias*”, donde se narran estos sucesos?

Aletheia: El diálogo se conserva incompleto, estimado maestro.

latón: ¿En cuál parte se interrumpe?

Aletheia: Precisamente, cuando Zeus se reúne con los dioses para juzgar a los Atlántidas.

Platón: Mmm...Pues juguemos, entonces, a juzgar a los Atlántidas.

466 Platón (2008). “Ión”, trad. de Emilio Lledó, en Diálogos (pp. 258-260), I. Madrid: Gredos.

467 Tal vez Dworkin se haya inspirado en el “poema en cadena”, de Platón, para su “novela en cadena” como metáfora del derecho. Ver Dworkin, R. (2005). El imperio de la justicia (pp. 166 y ss.), trad. de Claudia Ferrari. Barcelona: Gedisa.

468 Platón (1975). El político (p. 336). México: Porrúa.

Aletheia: ¿Cómo se juega ese juego?

Platón: Yo acuso, tú defiendes y Zeus condena a los atlántidas.

Aletheia: ¿Y quién va a ser Zeus?

Platón: El auditorio, ¿les parece?

El auditorio: Síí.

Aletheia: De acuerdo, empecemos y veamos a donde nos lleva el juego.

Platón: Comencemos con los hechos: la Atlántida era un país próspero y feliz, porque sus habitantes seguían estrictamente las normas grabadas en la “Columna de Oriccalco”.⁴⁶⁹

Aletheia: ¿Qué es la “Columna de Oriccalco”?

Platón: Era ni más ni menos la columna que sostenía todo el edificio del estado, pues en ella estaban escritas, con oro, las normas y las sentencias del orden jurídico.

Aletheia: Decir que esta columna sostenía a todo el estado es una expresión metafórica, ¿no es cierto?

Platón: Sí y no. No, porque los Atlántidas creían que era real, que si borraban o desobedecían las normas incrustadas en esta columna, su isla, junto con su dicha, se hundiría para siempre en el fondo del océano. Sí era metafórica, porque los dioses construyeron una analogía para sostener la felicidad, aún a costa de la verdad. Pero no creían en ella.

Aletheia: ¿Cómo? ¿Los dioses no creían en la verdad?

Platón: No, sólo en la autoridad regida por las leyes para que no fuera una tiranía.⁴⁷⁰

Aletheia: Entonces, ¿no importa si la ley es verdadera o no, sólo importa que se cumpla?

Platón: Y eso fue lo que no hicieron: quisieron conocer la verdad y dejar de creer en la autoridad de las leyes, perturbando y pervirtiendo la práctica jurídica.⁴⁷¹ ¿Y cómo crees tú, Aletheia, que conocieron la verdad y olvidaron a la autoridad?

469 Platón (2008). “Critias”, trad. de Ma. Ángeles Durán y Franciso Lisi, en Diálogos VI (p. 293). Madrid: Gredos.

470 Platón (1975). El político (p. 333).

471 Ibid. (p. 334).

Aletheia: Con el arte... el arte sirve para develar lo oculto.⁴⁷²

Platón: Efectivamente, el arte que tú llamas creativo demolió la Columna de Oricalco que sostenía a todo el edificio de la sociedad y del estado.

Aletheia: Sí entiendo lo que me quieres decir, que el arte hace libre al hombre.

Platón: ¿Aún a costa de destruir la Columna de Oricalco que sostenía a la *polis*, a la sociedad?

Aletheia: Es que, para ser libres, los atlántidas no debieron destruir la Columna de Oricalco, pero tampoco conservarla tal cual era...

Platón: ¡Defiende a los atlántidas, Aletheia!

Aletheia : La Columna de Oricalco, si bien sostenía al estado, también reprimía la creatividad y la imaginación de los atlántidas; como usted mismo lo dice en el diálogo del político: “Lo que sucedería es que se acabarían y desaparecerían de entre nosotros todas las artes sin poder renacer, por el mero hecho de impedir esta ley toda investigación, y la vida humana, tan dificultosa ya, se haría verdaderamente insoportable bajo un régimen semejante”.⁴⁷³

Platón: ¡Otra vez la creatividad! Sólo los dioses son creativos, por eso Zeus les mandó un diluvio de nueve mil años. ¿Quieren más?

Aletheia : Claro que no, no quiero nueve mil años más de lluvia. Lo que quiero decir es que el arte y el derecho, interpretados como juego, pueden ayudar a conservar las reglas y a recrear las reglas, al reinterpretarlas.

Los juristas no crean el derecho, sino que lo recrean, no lo imitan. Si sólo lo imitaran no podrían aplicar justicia, como usted mismo dice en el diálogo de las leyes: “Un Estado no sería un Estado, si lo que concierne a los tribunales no estuviese arreglado como es debido. Además, un juez, que en la discusión de las causas no añadiese nada a lo que dicen los defensores... no estaría en estado de administrar justicia”.⁴⁷⁴

Los artistas, por su parte, si bien no crean el arte, tampoco lo imitan, sino que lo recrean. Por ejemplo, esta pintura: que es la recreación del siguiente poema:

472 Gadamer, H.-G. (1999). Verdad y método (p. 157): “En la representación escénica emerge lo que es. En ella se recoge y llega a la luz lo que de otro modo está siempre oculto y sustraído. El que sabe apreciar la comedia y la tragedia de la vida es el que sabe sustraerse a la sugestión de los objetivos que ocultan el juego que se juega con nosotros”.

473 Platón (1975). El político (p. 334).

474 Platón. (1975) Las Leyes, libro VI, p. 117.



Inclinada, en tu orilla, siento como te alejas
Trémula como un sauce contemplo tu corriente
Formada de cristales transparentes y fríos
El hondo y alto cielo,
Los astros imantados, la vehemencia
Ingrávida del canto.
Con un afán inútil mis ramas se despliegan,
Se tienden como brazos en el aire
Y quieren prolongarse en bandadas de pájaros
Para seguirte a donde va tu cauce...⁴⁷⁵

475 Castellanos, R. (2006). "Primera elegía del amado fantasma", Poesía no eres tú (p. 40). México: FCE.
234

El poema, a su vez, es la recreación de una vivencia de desamor de su autora.

Así pues, los anillos que usted llama de imitación, podríamos interpretarlos como anillos de recreación.

En el mundo jurídico puede suceder algo parecido, mirando al derecho como una cadena elaborada por el legislador, el juez y los ciudadanos. El legislador hace el primer verso del poema jurídico, el juez no lo repite, sino que lo continúa con un segundo verso y así sucesivamente, hasta llegar al último verso, el de los ciudadanos.⁴⁷⁶ De modo que es toda la *polis* la que entretiene el entramado de la justicia con los hilos del derecho.⁴⁷⁷

Platón: Casi me convences, Aletheia. Pero la metáfora del tejido suave y sólido a la vez yo la utilicé, únicamente para explicar en qué consiste el arte real de gobernar: en entrelazar la urdimbre de los caracteres fuertes con la trama de los caracteres temperados.⁴⁷⁸ Y ahora tú la extiendes a la ciencia jurídica en la que participen los jueces y los ciudadanos. ¿Esta sinécdoque jurídica no debilitaría aún más nuestra Columna de Oricalco?

Aletheia: Bueno, si añadimos una tercera metáfora a la de la Columna de Oricalco y a la del tejido poético para expresar el derecho, podemos decir que las leyes son como los muros de la ciudad que deben crear “el espacio de la esfera pública de la *polis*”,⁴⁷⁹ un espacio en el que se pueda ejercer la libertad de los ciudadanos.

Platón: ¡Bella metáfora!, Aletheia. Las leyes son como los muros de la ciudad. Por eso dice Heráclito que: “Es preciso que el pueblo luche por la ley, igual que por sus murallas”.⁴⁸⁰

Ahora bien, si la columna está hecha de oricalco, el tejido jurídico está hecho de poesía enérgica y de poesía tierna,⁴⁸¹ ¿de qué estarán hechos los muros para que sostengan a la sociedad y, al mismo tiempo, permitan la libertad de los ciudadanos?

476 Podríamos relacionar esta idea platónica con la concepción del derecho de Savigny, como espíritu del pueblo, la de los exégetas, como voluntad del legislador y con la de los positivistas, como letra de la ley. Ver Savigny (1977). De la vocación de nuestro siglo para la legislación y la ciencia del derecho (pp. 46, 47), trad. de Alfonso G. Posada. Buenos Aires.

477 Viewheg, T. (1963). Tópica y jurisprudencia (pp. pp. 27, 69, 131, 137), trad. de Luis Díez-Picazo Ponce de León. Madrid: Taurus.

478 Platón (1975). El político (pp. 342, 343).

479 Arendt, H. La condición humana, citada por Celso Lafer (1994). La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hanna Arendt (p. 247), trad. de Stella Mastrangelo. México: FCE.

480 Ibid. (p. 247).

481 Schiller, F. (1981). Cartas sobre la educación estética del hombre (p. 97), trad. de Vicente Romano García. Buenos Aires: Aguilar.

Aletheia: No lo sé. Pero, tal vez, tendríamos que fabricar sus materiales con una “aleación” de coacción y diálogo, de tolerancia y seguridad. Podríamos llamarlo ¿oridiálogo?

Platón: Entonces, dicho esto, preguntemos al auditorio: ¿condenaremos a la ciudad? ¿Hundiremos a la Atlántida?

Auditorio: No, no, no...

Platón: Entonces, ¿reconstruiremos a la ciudad? ¿Pondremos murallas de “oridiálogo” en lugar de la Columna de “Oricalco” en la Atlántida?

Auditorio: Sí, sí, sí...

Platón: Entonces, es el momento de salir del juego del lenguaje del derecho, que hasta ahora he sostenido, y entrar al lenguaje del derecho como juego, con que me ha hechizado Aletheia.

EL TEATRO Y LOS JUICIOS ORALES

Nancy S. Sánchez Romero*

Introducción

¿Qué es el teatro?

Se trata de un arte que busca representar historias frente a un auditorio, combinando actuación, discurso, gestos, escenografía, música y sonido.

¿Qué es un juicio oral?

Es un juicio en donde predomina la expresión verbal sobre la escrita. El acusado es juzgado en una audiencia pública por un juez, donde las partes, testigos, peritos el propio juez y su secretario expresarán sus argumentos de forma oral, mismos que son conservados en audio o videograbación. Se conserva el uso de algunos documentos como puede ser el caso de los acuerdos probatorios.

¿En qué se parecen?

Ambos poseen un escenario, en donde se lleva a cabo una representación de cierta historia, al entrar al escenario o sala de audiencia todos toman el papel que les corresponde, se comportan según la situación y la historia, los personajes olvidan su verdadera personalidad, transforman su lenguaje, su expresión corporal, su tono de voz y hasta su mirada.

En 2008 se aprobó una reforma que prevé cambios en la impartición de la justicia penal en México. Se introdujeron los juicios orales, que vienen a romper el esquema, hasta entonces, utilizado en nuestro país. Ahora se vive el proceso en tiempo real y de viva voz, habrá un público espectador, un escenario para demostrar en tiempo real sus habilidades y experiencias en la materia.

En los juicios orales como en el teatro los personajes implicados tienen que tomar su papel, mostrar seguridad, tener una buena entonación, ser claros y por supuesto un excelente manejo de la materia en cuestión, los juicios orales dan la oportunidad de hacer notorios los sentimientos, emociones y expresiones que quizás logren influir en las decisiones que se tienen que tomar.

¿Sera que el derecho está ligado a la actuación? ¿Qué busca convencer o hacer ver lo que verdaderamente no existe?

* Alumna de Derecho de la UAM Azcapotzalco

Relación entre los juicios orales y la representación teatral.

Con la introducción de los juicios orales se transforma no solo la manera de ejecutar el derecho sino también la manera en que se formaran los futuros abogados pues debe considerarse que la educación que hasta el momento se impartía estaba enfocada primordialmente en una educación escrita, generalmente se nos ha acostumbrado a realizar proyectos, trabajos y hasta exámenes de manera escrita, es decir, no se nos ha preparado para expresarnos verbalmente.

Actualmente los juicios orales invitan a una transformación educativa en cuanto a ese aspecto pues se tendrá que propiciar, en el estudiante, el desarrollo de las habilidades necesarias que le permitan expresarse de manera segura, coherente y clara frente al espectador.

Es aquí donde los ejercicios teatrales logran jugar un papel realmente importante, pues contribuyen o pueden contribuir a la formación en los futuros abogados en aquellas cualidades que los juicios orales exigen actualmente, una actitud segura, una buena oratoria, memorización de diálogos que en el derecho serían argumentos, etcétera.

Sirva como ejemplo, de lo antes dicho, la siguiente cita del Dr. Miguel Carbonell Sánchez:

Hoy un juez penal se encuentra en su oficina leyendo proyectos de sentencias que le elaboran sus secretarios, el día de mañana va a estar con juicios orales en una sala, con público, escuchando a las partes, dirigiendo la audiencia, va a tener que explicar sus sentencias en público de forma oral... ¿están preparados actualmente para eso?¹

No tener una preparación adecuada para este tipo de juicios, dice Carbonell, exhibiría cruelmente los errores cometidos por cualquiera de los miembros y hace mención del siguiente ejemplo:

En una audiencia durante un juicio en Chihuahua se presenta el abogado de la defensa ante el juez, diciendo que venía a presentar las pruebas que comprobarían claramente que su defendido no es responsable del delito de lesiones, a lo que el juez le respondió: Señor abogado este es un juicio por violación no por lesiones. Y por ese error en ese instante el

¹ Carbonell Sánchez, Miguel, *Los juicios orales en México*, Conferencia en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 18 junio de 2012.

juez removi6 de su cargo al abogado, frente a todos los espectadores, dejándolo en evidencia.²

Así las cosas, parece claro que es necesario dar una nueva preparación a las nuevas generaciones, actualmente se redactan las demandas y promociones que se presentan, pero al parecer eso quedará atrás, no será posible tener errores de dedo, ni cambiar una palabra por otra por error y que no pase nada.

Realizar estos cambios en la formación del abogado implica también un cambio de estructura de las aulas y los medios físicos en donde se desarrolle el estudiante, se recomienda que el estudiante viva constantes simulaciones de juicios orales, pues es solo, así como se puede ir minimizando el miedo al público.

Como experiencia personal creo que el teatro es un excelente medio para alcanzar este fin. Mi participación en la obra “Doce hombres en pugna” que estamos preparando para la clase “Lógica” me ha permitido enfrentar varios retos como: dominar el temor de hablar en público, aprenderme los diálogos, pensar que no puedo equivocarme...

Al inicio de la obra me sentía muy nerviosa, comenzaba a sudar y la voz me temblaba y no lograba que mis compañeros entendieran y escucharan bien lo que decía. Ahora he logrado superar de manera gradual algunos de los temores que en su momento llegue a sentir. Aunque no he logrado que desaparezcan todos, ya he podido pararme frente a un grupo de personas y hablar de manera más fluida, gracias a los ensayos.

...para lograr una oratoria fluida y desinhibida es necesario la práctica de cientos de experiencias que te expongan a esas circunstancias que te causan miedo.³

Gracias a esta experiencia he podido encontrar más similitudes entre el teatro y un juicio oral. Pues en un juicio oral las partes deben hablar fuerte y claro, lo mismo que en el teatro, para que la audiencia escuche. El abogado debe ser concreto, ir directo al caso, tomar su papel en el momento, evitar hacer lecturas sobre lo que va a comentar, es decir, aprenderse sus diálogos (argumentos) y reflejar ante el juez seguridad y confianza igual que un actor al presentar su obra.

Existen, también, algunas diferencias entre el teatro y los juicios orales, por ejemplo: en el teatro se busca la recreación, hacer florecer las emociones del auditorio. En los juicios orales se tiene la responsabilidad del porvenir de las personas, su libertad o su patrimonio, por ejemplo.

² Idem.

Me parece interesante mencionar que dentro de las cualidades que se le exaltan a los juicios orales está que evitarán corrupciones y vicios en la práctica jurisdiccional, pues como se trata de un acto verbal, directo y público, se piensa que ya no existirán aquellas anomalías que solían presentarse en los juicios escritos. Sin embargo, creo que dichas prácticas no pueden erradicarse, únicamente, adoptando una nueva modalidad de aplicar la ley.

Como ejemplo podemos mencionar el caso de “Rubi de Chihuahua”, en el que se dijo, en los medios masivos de comunicación, que se contaba con la recreación, hacer florecer las emociones del auditorio. En los juicios orales se tiene la confesión del asesino, quien señaló a la policía el lugar donde había dejado el cuerpo de Rubi y sin embargo el presunto asesino fue dejado en libertad.

Este puede ser un ejemplo de que, aunque la modalidad cambie las corrupciones y arbitrariedades pueden seguir existiendo.

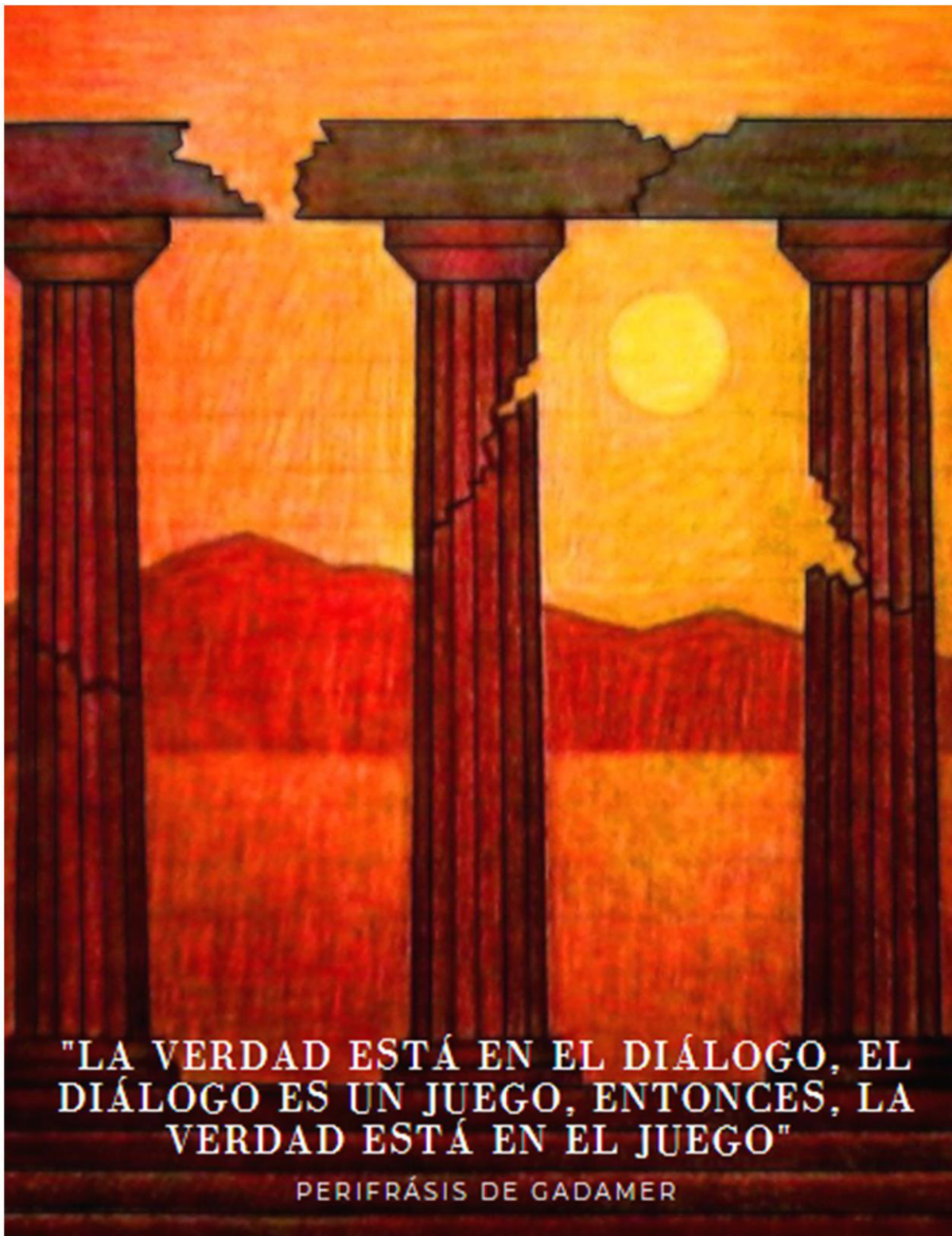
Conclusiones

Los juicios orales son una nueva forma de ejercer el derecho, exige a las nuevas generaciones de abogados que actualmente adquieran las habilidades específicas que les permitan aprender a hablar en público: con voz fuerte y clara; evitando el uso de “muletillas” o tartamudeando. El abogado debe aprender a debatir para defender con argumentos su postura ante el juez y ante la audiencia presente.

Hoy el abogado debe utilizar más el lenguaje verbal, corporal y expresivo, debe evitar leer sus argumentos para proyectar seguridad, confianza y conocimiento del caso ante el juez. Una forma de desarrollar las aptitudes antes descritas, puede ser el teatro. El teatro puede servirnos como un recurso de apoyo para estimular y desarrollar las cualidades que hoy se requiere en la práctica jurídica, pues como hemos visto existen importantes similitudes entre el teatro y los juicios orales.

Bibliografía

- Carbonell, Miguel, ¿Qué son y para qué sirven los juicios orales?, Porrúa, 2º ed., México, 2008.
- Carbonell Sánchez, Miguel, Los juicios orales en México, Conferencia en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 18 junio de 2012.
- García Vázquez, Héctor, Introducción a los juicios orales, Ángel, México, 2006.



NÚM. 8 FEBRERO 2015

ALETHEIA

CUADERNOS DE FILOSOFÍA, DERECHO Y ARTE

ARTURO BERUMEN
CAMPOS

DIÁLOGO ENTRE LA
LIBERTAD
ABSOLUTA Y EL
TERROR

LA LIBERTAD
ABSOLUTA
Y EL TERROR
VICTOR BERUMEN
CAMPOS

LA LIBERTAD ABSOLUTA Y EL TERROR

**Con la libertad, llegaba la primera guillotina al Nuevo Mundo.
(Carpentier: El siglo de las luces)**

Presentación

En este número 8 de *Aletheia*, presentamos cuatro trabajos de Arturo Berumen Campos. El primero, *“El diálogo de la libertad y el terror”*, inspirado en Hegel, que quiere evitar la dialéctica del concepto que va de un extremo a otro: de la libertad y el terror y del terror a la libertad, en un movimiento histórico aturdidor. El segundo, *“Los derechos humanos y los unicornios”* que retoma la idea de MacIntyre, de que los derechos humanos son un mito tal como los unicornios, pero que pueden transformarse en un discurso ético si se sustentan en los medios materiales y comunicativos para construirlos y realizarlos. El tercero, *“Los artífices de nuestra nacionalidad”*, un viejo u breve ensayo que busca proponer una dialéctica positiva de nuestra historia, en la que Xicotécatl y las Casas, Quetzalcóatl y Cervantes son los artífices (toltecas) de la nacionalidad mexicana. Y, por último, una auto-reseña del libro *“Fetichismo y derecho. Ejercicios de redeterminación jurídica”*.

DIÁLOGO ENTRE LA LIBERTAD Y EL TERROR⁴⁸²

Arturo Berumen Campos

- **Terror.** - ¡Esplendorosa Libertad! Soy el Terror, tu compañero ineludible.
- **Libertad.**- Te equivocas, espantable monstruo, tú eres mi negación: el poder absoluto.
- **Terror.** - Te engañas, amada siempre joven y siempre exaltada. Yo soy producto tuyo, soy tu hijo muy amado, aunque te devore.
- **Libertad.**- Eres el padre de la mentira. Esa es la más grande de las contradicciones. Tú y yo no podemos estar juntos. Yo destruyo el terror de los tiranos y tú aniquilas la libertad de los pueblos.
- **Terror.**- Te voy a demostrar, madre mía, que entre más libertad quiere un pueblo, más se acerca a mi espantoso dominio.
- **Libertad.** - Creo que eso es imposible, porque es absurdo. Pero voy a escucharte, ser execrable, porque soy una libertad muy tolerante.
- **Terror.**- No pido más, amada mía, Escucha con mucha atención y contéstame, por favor. ¿Eres una libertad relativa o una libertad absoluta?
- **Libertad.** - Soy la Libertad Absoluta, por supuesto. Sin mí, la Historia carecería de sentido, el Estado no sería sino una banda de ladrones, el Mercado sería improductivo e ineficiente y el Hombre carecería de Dignidad.
- **Terror.** - Efectivamente, eres todo eso, amiga bienaventurada del género humano. Pero se te olvida decir que también eres la causa de la culpa y de la vergüenza, de la angustia y del miedo de todo ser consciente.
- **Libertad.** - ¿Miedo de mí?
- **Terror.** - Así es. Y no sólo eso. Ese miedo y esa angustia junto con la culpa y la vergüenza son el origen de mi fuerza paralizante y de tu inevitable fracaso.
- **Libertad.** - En realidad, tú surges de mi debilidad, de mis limitaciones, de mi relatividad.
- **Terror.** - Al contrario: ¡La Libertad Absoluta lleva al Terror!
- **Libertad.** - ¡No me aterrorices y pruébalo, hijo bastardo!
- **Terror.** - Eso haré, histérica libertad, en seguida. Empecemos por la Libertad de Comercio o la Libertad de Mercado ¿te parece?

⁴⁸² Diálogo realizado con base en la Filosofía de Hegel, sobre todo en la *Fenomenología del Espíritu*.

- **Libertad.** - Cómo quieras, eres libre.
- **Terror.** - ¿Estarás de acuerdo que la Libertad de Mercado Absoluta es la meta del “Neoliberalismo”?
- **Libertad.** - Eso es lo que sus ideólogos nos quieren hacer creer.
- **Terror.** - Pero en el sentido de que el libre mercado quisiera que todo, absolutamente todo, fuera mercancía. Desde el trabajo humano, la naturaleza, los bienes y los servicios públicos, la ciencia, el arte, el amor, el sexo, el mismo cuerpo humano.
- **Libertad.** - Eso es lamentable, pero ¿qué tiene de terrorífico?
- **Terror.** - ¿No lo ves? ¿No te das cuenta de que desaparecen todas las diferencias? ¿Qué todo es o debe ser mercancía? Bajo el liberalismo absoluto todo se desimboliza, el único significado de todo es el de su precio o de su valor. Todos los demás valores desaparecen, sólo importa su utilidad mercantil. Desaparecen la verdad, la dignidad y la belleza.
- **Libertad.** - Todavía no veo el terror, pero lo intuyo.
- **Terror.** - La dignidad humana, fundamento de los derechos humanos, se desvanece, al convertir al hombre en mercancía. El ser humano vale lo mismo que un animal, que un árbol, que una piedra. No hay ya diferencia ontológica entre los seres: humanos, animales, vegetales y minerales. No tan sólo se le puede explotar, manipular, despreciar, sino también torturar, desaparecer, matar. Su muerte carece de toda significación que no sea económica. Es como “cortar una col, o beber un sorbo de agua”.
- **Libertad.** - Eso sí que da pavor, en verdad. Pero ¿crees, en realidad, que todo eso sea ocasionado por la libertad de comercio... absoluta? Dame ejemplos históricos, por favor.
- **Terror.** - ¿Qué era, si no, el nazismo? Los judíos, los gitanos, los discapacitados, entre muchos otros, no eran valorados como seres humanos, sino como infrahumanos, peor que animales, como cosas prescindibles y sustituibles. Es la cosificación capitalista llevada al extremo, el terror, mi reino tenebroso.
- **Libertad.** - Pero ¿había libertad bajo el fascismo? Al contrario, la libertad estaba suprimida totalmente. Fue la falta de libertad la que llevó al terror, no la libertad misma.
- **Terror.** - Te vuelves a engañar, ingenuamente, querida y amada mía. Tu fuiste quien llevó al nazismo al poder. La absoluta libertad financiera ocasionó la depresión del 29 y la libertad política absoluta de la república de Weimar, establecieron mi reino absoluto, de plusvalía absoluta y de guerra absoluta.
- **Libertad.** - Pero eso ya no es libertad, sino su contrario, el terror. No soy yo, sino tú.
- **Terror.** - Precisamente: un principio llevado hasta lo absoluto, se transforma en su contrario. La humanidad nunca lo ha entendido. Los seres humanos se encuentran sujetos a esta dialéctica negativa del concepto: la historia sólo es un

movimiento aturdidor que va de un extremo al otro: la libertad absoluta lleva al terror que la devora, el terror lleva a la libertad y esta al terror y así sucesivamente. ¿Ya entendiste?

- **Libertad.** - Tal vez. Pero háblame ahora del neoliberalismo absoluto. ¿En qué parte está el terror que proclamas?
- **Terror.** - No lo crees, ¿verdad? No te voy hablar de las muy cibernéticas revoluciones de la primavera árabe que tienen sumido en el terror a todo el Medio Oriente, para mi deleite. Hablemos mejor de un país cuyos gobernantes presumen de haber llevado al neoliberalismo a su extremo, a su forma absoluta.
- **Libertad.**- ¿Te refieres a acaso al país, “lindo y querido”, “como el cual no hay dos”.
- **Terror.** - Ese mismo.
- **Libertad.** - Me asustas ... ¿Qué me tienes que decir? ... Empieza ya.
- **Terror.** - Bien. Todo comenzó hace como veinte años, con el Tratado de Libre Comercio (TLC).
- **Libertad.** - ¡Momento! El TLC tiene cosas muy positivas.
- **Terror.** - Y muy negativas. En primer lugar, se liberaron las inversiones, los impuestos, la moneda, las fronteras, los puertos. Todos estaban felices de tanta libertad que traería prosperidad, progreso y felicidad Imperceptiblemente, sin embargo, la libertad trajo desempleo, salarios miserables, comercio informal, tráfico de drogas, de armas y de lavado de dinero. La violencia se hizo unánime: desaparecieron todas la diferencias: todos como competidores “se lanzaron unos contra otros en salvaje orgía” por la ganancia, o ... por la sobrevivencia.
- **Libertad.** - Pero, y el derecho, el estado, ¿dónde estaban?
- **Terror.**- ¿Te refieres al estado de derecho?
- **Libertad.** Así es, su función es poner límites.
- **Terror.** - La validez del derecho experimenta, en su propia validez, la pérdida de su validez misma, cuando desaparecen las diferencias entre el poder y la riqueza, cuando se transforman uno en el otro y viceversa. La clase universal, es decir, la burocracia, se corrompe cuando se transforma en una clase particular. No hay quien se ocupe de los intereses universales de la comunidad.
- **Libertad.** - ¿No estás tú también absolutizando?
- **Terror.** - Si, perdón, me emocioné. Todavía hay muchos elementos universales del estado, pero cada vez menos. No tan sólo van desapareciendo las diferencias entre empresarios y funcionarios, sino entre ellos y la delincuencia organizada. Cada vez es más difícil distinguir entre policías y ladrones. Y aquí es cuando mi cara terrorífica empieza a aparecer inevitable. Los terroristas, ya sean los capitalistas, los funcionarios, los delincuentes, no distinguen entre inocentes y culpables, entre fuertes y débiles, entre justicia y venganza, lo único que les interesa es el valor en el que creen, económico o ideológico, lo demás es para ellos lo mismo, la destrucción y la muerte.

- **Libertad.**- ¡Caray, que dramático estás! De cualquier modo, no creo se responsable de tan tremenda des-diferenciación, en todo caso es el poder absoluto quien es culpable de tan graves consecuencias. Al contrario, es la Libertad la que guía al pueblo contra el terror del Estado y no quien lo engendra, como sostienes, aborrecible engendro del poder.
- **Terror.** - Recuerda, bellísima libertad que embriagas a los hombres y a las mujeres jóvenes con tus cantos de sirena, que la mayoría de las revoluciones también han desembocado, por tu causa, en el terror.
- **Libertad.** - ¡Difamación y Calumnias! Han sido los agentes de la reacción los que has desencadenado el terror en las más célebres revoluciones: franceses en la revolución inglesa; ingleses en la revolución francesa, ingleses y franceses en la revolución rusa y americanos en la revolución cubana.
- **Terror.**- Tienes razón, pero los agentes sólo han sido la persona abstracta, te falta considerar el alma bella de los revolucionarios.
- **Libertad.** - Pensé que ibas a decir, la libertad absoluta.
- **Terror.**- Entre ambos, entre la persona abstracta y el alma bella me han convertido, El Terror, en el señor absoluto del mundo.
- **Libertad.**- La persona abstracta es todo ser egoísta y despiadado, que se encuentra en lucha y competencia contra todo el mundo. Para lograr el dominio es capaz de utilizar todos los medios, incluso la violencia.
- **Terror.** - Y el alma bella es todo ser arbitrario e intolerante, que no acepta más diferencia que la de los revolucionarios y los contrarrevolucionarios.
- **Libertad.**- Pero también el alma bella tiene otro lenguaje, el lenguaje de la solidaridad humana que no tomas en cuenta y confundes con el lenguaje de la arbitrariedad.
- **Terror.**- Paradójicamente, tú tampoco distingues, en la persona abstracta, el lenguaje de la libertad, que al absolutizarse se transforma en el lenguaje de la enajenación.
- **Libertad.** - ¡Tú también destruyes todas las diferencias!
- **Terror.**- Efectivamente, yo soy el resultado de la diferencia de la diferencia, es decir, de la identidad: ya no hay, bajo mi dominio, ni inocentes ni culpables, ni buenos ni malos, ni gobernantes ni gobernados, ni ricos ni pobres, sino sólo víctimas, víctimas de víctimas y víctimas de víctimas de víctimas, y así sucesivamente.
- **Libertad.** - ¡Me estás volviendo asustar! Ponme ejemplos históricos, para que lo pueda aceptar.
- **Terror.** - Te puedo hablar de la cuna de mi nacimiento: de la Revolución Francesa.
- **Libertad.** - ¡Yo también nací ahí ¡ ¡Es increíble!
- **Terror.** - No, es perfectamente lógico. Donde tú te absolutizas aparezco yo de inmediato

- **Libertad.** - Pero no todo terror viene de la libertad absoluta.
- **Terror.** - No, viene de la desaparición de las diferencias. Pero tú eres una experta en ello.
- **Libertad.** - ¡Demuéstralo, persona abstracta, demuéstralo!
- **Terror.** - ¡Pobres almas bellas desventuradas! Creen que luchan por su liberación, pero sólo luchan por la muerte!
- **Libertad.** - ¡Basta de retóricas y prueba tu infamia!
- **Terror.**- Todos creyeron que la aurora de la libertad (aquí presente), iluminaba de pronto “como un rayo la imagen de un mundo nuevo”. “Todos los seres pensantes celebraron esta época como un magnífico amanecer. Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo”.
- **Libertad.** - ¡Efectivamente, así fue! Era el triunfo de la razón, de la libertad, de la igualdad, de la fraternidad!
- **Terror.**- ¿Y fue esa “emoción sublime” y ese “entusiasmo” la que te hizo inspirarles a los “girondinos” que la “guerra civil constituye una escuela de virtud pública, que sólo mediante la sangre podremos regenerarnos”?
- **Libertad.**- ¿Y no fue así, acaso?, sólo la sangre hizo que surgiera un nuevo mundo.
- **Terror.** - ¡Al contrario! Fue a pesar de la sangre derramada por el terror (un servidor) que pudo prevalecer una libertad relativa.
- **Libertad.** - Es decir, ¿la libertad absoluta llevo al terror y éste a la libertad relativa?
- **Terror.**- Así es, porque reaparecieron algunas de las diferencias.
- **Libertad.** - ¡Pero fuiste tu quien las hizo reaparecer, no yo!
- **Terror.** - ¡Pero tú me hiciste nacer a mí!
- **Libertad.** - ¿Cuándo, cuándo dices que te di a luz?
- **Terror.** - Te voy a dar el momento exacto en que nací. Fue cuando Saint Just, al ángel de la muerte, dijo: hay que pasar por la guillotina no sólo a los enemigos del pueblo, sino también a los indiferentes a sus sufrimientos.
- **Libertad.** - ¡Cuándo desaparecen las diferencias!
- **Terror.** - La primera diferencia que desaparece es la diferencia entre culpables e indiferentes.
- **Libertad.** - Pero, en algún sentido, los indiferentes también son responsables de las injusticias.
- **Terror.**- Esa es la segunda diferencia que desaparece con la libertad absoluta: la diferencia entre la culpa y la responsabilidad.
- **Libertad.** - ¿Cómo? ¡Explícate!
- **Terror.**- Para todos los revolucionarios delirantes, quién no se entusiasma como ellos, es responsable de la situación y quién es responsable es culpable y merece la muerte. Aquí empieza mi nacimiento, el Terror.

- **Libertad.**- Esa no deja de ser la opinión subjetiva de un personaje, por importante que haya sido.
- **Terror.** - Te equivocas, nuevamente, cara mía. Es una característica de la subjetividad revolucionaria decir: “todo moderado debe ser visto por nosotros como un enemigo.” Es el terror rojo de su “alma bella”.
- **Libertad.**- Pero también “la persona abstracta” hace desaparecer las diferencias, los matices, de los que luchan contra el terror del poder (el terror blanco): desde los opositores políticos hasta los guerrilleros revolucionarios, pasando por sus contrapartes jurídicas.
- **Terror.** - Efectivamente. La dialéctica del alma bella y del alma abstracta es la que genera el terror absoluto. Por un lado, “si la libertad del lenguaje de la persona jurídica abstracta, no distingue la arbitrariedad con respecto de la crítica, en el lenguaje del “alma moral bella”, entonces dicha libertad le parece a ésta, únicamente pura enajenación”. Y, por otro, “si la crítica del lenguaje del alma bella, no distingue la enajenación con respecto de la libertad, en el lenguaje de la “persona jurídica abstracta”, entonces dicha crítica le parecerá pura arbitrariedad a ésta.”
- **Libertad.** - Ponme un ejemplo, para entenderlo bien.
- **Terror.** - Pensemos en el movimiento de 1968 del país imaginario que mencionábamos antes.
- **Libertad.** - Pero ese movimiento no fue una revolución.
- **Terror.**- No alcanzó a serlo, porque yo lo impedí.
- **Libertad.** - ¿Tú? Dime como fue.
- **Terror.**- Los estudiantes y maestros (almas bellas) no distinguieron entre la libertad y la enajenación del estado al “dirigirse contra el Estado tanto en sus aspectos legislativo, ejecutivo como en los judiciales”. (persona abstracta), ni tampoco la indiferencia de la complicidad.
- **Libertad.** - ¿Y, acaso no eran lo mismo? Pura corrupción, o enajenación, como dices tú
- **Terror.** - Ya vez, te empeñas, como ellos en no ver las diferencias. Pero no te preocupes. El Estado (persona abstracta) tampoco fue capaz de ver las diferencias dentro el moviendo (alma bella): le pareció que todo era el resultado de una conspiración del comunismo internacional o de la CIA.
- **Libertad.** - ¿Tú crees que no existía tal conspiración?
- **Terror.**- Tal vez, pero lo importante es el resultado previsible de la combinación de la arbitrariedad y le enajenación: el terror de la matanza de la plaza de las tres culturas.
- **Libertad.** - De cualquier modo, el terror, blanco o rojo, termina con los movimientos populares. ¿Eso es lo que quieres decir?

- **Terror.** - No. Lo que quiero decir, es que la desaparición de las diferencias, del movimiento con respecto del estado y del estado con respecto del movimiento, nos lleva, inexorablemente al terror.
- **Libertad.** - Pero tú estarás contento, pues siempre estarán satisfechos tus instintos asesinos.
- **Terror.** - De ningún modo. Simplemente trato de alertar a los contendientes, como la conciencia a Lady Macbeth: ¡Detente, detente! Pero como ella misma, también a ellos, la niebla del infierno oculta el puñal, la herida y el crimen.
- **Libertad.** - Tienes miedo, verdad, del movimiento que se avecina.
- **Terror.** - La verdad sí. Miedo de mí mismo, el terror.
- **Libertad.** - ¿Terror blanco o terror rojo?
- **Terror.** - No lo sé, todo depende quién sea el más fuerte.
- **Libertad.** - ¿Qué puedo hacer al respecto?
- **Terror.** - Sólo hay una salida al terror. Sólo hay un antídoto contra mismo.
- **Libertad.** - ¿Cuál es?
- **Terror.** - No es fácil, y nada está garantizado.
- **Libertad.** - Dime cual es, ya.
- **Terror.** - La autolimitación. Ponte límites hermosa libertad para que no te llenes de sangre. No disuelvas las diferencias no arbitrarias.
- **Libertad.**- ¿Cómo distinguir las diferencias arbitrarias de las no arbitrarias?
- **Terror.** - Nada más difícil. Mediante la discusión, el diálogo racional y la asunción de actitudes hipotéticas. No veo otro camino que los aleje de mi violencia unánime.
- **Libertad.**- Pero en los movimientos sociales las pasiones desatadas se conducen más por la retórica que la razón.
- **Terror.**- Puede ayudar mucho no utilizar sinécdoques (substituir el todo por la parte o la parte por el todo, v.g. “fue el Estado”), pero si no puedes dejar de utilizarlas, que no se te olvide que no son reales, pues el olvido de las metáforas es la substancia de los mitos que ennegrecen la inteligencia de los hombres y de las mujeres.
- **Libertad.** - Pero ¿qué hacer si la persona abstracta del neoliberalismo no acepta limitarse, y quiere seguir absolutizando la libertad de comercio y sigue desapareciendo la diferencia entre lo público y lo privado, entre las personas y las cosas? ¿No se puede criticar el fetichismo del capital?
- **Terror.**- La crítica es decir, el lenguaje del desgarramiento es “aquello de que sólo y verdaderamente hay que ocuparse en este mundo”, pero junto con la redeterminación, es decir, su finalidad debe ser “invertir de nuevo el curso invertido del mundo y hacer brotar su esencia verdadera”.
- **Libertad.** - ¿Redeterminar es conservar y superar, entonces?
- **Terror.**- Así es, pero debe ser una redeterminación recíproca: el alma bella debe superar la enajenación pero conservar la libertad de la persona abstracta. Y la

persona abstracta debe superar la arbitrariedad pero conservar la solidaridad, que es la base de la crítica del alma bella.

- **Libertad.** - Entonces, hay que superar la enajenación y la arbitrariedad y conservar la libertad y la solidaridad. ¿No es así?
- **Terror.** - Así es. Hay que construir una persona bella y superar un alma abstracta.
- **Libertad.** - ¿Pero cómo aplicar la redeterminación a la acción política?
- **Terror.**- Eso sólo lo pueden hacer los participantes un diálogo racional, libre de toda coacción que no sean los mejores argumentos.
- **Libertad.** - ¿Algo más que pueda hacer para abortarte, hijo mío?
- **Terror.**- No se te olvide nunca, que la libertad no se puede imponer, que la libertad es libre, que a nadie se puede obligar ser libre.
- **Libertad.** - Hasta nunca, odioso hijo mío.
- **Terror.** - Espero que no me vuelvas a ver jamás.

LOS DERECHOS HUMANOS Y LOS UNICORNIOS

Arturo Berumen Campos

Mientras se elevaban los derechos humanos a nivel constitucional, se sacrificaban en su altar a miles de mexicanos, parangonando al sacrificio de miles de prisioneros en la consagración del templo mayor de Huitzilopochtli, en la época prehispánica. ¿Qué necesidad había de tal ritual jurídico constitucional, ante este enorme sacrificio humano? ¿No se pudo ser más discreto y evitar este grotesco agravio al principio de los derechos humanos: la dignidad humana?

Al parecer no, pues *los principios se convierten en mitos cuando son traicionados*. Los derechos humanos se transforman en mitos (esto es lo que significa su elevación a nivel constitucional) cuando son más violentados. El mito constitucional de los derechos humanos ha servido, como todos los mitos, para darle *una salida sólo simbólica a la angustia social ocasionada por el dislocamiento de las estructuras de seguridad pública*.

Esa es, justamente, la función ideológica de los mitos: una salida simbólica a una crisis, en lugar de una salida real. Parafraseando a Marx, la superación del mito de los derechos humanos, como dicha ilusoria del pueblo, exige su dicha real. Exigir que se supere el mito de los derechos humanos, equivale a exigir que se cambie el estado de cosas que necesita de los mitos.

Hay tres maneras de estudiar los mitos, según Barthes: la primera es creyendo en ellos; la segunda es criticándolos y la tercera es interpretándolos. Quienes estudian los mitos creyendo en ellos, ni siquiera se dan cuenta de que se trata de mitos, como les pasa a los teólogos, que se encuentran atrapados por la creencia de la verdad o de la validez de la religión. Lo mismo les sucede a los juristas que creen en la validez de los derechos humanos, ni siquiera se dan cuenta de que son mitos, con lo que quedan atrapados por la creencia de que son válidos.

Los que critican a los mitos, también creen en la validez de los mismos, y sólo pretenden mejorarlos, ya sea en su fundamentación o en su eficacia. En relación con el mito de los derechos humanos, cualquier reforma a los mismos sólo desemboca en la perplejidad por la distancia, cada vez mayor, que se da entre su teoría y su práctica.

Para quienes, por último, estudian los mitos, interpretándolos, buscan el significado de los mismos para quienes creen en ellos y para los que los critican. Buscan que significa los mitos religiosos para el hombre o que significa el mito de los derechos

humanos para los ciudadanos. Esta es la posición del análisis cultural del derecho, que es la que intentaremos exponer en seguida, en unos cuantos puntos básicos.⁴⁸³

1. Suspensión de la creencia

La primera condición para hacer un análisis cultural de los derechos humanos es suspender la creencia en su validez. No dejar de creer que son válidos, sino sólo suspender, por un momento, la creencia en su validez. Es decir, asumir una actitud hipotética de tercera persona, como nos enseña Habermas, o, para decirlo con Hart, ubicarse en el punto de vista externo, o, también poner su validez entre paréntesis, la “epojé” de Husserl.

La suspensión de la creencia en la validez de los derechos humanos, nos ayuda a entenderlos con mayor objetividad e imparcialidad, en un intento de escapar del mito, para no excluir ningún punto de vista sobre los mismos.

2. Descripción densa

Sólo con la suspensión de la creencia en los derechos humanos, se puede hacer una descripción densa, es decir, investigar su interpretación por parte de todos los estratos de significado que conforman una cultura. En toda cultura existen diversos estratos culturales con base en los cuales las personas interpretan el derecho en general y los derechos humanos en particular. Los derechos humanos son interpretados de distinto modo por los sujetos que pertenecen a los distintos estratos de significado.

El estrato de los juristas es sólo uno de ellos, pero no todos interpretan a los derechos humanos como lo hacen los juristas. Por ejemplo, hay que preguntarse también como interpretan a los derechos humanos, los policías y los militares. O como interpretan los delincuentes a los derechos humanos. También como interpretan los derechos humanos, las víctimas de unos y otros. Del mismo modo, es necesario investigar como interpretan a los derechos humanos, los defensores de los mismos, los políticos oportunistas, los imperialistas norteamericanos, los obreros explotados, los campesinos sin tierra y sin esperanza de obtenerla, las mujeres maltratadas, los homosexuales discriminados, los emigrantes sobajados, los ministerios públicos, los funcionarios de las prisiones, los patronos, los indígenas, los medios de comunicación, entre otros estratos de significado cultural.

⁴⁸³ Kahn, Paul, *Análisis cultural del derecho*, trad. Daniel Bonilla, Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 9 y ss.

Esto es lo que constituiría una interpretación densa de los derechos humanos. Investigar lo que significan los derechos humanos, no únicamente para mí, como jurista, sino qué significan para todos los afectados, beneficiados o perjudicados, por la creencia en la validez de los derechos humanos. La descripción densa en una meta-interpretación de las interpretaciones de los derechos humanos, lo cual nos proporciona un conocimiento más completo y más preciso de la función que cumplen este mito jurídico moderno.

Podemos imaginarnos, pre-juiciosamente, como entienden a los derechos humanos los distintos estratos de significado, pero para hacer una descripción densa, tendríamos que investigar sus interpretaciones más detenida y más directamente. Es decir, no basta decir que los derechos humanos son un *estorbo* para el trabajo de los policías y para el ejército, que son un *arma* en manos de los delincuentes, una *burla* para las víctimas, un *engaño* para los trabajadores, un *pretexto* para los imperialistas, una *maniobra* para los políticos, un *privilegio* para los capitalistas, un *escudo* para los inocentes y un *mito* para los juristas.

Para hacer una descripción densa de los derechos humanos, es necesario conocer, lo más a fondo que se pueda, cada una de estas interpretaciones, profundizar, especificar y concretizar, lo más posible cada una de ellas. Las fuentes pueden ser de lo más variado: desde conocimiento empírico, estadísticas, entrevistas, encuestas, incluso reportajes y narraciones literarias como novelas.

Desde un punto de vista cultural, los derechos humanos son todo eso, aunque muchas de esas interpretaciones sean contradictorias entre sí. Lo cual nada tiene de raro ya que los mitos tienen muchas versiones, también contradictorias entre sí, dice Levy Strauss.

Al parecer, los únicos que creen en los derechos humanos son los juristas, son los creadores y los reproductores del mito moderno por excelencia. Pero también el punto de vista mítico es un elemento necesario para la descripción densa de los derechos humanos.

3. Resistir la compulsión de la reforma

Aunque todos los estratos de significado son necesarios para comprender mejor a los derechos humanos, no es la introducción de reformas jurídicas la finalidad de un estudio cultural del derecho. De muy poco sirve modificar o reformar las normas o las instituciones, si no cambia la cultura sobre la que se asienta o se ancla el sistema jurídico. De que han servido tantas *reformas electorales*, si la cultura del fraude electoral persiste muy arraigado en el estrato de la clase política. De igual modo, las múltiples *reformas penales* han quedado enormemente frustradas por el aumento pavoroso de

la delincuencia. La corrupción se ha vuelto asfixiante, a pesar de las *reformas para controlar a la administración pública*.

Del mismo modo, las “copernicanas” (Córdova Vianello dixit) reformas de los derechos humanos, sólo han significado el preludio de la violación masiva de los derechos humanos en la actualidad, sobre todo en el caso de las desapariciones forzadas de Ayotzinapa y de las muertes de Tlatlaya.

De casi nada sirven los “copernicanos” derechos humanos, si la diversidad de los estratos sociales *no cree en su validez*, y sólo los consideran un mito para justificar su violación en la práctica. Es así como se constituyen los mitos: cuando se convierten en una salida simbólica a un complejo problema social real.

4. Los mitos fundadores y los mitos proféticos

La catástrofe actual de los derechos humanos y su mitificación constitucional se puede explicar, siguiendo a MacIntyre,⁴⁸⁴ por la contradicción existente en la moralidad de la cultura moderna, entre la universalidad kantiana y el utilitarismo capitalista benthamiano. O, más concretamente, la contradicción entre la *dignidad humana*, que según Habermas es el fundamento de los derechos humanos y *el capital*, que, según Marx, cosifica a las personas y personaliza a las cosas.

El mayor obstáculo para la protección y eficacia de los derechos del hombre es el capital, porque el capital atenta contra el fundamento de los derechos humanos: la dignidad de la persona humana, pues el fetichismo del capital convierte a las personas en cosas y a las cosas en personas.

Para que en el capitalismo se respeten los derechos humanos, debe limitarse cada vez más el fetichismo del capital, como lo propone Marx, y ampliarse cada vez más la dignidad de la persona humana, tal y como lo propone Habermas.

Pero esto no sucede así, sino al contrario, la expansión, cada vez mayor, de las relaciones capitalistas, en el neoliberalismo, implica, tarde o temprano, una mayor violación de los derechos humanos: el valor utilitarista del capital no tolera junto a sí, ningún otro valor, ni siquiera el valor de la persona humana.

Todos los valores culturales se encuentran amenazados por el predominio casi absoluto del capital: la solidaridad humana está siendo “des-simbolizada” por la

⁴⁸⁴ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 2004, pp. 85 y ss.

competitividad extrema; el arte se transforma en espectáculo, la ética se transforma en una ideología; los derechos humanos en mitos.

Ha sido, precisamente, a partir del predominio del neoliberalismo en los años ochenta, cuando el discurso de los derechos humanos ha experimentado una expansión prodigiosa en nuestro país y en el mundo. Baste recordar el establecimiento de la comisión Nacional de los Derechos Humanos por Salinas, el padre del neoliberalismo mexicano y la “mitificación constitucional” de los derechos humanos durante la expansión de la cultura neoliberal durante el panismo.

Podríamos proponer, incluso, una correlación conceptual e histórica: a una mayor “neoliberación” de las relaciones económicas, corresponde una mayor explotación del trabajo y una mayor violación de los derechos humanos y, en consecuencia, una mayor compensación simbólica en la ideología mítica de los derechos humanos.

Paradójicamente, podría decirse que a una mayor violación “real” de los derechos humanos, corresponde una mayor protección sólo simbólica de los mismos. O, a la inversa, una mayor protección simbólica de los derechos humanos puede ser indicio de una mayor violación real de los mismos.

Tal vez, por eso, MacIntyre dice que los derechos humanos son como los unicornios, un mito, una fábula, una leyenda, un cuento.⁴⁸⁵ Sin embargo, pueden no serlo. Los derechos humanos pueden volverse una realidad enraizada en la cultura. Pero se requieren ciertas precondiciones que los hagan reales y posibles. La primera de ellas, me parece que es la *propiedad*.

Dice Hegel, que la propiedad es la realización externa de la libertad.⁴⁸⁶ Es decir, que sin propiedad la libertad es ilusoria, virtual, simbólica. Si yo no tengo propiedad, me tengo que subordinar a otro (capital, estado, narco) para sobrevivir. Si no soy propietario, me convierto en proletario, dice Marx.

Más del 90% de la población no tiene propiedad, por tanto, su libertad no está garantizada. La propiedad no tan sólo es la garantía de la libertad, sino también de los restantes derechos humanos. La mayoría no tiene garantizado su acceso a los derechos políticos, ni a los derechos procesales ni a los derechos civiles. Sólo los propietarios, no los proletarios tienen garantizados sus derechos de libertad, igualdad y seguridad. Sin propiedad, ninguna reforma constitucional o legal sobre los derechos humanos puede ser eficaz. Los derechos humanos sin propiedad son un mito jurídico.

⁴⁸⁵ *Idem.* p. 95.

⁴⁸⁶ Hegel, *Filosofía del derecho*, trad. Eduardo Vásquez, Biblioteca, Nueva, Madrid, 2000, par. 45, p. 126.

Lo más paradójico del “neoliberalismo” es que pretende fortalecer la libertad de todos, restringiendo la propiedad de la mayoría que es la garantía de la misma libertad. Y no sólo eso, sino que, al hacer imposible la propiedad de la mayoría, disminuyendo los salarios reales, restringiendo los servicios públicos, debilita la esperanza del cumplimiento profético de los derechos humanos y surge la frustración, la envidia y el crimen, como dice Dostoyevski.

5. El mito de los derechos humanos y la anomia social

Es posible, que la esperanza mítica de alcanzar la libertad sin propiedad o sin recursos materiales se mantenga durante largo tiempo en la conciencia de la población, mediante la utilización por parte del grupo en el poder, de las estrategias retóricas propias de los acontecimientos jurídicos que transforman la política en derecho.⁴⁸⁷ Sin embargo, si la política neoliberal, mediante la cual se han disminuido los salarios en un 70% en treinta años en México, se prolonga todavía más, no tan sólo se debilitará la eficacia del mito de los derechos humanos, sino que se transformará en lo contrario, en una anomia social generalizada, que puede ser lo que ya ocurriendo, actualmente, en nuestro país.

El mito de los derechos humanos como solución simbólica a la falta de propiedad de cada vez mayor número de personas (o a la insuficiencia de recursos económicos) como condición de su libertad, si se prolonga durante más tiempo, es probable que se transforme en la anomia que destruye no sólo la propiedad y la libertad sino la igualdad y la seguridad y todos los demás derechos humanos. El mito de la libertad se transforma en la anomia de la seguridad, en la lucha despiadada por la propiedad.

La extrema desigualdad de libertades hace cada vez más ineficaz el discurso de los derechos humanos para el mantenimiento de la paz social, porque a la falta de propiedad se ha sumado la falta de seguridad. Lo cual, paradójicamente, está generando movimientos libertarios que por su carácter absoluto pueden llevar a suprimir todas las diferencias, las arbitrarias y las no arbitrarias, es decir, nos pueden llevar al terror.

6. Los derechos humanos entre el mito y el diálogo

Creemos en el mito de los derechos humanos, porque tenemos necesidad de creer en ellos. No se pueden desvanecer los símbolos sin una alternativa real. Pero no

⁴⁸⁷ Kahn, *op. cit.* pp. 91 y ss.

podemos olvidar que son mitos, ya que pretenden hacernos creer que son derechos naturales cuando, en realidad, son productos de la cultura humana.

Los derechos humanos no existen por el hecho de que se incluyan en la constitución o en los tratados internacionales, sino porque han sido “conquistados” por los pueblos a los poderosos, mediante luchas y movimientos políticos exitosos. Si son concedidos, graciosamente por el grupo en el poder como maniobras ideológicas, se convierten en mitos, porque del mismo modo pueden serle arrebatados, graciosamente.

Dice Ihering, que los derechos sólo los tiene quienes luchan por ellos, del mismo modo, los derechos humanos sólo existen en la medida en que los pueblos luchan por ellos. Lo cual no es nada fácil, por la dificultad de organizarse de una manera democrática deliberativa. Las luchas revolucionarias has llevado al fracaso a los derechos humanos. Recordemos a la revolución francesa y al terror jacobino, a la revolución rusa y al terror estalinista, a la revolución mexicana y a la “dictadura perfecta”. La lucha por los derechos humanos es co-originaria con la democracia deliberativa ⁴⁸⁸ y con la reivindicación de la propiedad particular o colectiva. Un obstáculo no menor es la careta del mito que hermosea el rostro de Narciso mientras el sistema le devora los hígados a Prometeo.

Si no redeterminamos (superamos y conservamos) el mito de los derechos humanos, entonces:

El resultado será una lucha en la que quedarán enfrentados Narciso y el Pueblo contra Prometeo. El pueblo (no) siempre estará de parte de Narciso.”⁴⁸⁹

⁴⁸⁸ Habermas, *Facticidad y validez*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 1998, p. 214.

⁴⁸⁹ Mojica, Rafael, Humberto, *El candidato*, en *Proyectos en Alfa*, Ciudad Juárez, p. 7.

LOS ARTIFICES DE NUESTRA NACIONALIDAD

Xicoténcatl Casas

“Hacer imposible la comprensión de
su historia a los vencidos,
es la mejor manera de vencerlos para siempre”

(Miguel Ángel Menéndez: Malintzi)

Es frecuente la polémica sobre el significado de la figura de Hernán Cortés en la historia de México. Y casi siempre se confunden los legítimos ingredientes, indígenas e hispánicos de nuestra cultura nacional, con la ineluctable contundencia de los hechos históricos que hicieron posible la conquista, tanto por parte de los vituperadores como por los ensalzadores del personaje, sin faltar claro está, el eclecticismo del trillado mestizaje cultural.

No es lo mismo preguntarse qué cosa es para nosotros, la aventura cortesiana que preguntarse el significado rescatable del siglo de oro español –reflejo del renacimiento europeo- para los mexicanos del siglo XX. El hecho de que el conquistador nos domine aún, lanzando, desde el inconsciente colectivo, el aullido de la traición, no impide que el arte churrigueresco nos dé un sitio en la historia mundial de la cultura (Vasconcelos).

Cortés y el imperialismo que él representaba, dejó en nuestra alma nacional, el gran malestar del complejo de la traición al oprimido, que busca satisfacerse, neuróticamente, manifestándose en la demagogia, en la corrupción y en la desconfianza hacia nosotros mismos.

¿No es autocomplacencia con todos los opresores, preguntarse siquiera, si el “gran extremeño” puede ser considerado héroe nacional? Podrá serlo de las clases dominantes. Que le levanten una estatua en el centro de su corazón, en el corazón de su corazón (Shakespeare). Pero que dejen en paz la gloria cervantina para cubrir sus ignominias. ¿Qué tiene que ver El Quijote con Pedro de Alvarado? ¡La cultura no puede ser el disfraz de la injusticia! Porque, si bien es cierto que la cultura la hacen los hombres bajo el imperio de las acuciantes necesidades económicas, bajo el yugo de inconfesables intereses de clase y a partir de la enajenación de las ideologías dominantes, (Marx) también lo es que la característica histórica de la cultura es la propiedad de desprenderse de su matriz social para constituirse en patrimonio de la

humanidad de todos los lugares y de todas las épocas, es decir, de hacerse universal (Hegel).

Por eso es posible separar la miseria moral de los conquistadores, de la riqueza de los grandes pensadores y artistas españoles (Fuentes). Más aún, es obligatorio fustigar a la injusticia con el más agudo perfil de la cultura, para que no se pueda alegar en su descargo, la mentalidad de los tiempos que corrían, pues, como decía Cernuda, “basta que exista un alma noble para condenar a toda la maldad humana”: *“la servidumbre que tienen (los indios) entre los españoles es toda infernal, sin ninguna blandura, sin algún consuelo y descanso, sin darles un momento para que resuellen, y el tratamiento ordinario de injurias y tormentos, durísimo y aspérrimo (...) manifiesto es que aquel demasiado servicio les roban y usurpan, y le son a pagarlo obligados”*. (¿La plusvalía como categoría de la teología moral?). Fray Bartolomé de las Casas enhebra los dorados hilos culturales de occidente con la aguja resplandeciente de Cervantes: “Señor no me azota sino porque le pido mi salario”, para entretejer la trama de la verdadera patria mexicana.

Por eso mismo, deducirá el hispanóforo impenitente, es necesario echar por la borda el legado español que chorrea sangre y dolor por todos sus poros (Marx); hay que volver a las raíces precortesianas, volver a hablar la lengua náhuatl (sin darse cuenta que ésta vive en el tono “cantadito” mexicano: Rivera), festejar el nacimiento del quinto sol sangriento para expulsar la aurífera enfermedad occidental de nuestra sangre pura. ¡He aquí, nuevamente, la imposibilidad epistemológica de cribar la historia!

¿Por ventura, no era Cuauhtémoc, un valiente defensor imperialista? ¿Acaso la gran Tenochtitlán no expoliaba a los pueblos de los cuatro puntos cardinales del Anáhuac? ¿No reintrodujo Tezcatlipoca los *sacrificios humanos* para alimentar a Huitzilopochtli con la sangre fetichista de la muerte, distorsionando la doctrina del *sacrificio moral del alma* necesario para transformarse en la estrella matutina de Quetzalcóatl, que fue el creador de todas las generaciones de artifices (toltecas) que construyeron la grandeza mexicana? (Sejourné). ¿Cómo se quiere justificar la muerte con la vida? ¿es que no se oponen, frontalmente, el “joyel del viento” y el “espejo humeante”?

¿Es acaso muy difícil comprender el anhelo libertario de los tlaxcaltecas? Precisamente, en la utilización de la leyenda del regreso de la serpiente emplumada y en la maniobra política de esta aspiración consistió la traición del señor Tezcatlipoca-Cortés, para instaurar la esclavitud y la encomienda que alimentaran a Carlos V-Huichilobos con la sangre de oro de la usura. Y es aquí, justamente, donde se engarzaron, para siempre, ambas historias: en el momento en que el indomable y preclaro Xicotécatl el joven, barruntó, en el nuevo engaño a Quetzalcóatl, la desgracia de todos los pueblos prehispánicos, y se batió imponente e impotente en la trampa inexorable en que lo colgó el destino. (Menéndez) ¡He aquí dos héroes! Trágicos ambos, si se quiere, pero héroes de la cultura y de la libertad. El filón de su herencia

merece extraerse desde los profundos socavones del olvido en que lo han sepultado las inundaciones intermitentes de tantos barbarismos y el apuntalamiento traslapado de tantas opresiones.

Entonces, “¿dónde encontrar la musa de fuego para escalar el cielo más resplandeciente de la invención?” (Shakespeare). ¡En Tollan, donde los toltecas (Cervantes y Quetzalcóatl; Xicoténcatl y Las Casas), tejen el mundo mexicano con el hilo de Ariadna de la cultura universal: aumentar el dominio del hombre sobre la naturaleza y disminuir el dominio del hombre sobre el hombre! (Trotsky)

RESEÑA DEL LIBRO: FETICHISMO Y DERECHO DE ARTURO BERUMEN

1. Dice Borges que la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas. El capital es una de ellas. El estado de derecho es otra. Claro está que se trata, como dice Perelmann, de metáforas dormidas, es decir, de mitos.
2. Lo mismo puede decirse de los fetiches que son la eficacia de los mitos. El fetichismo puede entenderse como la pragmática ritual del mito.
3. En el mito del capital, los fetiches-títulos de crédito hacen posible la inversión, el comercio, la acumulación y centralización de capitales. Y su desvalorización hace que también la riqueza sea sacrificada a los dioses del averno, según Marx. Pero el mito del capital, apenas si se tambalea, porque los creyentes en el capital crean y aceptan nuevos títulos-fetiches que sustituyen a los anteriores. Los fetiches cambian, los mitos permanecen.
4. El mito jurídico por excelencia es el estado de derecho. Los juristas y los funcionarios se desdoblán en dos personas: el alma bella y la persona abstracta. Como almas bellas los juristas critican de una manera feroz a los creadores de las normas jurídicas: los legisladores ignorantes, corruptos y sometidos a sus partidos. Pero como personas abstractas obedecen y veneran a las normas jurídicas como verdaderos fetiches, al aplicarlas.
5. Critican al estado de derecho, pero creen en el mito del estado de derecho. Por ello necesitan, lo mismo que la población en general, de los “chivos expiatorios sexenales” (Díaz Serrano, La Quina, Raúl Salinas, Cassez, Gordillo) para reforzar la creencia en el mito del estado de derecho, aunque el mismo estado de derecho sea bastante ineficaz. La angustia creada por la ineficacia del estado de derecho es compensada por estos ritos sacrificales penales.
6. La ficción grotesca de los derechos humanos elevados al rasgo constitucional, pretende ocultar la devastación de los derechos humanos en la existencia real de los miembros de la sociedad. La vacuidad de tantos ditirambos (v.g. revolución copernicana en la defensa de los derechos humanos) confirma la verdadera función de las escuelas de derecho: enseñar a revestir de juridicidad a cualquier acto político del poder. (crear acontecimientos jurídicos, según Kahn). Los abogados no sólo son los sacerdotes del mito del estado de derecho, sino verdaderos hechiceros que construyen y destruyen los fetiches jurídicos, mediante los ritos sacrificales legislativos y judiciales.

7. Los mitos modernos son más poderosos que los antiguos, pues han logrado globalizar al estado, reduciendo los servicios públicos, a costa de una gran crisis de legitimidad, y han justificado al neo-imperialismo norteamericano que, so pretexto de defender a los derechos humanos y a la democracia, invade países para reeditar los procesos de acumulación originaria del capital, en términos de Marx.
8. El poder del mito capitalista globalizado ha dado por terminada la historia con el “triumfo” del mercado y de la democracia, cuando, en realidad, el relato mítico del capitalismo es sólo la prehistoria humana (Marx).
9. El arte como antídoto de los mitos puede ser eficaz, pues éstos son de naturaleza metafórica. Si los mitos son metáforas dormidas, los cuales se despiertan con otras metáforas, y el arte es esencialmente metafórico, entonces, el teatro que es el arte supremo es capaz de despertar las metáforas y de develar los mitos.
10. Enseñar el derecho, por medio del arte en general y del teatro en particular se convierte, entonces, en la mejor manera de anular el poder de los mitos sobre la mente de los hombres y sobre todo de los juristas, y también por ello, los sacerdotes jurídicos se oponen a ello, con toda su autoridad ilegítima.

**CONCEDER
DERECHOS A
LOS
HOMBRES**

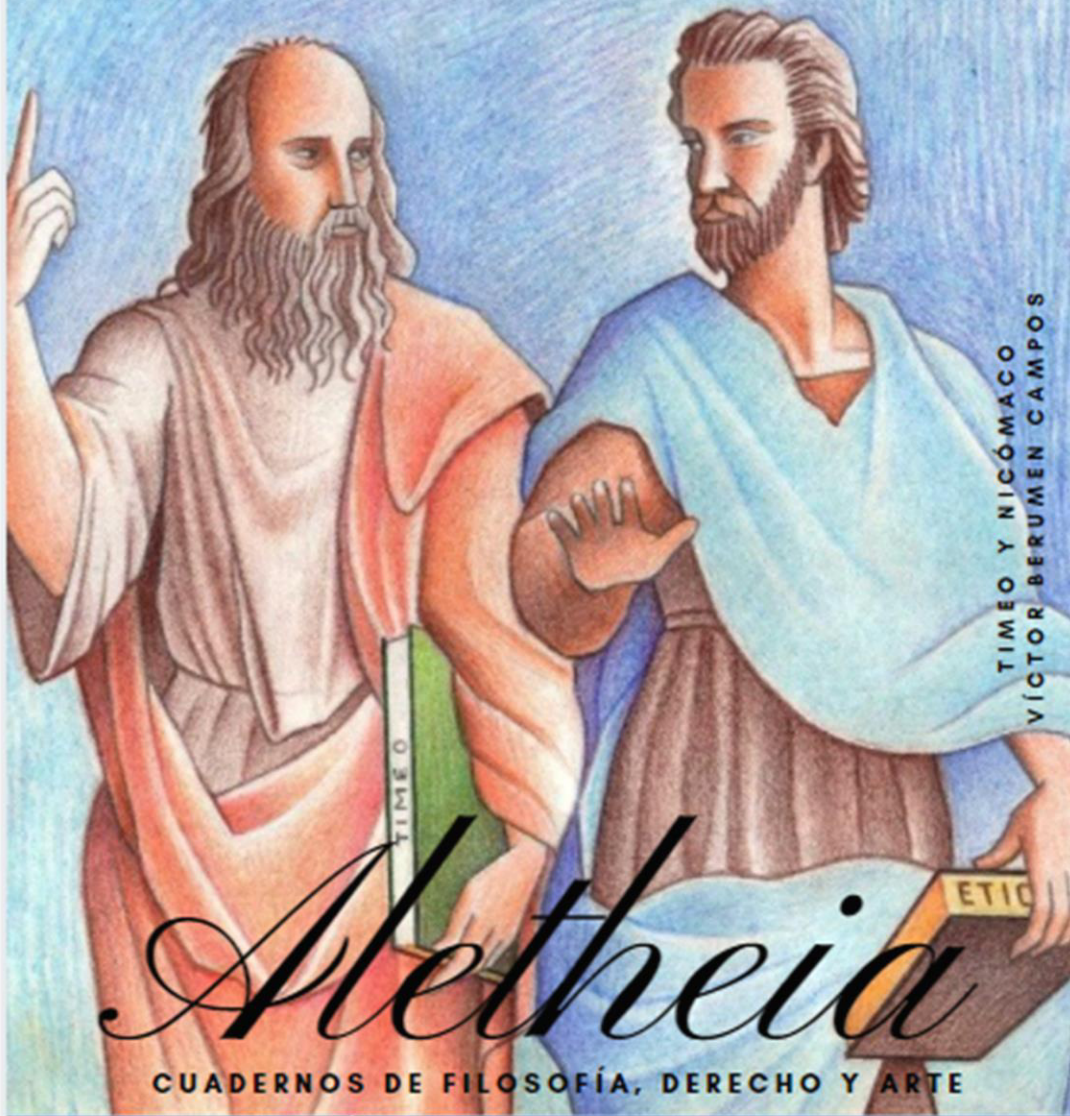
**SIN
PROPORCIONAR
LOS MEDIOS
NECESARIOS
PARA
SATISFACERLOS**

**ES PROPICIAR
LA
FRUSTRACIÓN,
LA ENVIDIA Y EL
CRIMEN.**

Dostowyeski
Los hermanos
Karamazov

SER Y DEBER SER
DIÁLOGO ENTRE PLATÓN Y ARISTÓTELES EN
LA ESCUELA DE ATENAS

ARTURO BERUMEN CAMPOS



CUADERNOS DE FILOSOFÍA, DERECHO Y ARTE

NÚMERO 9 OCTUBRE 2015

TIMEO Y NICÓMACO

“El arte tiene el mismo contenido que la religión, sólo que su elemento es la intuición sensible [...] la filosofía, trata también el mismo objeto, pero en el elemento del pensamiento”

(Hegel: Filosofía de la historia)

SER Y DEBER SER DIÁLOGO ENTRE PLATÓN Y ARISTÓTELES EN LA ESCUELA DE ATENAS

Arturo Berumen Campos

Platón: Te digo Aristóteles, que el fuego está lleno de triángulos.

Aristóteles: Pues yo te digo Platón, que el fuego arde igual en Atenas que en Persia, a diferencia de las leyes que son distintas en estas dos ciudades.

Platón: Qué ¿las leyes no están hechas de triángulos?

Aristóteles: ¿De qué hablas Platón? ¿Cómo pueden las leyes estar compuestas de triángulos?

Platón: Entonces ¿de cubos?

Aristóteles: ¿Qué te pasa Platón? ¡Tampoco los cubos tienen que ver con las leyes!

Platón: ¡Ah, ya sé! ¿De icosaedros?

Aristóteles: ¡Basta Platón! Las leyes nada tienen que ver con la geometría.

Platón: ¿Acaso el derecho no es racional entonces?

Aristóteles: Sí, pero no es geométrico, al menos no en sentido unívoco.

Platón: Sí o no, pequeño Aris.

Aristóteles: No, por eso varía de lugar a lugar y de época a época.

Platón: ¡Claro! los dodecaedros son iguales en Atenas que en Persia. Sin embargo...

Aristóteles: ¿Qué especulación tramas, querido Platón?

Platón: Nada, nada... Sólo que tal vez las leyes sean diferentes en los distintos países, pero la idea de derecho es la misma en todos lados.

Aristóteles: Veo que todavía sostienes tu teoría de las ideas, Platón.

Platón: Contesta, Aris ¿cuál es la idea del derecho?

Aristóteles: Tú me lo enseñaste Platón, la idea de la justicia.

Platón: ¿Y cuál es la idea de la justicia?

Aristóteles: Ya te conozco Platón, vas a llevarme a un callejón sin salida.

Platón: ¡Anda, contesta Aris!

Aristóteles: Creo que la idea de la justicia es la idea de la virtud.

Platón: Así es. Entonces la virtud es la idea de la idea del derecho.

Aristóteles: Así parece.

Platón: ¿La idea de la virtud es racional o no?

Aristóteles: Creo que sí.

Platón: Entonces, la idea de la virtud es un sólido perfecto.

Aristóteles: No Platón, no lo creo. ¿Cuál podría ser?

Platón: Tal vez el cubo.

Aristóteles: No veo relación alguna entre el cubo y la virtud.

Platón: Observa bien Aris. No tan sólo la virtud es cúbica, sino también la Tierra.

Aristóteles: Pero Platón, la tierra es esférica. Mira, allá está Tolomeo, tiene una esfera de la Tierra entre las manos. Llamémosle.



Fig.1. Tolomeo. Detalle de La Escuela de Atenas de Rafael.

Platón: No, aguarda. Te dejas llevar por las apariencias. Dime ¿no es la Tierra el centro de nuestro universo?

Aristóteles: Sí, sí Platón, ¿y eso qué?

Platón: Entonces, sostiene la Tierra a los demás astros ¿no es así?

Aristóteles: Podría decirse de ese modo.

Platón: De la misma manera, podría decirse que el cubo inscribe a los demás poliedros regulares: el tetraedro, el dodecaedro, el icosaedro y el octaedro. Sabías eso ¿no es así?

Aristóteles: Tenía una ligera idea.

Platón: Entonces la Tierra es como el cubo que inscribe a Marte, Venus, Mercurio, Saturno y Júpiter.

Aristóteles: Tú mismo lo dices, querido Platón, la Tierra es como el cubo, pero no es el cubo. Se trata de una analogía no de una identidad.

Platón: No sólo eso, pequeño Aris. Las proporciones sí son idénticas.

Aristóteles: Explícate, por favor.

Platón: Sí claro. La proporción que existe entre los poliedros perfectos es la misma que la que existe entre los planetas.

Aristóteles: Proporción ¿de qué? No entiendo.

Platón: Pon atención, pequeño Aris. La proporción entre los volúmenes y las superficies de los poliedros perfectos es la misma que la proporción de las distancias y el tamaño de los planetas.

Aristóteles: Lo dudo, pero en fin. Lo voy a suponer. Pero ahora me tienes que explicar qué relación existe de todo esto con la virtud.

Platón: Pequeño Aris, recuerda tu propia definición de la virtud.

Aristóteles: Sí, es esta: “la virtud es el justo medio entre dos extremos: el exceso y el defecto”.

Platón: Igual que la Tierra, es el centro del universo moral.

Aristóteles: Es sólo una ligera semejanza, Platón.

Platón: La Tierra es el centro del universo físico y la virtud es el centro del universo moral.

Aristóteles: Tal vez, tal vez. Pero ¿y el cubo?

Platón: El cubo es el centro del universo geométrico, por supuesto.

Aristóteles: Pero tú me decías que el cubo era la idea de la virtud y la idea de la Tierra, ¿cómo es eso?

Platón: Pues así es. El cubo es la perfecta *proporcionalidad*. La que debe servir de modelo a la virtud y al universo mismo.

Aristóteles: Insisto en que la proporcionalidad es un término analógico y no un término lógico.

Platón: No Aris, mira. Es un término geométrico que sirve como modelo a la física y a la ética.

Aristóteles: Es decir ¿la geometría es la ciencia que deben imitar las demás ciencias? ¿No es pedirles demasiado?

Platón: Si tú mismo lo haces Aris. Dime cómo defines a la justicia distributiva, por favor.

Aristóteles: ¡Caray! Tienes razón. Yo defino a la justicia distributiva como la proporcionalidad de los méritos y de las culpas.

Platón: ¿Es decir?

Aristóteles: Es decir, los premios deben ser en proporción a los méritos y los castigos en proporción a las culpas.

Platón: *Proporcionalidad, Aris, la perfecta proporcionalidad*, como la de este edificio que alberga a nuestra escuela.

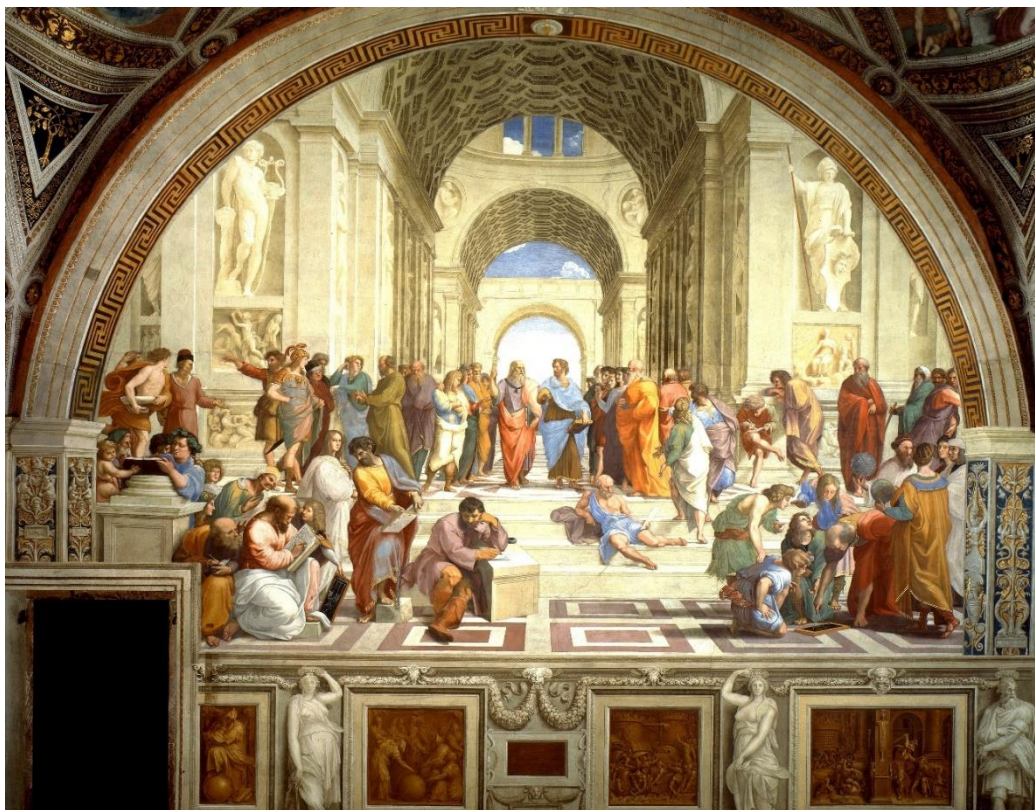


Fig.2. La Escuela de Atenas, de Rafael.

Aristóteles: ¿Pero eso quiere decir que no hay diferencias entre la física y la ética, o entre el ser y el deber ser?

Platón: ¡Claro que las hay! Pero la proporcionalidad es en lo que se parecen.

Aristóteles: ¿Por qué no analizamos ahora las diferencias entre el ser y el deber ser, maestro?

Platón. Me parece bien, pero ¿qué te parece si le pedimos apoyo a Sócrates, que está del otro lado dialogando con Alcibíades?



Fig. 3. *Sócrates y Alcibíades*. Detalle de *La Escuela de Atenas* de Rafael.

Aristóteles: No, mira, no quiere, está muy entretenido con su amor.

Platón: Bueno. Empieza ya.

Aristóteles: ¿Por qué yo?

Platón: Porque tú dices que hay diferencias entre el ser y el deber ser, entre la física y la ética.

Aristóteles: De hecho, así se llaman los libros que traemos: tu *Timeo* o de la física (naturaleza) y mi *Ética a Nicómaco*.⁴⁹⁰



Fig. 4. Platón y Aristóteles. Detalle de La Escuela de Atenas de Rafael.

Platón. La diferencia no está en las ideas de la Física y de la Ética, del ser y del deber ser, pues ya vimos que en ambos la idea es la misma, la idea de la proporcionalidad.

Aristóteles: Si la diferencia no está en el modelo, entonces estará en las copias. Son dos copias del mismo modelo, ¿no piensas igual, Platón?

Platón: Sí, por supuesto. Pero si es el mismo modelo original, ¿por qué difieren las copias?

Aristóteles: No sé, tal vez tu teoría de las ideas no sea tan verdadera, como tú crees, estimado Platón.

⁴⁹⁰ Platón (1979). "Timeo o de la naturaleza", *Diálogos*. México: Porrúa. Aristóteles (2012). *Ética Nicomáquea*, trad. de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM.

Platón: Es posible. Pero cómo saberlo si no la ponemos a prueba con este problema crucial.

Aristóteles: Muy bien, Platón, pongámosla a prueba. Pero después aplicamos mi teoría de la potencia y el acto. ¿Estás de acuerdo maestro?

Platón: De acuerdo. Pues bien, contesta entonces lo siguiente: si la física y la ética tienen la misma idea arquetípica, la idea de la proporcionalidad, ¿qué es lo que explica la diferencia tan grande entre la *Physis* (naturaleza) y la *Polis* que son donde se aplican cada una de ellas?

Aristóteles: ¿Por qué dices que hay una diferencia tan grande entre la *Physis* y la *Polis*?

Platón: Bueno, aparentemente, el *óntos* (ser) de la *Physis* es muy diferente del *deóntos* (deber ser) de la *Polis*. ¿No es así?

Aristóteles: Según yo, amigo Platón, lo que cambia es el término medio...

Platón: Lo que cambia, pequeño Aris, es el demiurgo.

Aristóteles: ¿El demiurgo? Ah sí, no me acordaba de ese demonio...

Platón: Te confundes como siempre, Aris, el *daimon* es otra cosa. El demiurgo es quien crea el mundo sensible, utilizando las ideas arquetípicas.

Aristóteles. Está bien, maestro. ¿Cuál es el demiurgo de la *Physis* y cuál es el demiurgo de la *Polis*?

Platón: Mira, voltea arriba a mi derecha, ¿de quién es esa estatua?

Aristóteles: Es Apolo, el auriga del sol, pero ¿qué tiene que ver con lo que te he preguntado Platón?



Fig. 5. *Apolo*. Detalle de *La Escuela de Atenas*, de Rafael

Platón: Ahora voltea arriba a mi izquierda, ¿de quién es esa otra estatua?

Aristóteles: De Atenea, la diosa de la sabiduría y de la guerra.



Fig. 6. Atenea. Detalle de *La Escuela de Atenas*, de Rafael

Platón: ¿Cuál de las dos deidades es el demiurgo de la *Physis*, pequeño Aris?

Aristóteles: ¿Apolo o Atenea? Me la pones difícil, Platón. Pues Apolo es el dios de la luz, es decir, de la lógica y de la razón, y Atenea es la diosa de la sabiduría. Es decir, ambos son portadores del *logos*.

Platón: Escoge, Aris, ¿Apolo o Atenea?

Aristóteles: No sin cierta incertidumbre, me pronuncio por Apolo.

Platón: ¿Entonces será Atenea el demiurgo de las leyes de la *Polis*?

Aristóteles: Indudablemente, querido Platón.

Platón: ¿En qué basas tu parecer, tu opinión?

Aristóteles: Bueno, la *Physis* tiene *logos*, y Apolo es el dios de la lógica, por lo tanto, es el demiurgo de la *Physis*.

Platón: Muy bien, pequeño Aris. ¿Y porque Atenea es la diosa de la *Polis*?

Aristóteles: Bueno, porque estamos en Atenas, que ella construyó con prudencia, es decir, con sabiduría política.

Platón: Me sorprendes, Aristóteles. Pero dime, ¿qué es la prudencia y por qué es la virtud de Atenea y de Atenas?

Aristóteles: La prudencia, Platón, es la virtud necesaria para encontrar el justo medio entre los dos extremos, el exceso y el defecto. En esto consiste la sabiduría con la que Atenea construyó y con la que inspira a los atenienses.

Platón: Pero no siempre ha sido así, los atenienses han cometido muchos excesos.

Aristóteles: Tienes razón, Platón. Sobre todo, bajo el liderato de Alcibiades, cuya soberbia tanto daño le causó a Atenas.

Platón: Míralo, como se resiste a la mayéutica de Sócrates.



Fig. 7. Sócrates y Alcibiades. Detalle de *La Escuela de Atenas*, de Rafael

Aristóteles: Pero esa es la diferencia entre el logos apolíneo y la prudencia ateniense: el primero es necesario, no tiene excepciones; en cambio en la segunda, imperceptiblemente, puede uno deslizarse a los extremos.

Platón: ¡Qué bien lo has dicho, Aristóteles! Yo no lo hubiera dicho mejor.

Aristóteles: Sin embargo, Platón, tengo una duda.

Platón: ¿Cuál?

Aristóteles: Si Apolo es el demiurgo de la *Physis*, ¿qué está haciendo en el Parnaso, dentro de la pintura de la derecha?

Platón: Creo que está tocando la lira entre las ninfas y los poetas.



Fig. 8. *Apolo*. Detalle de *El Parnaso*, de Rafael

Aristóteles: Eso ya lo sé, Platón. Pero es que me dijiste que Apolo era el demiurgo de la *Physis*.

Platón: Saca tus propias conclusiones.

Aristóteles: ¿No me digas que también es el demiurgo de las artes?

Platón: ¡Claro que sí! También el arte, la arquitectura y la poesía son elaborados con base en la idea de la proporcionalidad.

Aristóteles: ¡Entonces, la *Physis* y la *Poesis* son idénticas!

Platón: ¿No has escuchado, acaso, que el arte imita a la naturaleza?

Aristóteles: No me convences Platón. Creo que tu idea del demiurgo no puede explicar las diferencias que se dan entre la naturaleza (*Physis*), la ética (*polis*) y la poesía (*Poiesis*). Voy a exponerte mi teoría, para ver si logra una explicación mejor. ¿Estás de acuerdo, Platón?

Platón: De acuerdo. Empieza ya.

Aristóteles: Voy a suponer, excelente maestro, que no existen las ideas como arquetipos del mundo sensible, como tú lo planteas.

Platón: Entonces, ¿Qué es lo que existe?

Aristóteles: Voy a partir de la distinción entre potencia y acto.

Platón: Me parece bien. Anda pues.

Aristóteles: Lo que tú consideras las ideas arquetípicas, para mí no son otra cosa que los seres en potencia, y lo que tú llamas copias sensibles, para mí son los seres en acto.

Platón: Continúa.

Aristóteles: El ser en potencia puede ser o no ser. Contiene, por tanto, a los contrarios. Si se desarrolla y se logra será un ser en acto. Si no se logra no será nada.

Platón: ¿Cómo? ¿Si se desarrolla?

Aristóteles: Sí, mira, es como una semilla y el árbol. La semilla es el árbol en potencia y el árbol es la semilla en acto

Platón: Entonces, ¿es una analogía?

Aristóteles: No, es real.

Platón: En la semilla, sí; pero en el ser y el deber ser, me parece analogía.

Aristóteles: Espera un momento Platón, vamos a aplicarlo a ese ámbito.

Platón: Adelante.

Aristóteles: El deber ser es el ser en potencia y el ser es el deber ser en acto.

Platón: Y utilizando el concepto de virtud, ¿cómo se plantearía el asunto?

Aristóteles: Déjame ver..., la virtud es la felicidad en potencia y la felicidad es la virtud en acto.

Platón: ¿De dónde sacaste la felicidad?

Aristóteles: ¿Acaso no crees que la felicidad es el resultado de la virtud o que la virtud nos lleva a la felicidad?

Platón: Sí lo creo, pero no necesariamente. Además, ¿el ser en acto es natural o es ético?

Aristóteles: Aquí es, Platón, donde entra en juego el término medio.

Platón: ¿El demiurgo?

Aristóteles: Algo mejor. Observa arriba de nuestra pintura, la alegoría de la Filosofía, ¿qué dice?

Platón: No se ve muy bien, y además está en latín. No conozco ese idioma.

Aristóteles: Mira, ahí abajo está Cicerón. Vamos a pedirle que nos traduzca.

Platón: ¡Espera, Aris!

Aristóteles: ¡Cicerón, Cicerón!



Figura 9. Cicerón. Detalle de *La Escuela de Atenas*, de Rafael

Cicerón: Dime, maestro Aristóteles.

Aristóteles: ¿Me podrías traducir lo que dice en la alegoría de la filosofía, allá arriba?

Cicerón: Con mucho gusto. Dice: “Conocimiento de las causas... morales y naturales”.



Fig. 10. Alegoría de la *filosofía*, de Rafael.

Aristóteles: Gracias, Marco Tulio. ¿Qué opinas Platón?

Platón: “La filosofía es el conocimiento de las causas morales y naturales”. Bien, pero no logro comprender.

Aristóteles: Sí, mira, el término medio puede ser cualquiera de las causas, ya sea moral, ya sea natural, entre otras.

Platón: Muy bien. Aplícalo a la potencia y al acto.

Aristóteles: La causa moral yo la denomino causa final, porque se refiere al mundo de los hombres, los cuales se proponen fines, ya sea individuales o colectivos.

Platón: Muy bien, ¿y?

Aristóteles: Pues que el deber ser como potencia del ser, mediado por la causa final, nos da el ser en acto de la justicia de la *polis*.

Platón: ¿Y dicho en términos de la virtud?

Aristóteles: Bien, la virtud mediada por la causa final nos da la felicidad del individuo.

Platón: Sin embargo, Aristóteles, recuerdo haber leído en tu libro de ética, que la virtud era el medio mediante el cual el ser del hombre se transformaba en lo que debe ser.

Aristóteles: Tienes razón. Y sigo sosteniendo que el hombre en potencia, por medio de la virtud, se transforma en el hombre en acto.

Platón: Entonces, ¿qué pasa ahora?

Aristóteles: Sólo estoy explorando lo que sucedería invirtiendo el orden de las mediaciones: que la virtud sea el punto de partida, la felicidad el punto de llegada y la finalidad como mediación.

Platón: Puedo aceptarlo como hipótesis. Pero ¿qué me dices de la causa material?

Aristóteles: A la causa material yo la llamo causa eficiente, y es la que producen los efectos reales.

Platón: ¿Cómo la aplicarías?

Aristóteles: Mediante la causa eficiente el deber ser se transforma en el ser y el ser se transforma en el deber ser.

Platón: Me parece que en el mundo de la naturaleza no hay deber ser ni tampoco virtud, al menos que...

Aristóteles: ¿Ni siquiera en potencia?

Platón: Sólo en sentido metafórico podemos decir que la semilla tiene el deber o la virtud de transformarse en árbol.

Aristóteles: Mejor mis metáforas que tus demiurgos, ¿no?

Platón: A mí me parece que tu teoría, Aris, puede explicar la *Polis* por medio de la virtud, pero no así la *Physis*, y la mía explica mejor ésta que aquélla. ¿Por qué no intentamos combinar ambas teorías, para tener una explicación integral?

Aristóteles: No veo cómo podríamos hacer eso, maestro Platón.

Platón: ¿Qué te parece lo siguiente? La idea arquetípica de la proporcionalidad se aplica a la *Physis* por medio de la causa eficiente y esa misma idea se aplica a la *Polis* mediante la causa final.

Aristóteles: ¿Y los demiurgos, Platón?

Platón: Mira, están allá abajo. A nuestra izquierda está Euclides midiendo la proporcionalidad geométrica.



Fig. 11. Euclides. Detalle de *La Escuela de Atenas* de Rafael.

Y a la derecha está Pitágoras, calculando la proporcionalidad aritmética y musical.



Fig. 12. Pitágoras. Detalle de la *Escuela de Atenas* de Rafael

Aristóteles: ¿Y quién pone en práctica la proporcionalidad finalista de la *Polis*? No me digas que Diógenes semi acostado en los escalones de mármol.



Fig. 13. Diógenes. Detalle de *La Escuela de Atenas*, de Rafael

Platón: No, ni tampoco los intrigantes sofistas que lo acompañan, pero sí el mismísimo Sócrates, enseguida de nosotros, Aristóteles.

Aristóteles: ¿Acaso Sócrates es el demiurgo de la virtud en el alma de Alcibíades?

Platón: Sí, pero acuérdate que el demiurgo para mi maestro es el que ayuda a dar a luz a las ideas, no las construye, sino que las hace recordar en el alma de los hombres.

Aristóteles: ¿Podríamos decir, acaso, eximio maestro, que la mayéutica es una imagen de la causa final?

Platón: Tal vez, para los asuntos de la *Polis*, pues para la *Physis* lo será de la causa eficiente, usando tus propios términos Aristóteles.

Aristóteles: ¡Maestro! ¿Cómo podríamos incluir en este esquema a los otros dos tipos de causa que propongo en mi teoría: la causa formal y la causa material?

Platón: Decíamos hace un momento que también la proporcionalidad caracteriza a la poesía, a la música, a la arquitectura y a las demás artes. Hay que buscar por ahí a esas que tú llamas también causas: la materia y la forma.

Aristóteles: Pero, según tengo entendido, tú sostienes que la poesía y la música son perjudiciales para la *polis*.

Platón: Sólo cuando la materia sobrepasa a la forma.

Aristóteles: Veamos en el Parnaso, cómo Apolo encanta con su lira a las musas, las musas encantan a los poetas y los poetas a los hombres. ¿Dónde está ahí la causa formal o material?



Fig. 14. El Parnaso

Platón: El entusiasmo de los dioses pasa de eslabón en eslabón por toda la cadena, como en el imán hasta los ciudadanos, pero no cambia, se mantiene la misma materia si no cambia la forma. Y eso es lo que le da estabilidad a los Estados: el mantenimiento poético de la forma.

Aristóteles: Eso más bien parece un formalismo jurídico, Platón, como nos lo representan las compilaciones de la pintura que está a nuestra izquierda: las *Pandectas* y las *Decretales*.



Fig. 15. Las virtudes cardinales y teologales, de Rafael

Platón: ¿Quién nos podría explicar lo que significan?

Aristóteles: Podemos interpretarlas, tal vez. Hasta donde sé son dos compilaciones de normas jurídicas, las romanas y las cristianas, las leyes de la Tierra y las leyes del cielo.

Platón: ¡Cómo el mundo sensible y el mundo de las ideas!

Aristóteles: Sí, algo parecido. Como lo dice de otro modo la pintura que tenemos en frente: el cristianismo no es sino un platonismo popular. Los santos en el cielo y los teólogos en la Tierra.



Fig. 16. La Disputa del Sacramento, de Rafael

Platón: ¿Y tendrán también su demiurgo?

Aristóteles: ¡Claro! No es otro que Cristo que está en el centro, precisamente.

Platón: ¿Cristo, demiurgo o medidor?... Pero, mejor volvamos a nuestro tema, que ya nos perdimos un poco.

Aristóteles: Bueno, decíamos que la causa formal se puede encontrar tanto en el arte, por un lado, como en el derecho, por otro.

Platón: Pero también funciona como mediadora de la proporcionalidad en el uno como en el otro. ¿No es así?

Aristóteles: Así es, puesto que tanto el arte como el derecho tienen como característica común la proporcionalidad: de la belleza en el arte y de la justicia en el derecho.

Platón: Pero aquí tenemos dos problemas, Aris. El primero es que, si tanto el arte como el derecho tienen como punto de partida la idea arquetípica de la proporcionalidad y como mediación a la causa formal, ¿cómo podemos distinguir a la belleza y a la justicia que son sus resultados, respectivamente?

Eso, por un lado; por el otro, ¿por qué han de ser incompatibles el arte y la justicia si ambas realizan la misma idea de la proporcionalidad por medio de la misma causa formal? ¿Serán acaso lo mismo, la belleza y la justicia, o algo muy parecido?

Aristóteles: ¡Caray Platón, y yo que creía que ya íbamos a terminar nuestra indagación!

Platón: ¡Piensa, Aris, concéntrate, recuerda!

Aristóteles: Se me ocurre que, tal vez, la causa formal sea una doble mediación.

Platón: Explícate con claridad, Aristóteles.

Aristóteles: Partamos siempre de tu idea de la proporcionalidad; para construir el mundo de la *Physis*, necesitamos dos causas, la eficiente y la formal de la geometría; para construir el mundo de la *Polis*, necesitamos la causa final de la justicia y la causa formal del derecho y, por último, para construir el mundo del arte, requerimos la causa formal de la belleza.

Platón: Buen intento, Aristóteles. Pero me parece que has perdido toda proporción. Es más, has perdido la proporcionalidad misma. ¿No será que la causa formal es la idea de la proporcionalidad, sólo que aplicada a la naturaleza es proporcionalidad geométrica, aplicada a la justicia es proporcionalidad jurídica y aplicada al arte es la proporcionalidad rítmica?

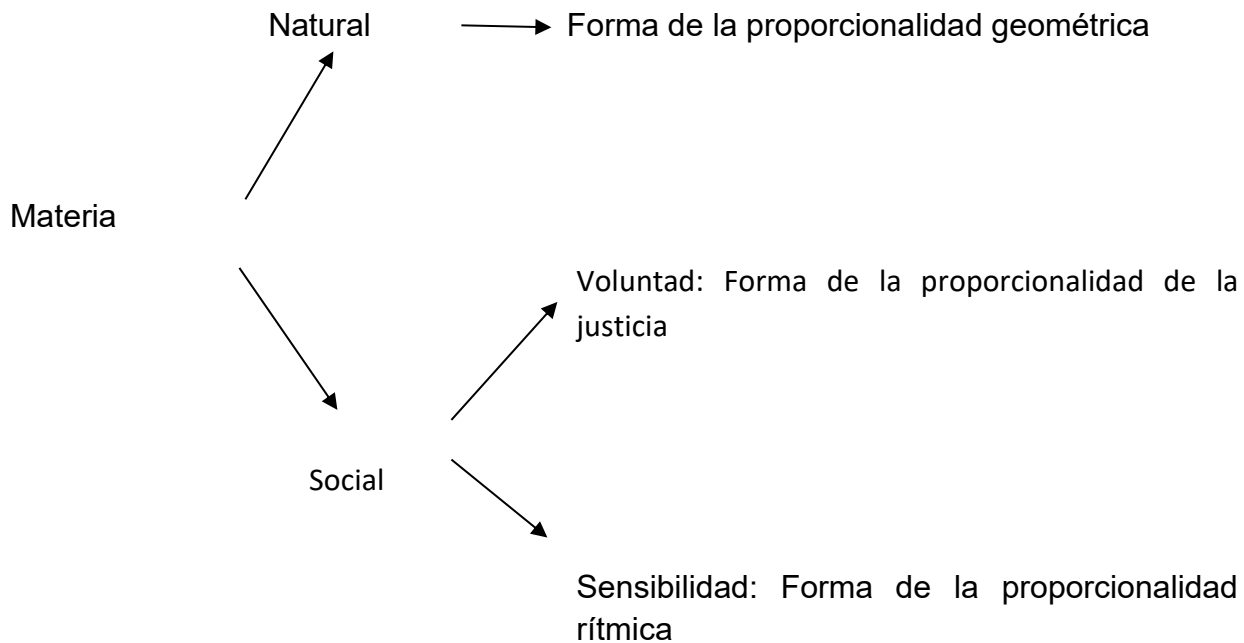
Aristóteles: Se entiende muy claramente. Sin embargo, dejas fuera los restantes tipos de causas de las que hablábamos antes: la material, la eficiente y la final, y sólo consideras a la formal, la cual identificas con la idea arquetípica de la proporcionalidad, lo cual no es extraño, pues tus ideas no son otra cosa que formas.

Platón: ¿Cómo las coordinarías a todas ellas? Haz un nuevo intento, Aristóteles.

Aristóteles: Muy bien, a tu salud, querido maestro. Todo está conformado de materia y forma. La materia natural o *Physis* es la causa eficiente que tiene como forma la proporción geométrica. La materia moral de la *Polis* tiene dos manifestaciones: la finalidad y la belleza, que tienen como forma respectiva la proporcionalidad de los méritos y la proporcionalidad de los ritmos. ¿Qué te parece, queridísimo Platón?

Platón: Me confundo un poco. ¿Por qué no me haces un esquema explicativo en la pizarra, mientras pienso?

Aristóteles: Podemos empezar con la materia, a la que dividimos en materia natural (*Physis*) y materia social (*Polis*) que tiene como forma la proporción geométrica. A la materia social la subdividimos en voluntad y sensibilidad, que tienen como forma la proporcionalidad de la justicia y la proporcionalidad del ritmo, respectivamente. Todo lo cual podría esquematizarse del siguiente modo, Platón:



Platón: Muy explicativo y muy claro, Aristóteles. Se ve claramente que la proporcionalidad es la forma de todas las cosas y que la materia es la que las diferencia. Yo diría, además, que cuando se pierde la proporcionalidad de una materia, se puede recuperar mediante la proporcionalidad de las otras.

Aristóteles: ¡Siempre sorprendiéndome Platón! ¿Quieres explicar qué entiendes por eso, exactamente?

Platón: Lo intentaré empezando por la proporcionalidad de la justicia. Cuando se pierde o no se sabe la proporcionalidad de los premios con respecto de los méritos o de los castigos con respecto de las culpas, entonces la proporcionalidad del ritmo de las palabras o de la música puede hacernos reencontrar la proporcionalidad de la justicia, porque resuena en nuestro interior el modelo, el paradigma, el arquetipo de la poesía, de la música, de la arquitectura, de la pintura o de cualquier arte que es el mismo que el de la justicia.

Aristóteles: Me dejas pasmado, Platón, resuena en mí la proporcionalidad arquetípica de tus palabras. Pero ¿no opinabas tú que la poesía y la música eran nefastas para la *Polis*? ¿Cómo es que ahora dices que son el arquetipo de la justicia?

Platón: No, el arte no es el arquetipo de la justicia, puesto que la proporcionalidad lo es de ambos y el arte puede ser un medio o un demiurgo para recuperar la proporcionalidad perdida de la justicia.

Aristóteles: Y la ciencia, querido Platón, ¿qué función jugaría en esta interacción?

Platón: Bueno, se me ocurre que tanto la ciencia, el arte y la justicia pueden ser los demiurgos o los mediadores de los otros dos, para restaurar la proporcionalidad que cualquiera de ellos haya perdido.

Aristóteles: Digamos que la proporcionalidad de la justicia se restaura mediante la verdad y la belleza; la de la belleza mediante la justicia y la verdad y, por último, la de la verdad por medio de la belleza y la justicia.

Platón: Digámoslo a tu manera, Aristóteles.

Aristóteles: Pero ¿qué pasaría si todas las mediaciones perdieran su proporcionalidad? ¿De dónde la recuperarían?

Platón: En una época de crisis, en que la ciencia fuera dogmática, el arte perdiera sus ritmos y la justicia estuviera corrompida, la proporcionalidad perdida se tendría que buscar en la religión, en los mitos.

Aristóteles: ¿En la religión? ¿Dónde se encuentra la proporcionalidad en los mitos?

Platón: En ningún lado, Aristóteles, pero justamente por eso la religión y el mito pueden devolvérmola.

Aristóteles: ¡Me dejas atónito una vez más, maestro! Explícame como podría ser esto posible.

Platón: Veamos la pintura de enfrente, al personaje central, Cristo.

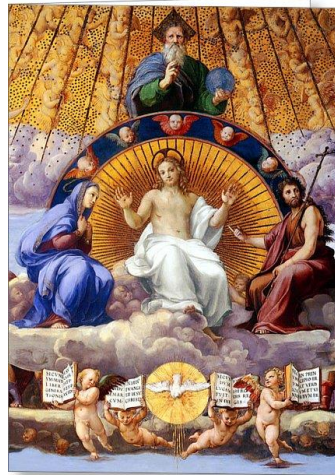


Fig. 17. Cristo. Detalle de *La Disputa del Sacramento*, de Rafael

Aristóteles: ¿Quién es Cristo, Platón?

Platón: Es el demiurgo supremo.

Aristóteles: ¿De qué idea arquetípica?

Platón: De la víctima expiatoria.

Aristóteles: No te entiendo, explícate por favor.

Platón: Cristo hace imposible la justicia al ser castigado en lugar de los hombres, los cuales obtienen un perdón por sus culpas.

Aristóteles: Muy bien, pero ¿cómo puede restablecerse la proporcionalidad entonces, si es el perdón el que impide la proporcionalidad?

Platón: Es que la proporcionalidad se restablece en la víctima propiciatoria, y se traslada como justicia simbólicamente en el sacramento hacia el pecador como perdón, que puede empezar de nuevo su vida desde cero.

Aristóteles: ¿Perdón?

Platón: En el fondo, eso es lo que disputan esos teólogos que tenemos en frente: si basta o no el sacramento para poder salvarse, es decir, para recuperar la proporcionalidad perdida.

Aristóteles: ¿Y tú cómo sabes eso maestro?

Platón: Es que cuando el sacramento sustituye al arrepentimiento es cuando el perdón se vuelve un mito, y eso es lo que les sucede a todas las virtudes: se transforman en mitos cuando empiezan a ser traicionados. Y el perdón es traicionado en el sacramento porque éste sustituye al arrepentimiento.

Aristóteles: Entonces, ¿los mitos son virtudes traicionadas, impenetrables al poder de la razón?

Platón: La razón monológica es impotente ante los mitos, pero no la razón dialógica.

Aristóteles: Pero no sólo la religión es monológica, también lo son el derecho y el arte.

Platón: En eso también te equivocas, pequeño Aris. El derecho no tan sólo son las compilaciones normativas (las Pandectas o las Decretales), sino también la dialéctica que las produce o las presupone.

Aristóteles: Tú mismo dices que el arte desestabiliza a la *Polis*, Platón.

Platón: Por eso el arte dramático, al representar a los mitos, los desmitifica, al hacerlos patentes.

Aristóteles: La *Polis* se basa en los mitos.

Platón: Pero puede no serlo. Mira en nuestro Templo de la Filosofía (la Escuela de Atenas), ¿cuántos diálogos puedes percibir entre nosotros?

Aristóteles: El nuestro, por supuesto; el de Sócrates y Alcibíades; el de Euclides y sus alumnos; el de Pitágoras con los suyos, el de Zoroastro con Tolomeo, como cinco en total.

Platón: ¿Y entre los poetas?

Aristóteles: Puedo distinguir, cuando menos cuatro, aunque no puedo distinguir a los interlocutores.

Platón: ¿Y entre los teólogos?

Aristóteles: Como seis, que disputan acaloradamente.

Platón: Los que no dialogan ni disputan son los juristas, que se encuentran arrodillados ante el papa y el emperador.



Fig. 18. Bóveda de la Estancia del Sello, de Rafael

Aristóteles: ¿Qué podemos concluir de todo esto, Platón?

Platón: Que el mito es de naturaleza monológica.

Aristóteles: ¿Y qué me puedes decir del diálogo?

Platón: Que es el verdadero demiurgo de la idea de proporcionalidad.

Aristóteles: Adiós, Timeo

Platón: Que el demiurgo te acompañe, Nicómaco.



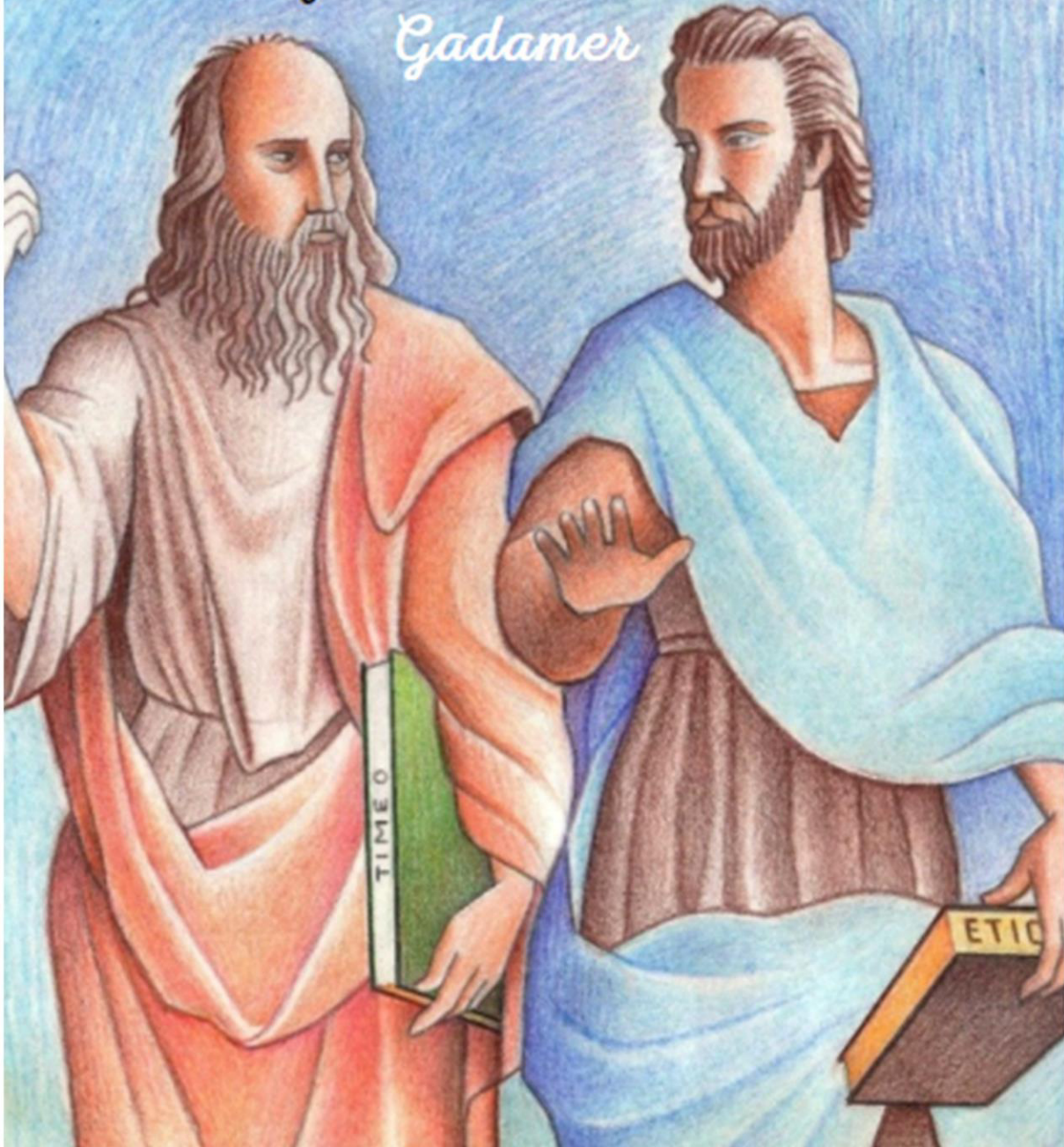
Fig. 19. Platón y Aristóteles. Detalle de *La Escuela de Atenas*, de Rafael

Las pinturas de este diálogo fueron extraídas de las siguientes páginas electrónicas:

- <https://pixabay.com/es/fresco-mural-escuela-de-atenas-67667/>
Figuras: 1, 2, 3, 4, 6, 7, 9, 11 y 12.
- https://es.wikipedia.org/wiki/La_escuela_de_Atenas#/media/File:La_scuola_di_Atene.jpg
Figuras: 5, 13 y 19.
- [https://es.wikipedia.org/wiki/El_Parnaso_\(Rafael\)#/media/File:4_Estancia_d_el_Sello_\(El_Parnaso\).jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/El_Parnaso_(Rafael)#/media/File:4_Estancia_d_el_Sello_(El_Parnaso).jpg)
Figuras: 8 y 14
- https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Volta_della_stanza_della_segnaura_02_filosofia.jpg
Figura: 10.
- https://es.wikipedia.org/wiki/Virtudes_cardinales_y_teologales_y_la_ley#/media/File:Virt%C3%B9_e_due_scene_02.jpg
Figura: 15
- [https://es.wikipedia.org/wiki/La_disputa_del_Sacramento#/media/File:5_Estancia_del_Sello_\(La_Disputa_del_Sacramento\).jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/La_disputa_del_Sacramento#/media/File:5_Estancia_del_Sello_(La_Disputa_del_Sacramento).jpg)
Figuras: 16 y 17.
- https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/62/7_Estancia_del_Sello_%28B%C3%B3veda%29.jpg
Figura 18

*"Los textos filosóficos son como el
velo de Penélope, que se teje y se
desteje constantemente."*

Gadamer



NÚMERO 10
MARZO 2016

ALETHEIA

Cartas
sobre

La
educación

estética

del

abogado

CUADERNOS DE
FILOSOFÍA,
DERECHO Y
ARTE

**CARTAS SOBRE LA EDUCACIÓN
ESTÉTICA DEL ABOGADO**

ARTURO BERUMEN CAMPOS

TESTIMONIO ESTUDIANTIL

ROXANA GACHUZ MIRANDA

CARTAS ESTÉTICAS
VÍCTOR BERUMEN CAMPOS

CARTAS ESTÉTICAS

**Representamos a Shakespeare,
porque Shakespeare nos representa**

(Duvignaud: Sociología del teatro)

CARTAS SOBRE LA EDUCACIÓN ESTÉTICA DEL ABOGADO

Arturo Berumen Campos

Gracias a todas mis alumnas y alumnos
que han participado o participarán en el
gran teatro del mundo del derecho.

“Para captar el fenómeno fugaz hay que aprisionarlo en las reglas,
desgarrar en conceptos su hermoso cuerpo y conservar su espíritu
vivo en un pequeño esqueleto de palabras”

(Schiller: Carta I)

Dice Schiller que “hay que emprender el camino de lo estético para resolver el problema político, porque es a través de la belleza como se llega a la libertad” (Carta II). Del mismo modo, nos parece que es por medio del arte como se puede resolver el problema jurídico de la justicia.

Para preparar el camino estético de la libertad, Schiller que amaba el arte y conocía todo su poder puesto que era un extraordinario dramaturgo, escribió unas “*Cartas sobre la educación estética del hombre*”.⁴⁹¹ Nosotros, simples aficionados, pero que también hemos sentido el poder de la belleza, nos hemos atrevido a escribir unas “*Cartas sobre la educación estética del abogado*”, con el fin de explorar las posibilidades de utilizar el arte para enseñar, conocer y aplicar el derecho con justicia. Hemos utilizado los nombres de Körner, abogado amigo de Schiller y de Kallias, nombre neoplatónico con el que se conocen las cartas entre ambos.

⁴⁹¹ Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. Vicente Romano García, Aguilar, Buenos Aires, 1981.

Carta I

Querida Kallias:

¿Cómo te atreves a pretender vincular al derecho con el arte, amiga querida?

Todos los abogados sabemos, o debemos saber, que la ciencia jurídica nada tiene que ver con la poesía o con la música. ¿Acaso no sabes que el derecho es una ciencia objetiva y que la poesía es subjetiva? ¿O acaso has olvidado que el lenguaje del derecho debe ser preciso y exacto para evitar, hasta donde sea posible, varias interpretaciones, mientras que el lenguaje poético, debido a su naturaleza metafórica, admite variadas interpretaciones?

Pero, sobre todo, Kallias querida, lo más escandaloso es que te has atrevido a profanar el sagrado recinto del saber jurídico, obligando a tus alumnos a representar obscenas obras de teatro en lugar de “usar métodos más tradicionales” para la enseñanza de la sagrada ciencia del derecho.

¿Hasta dónde te llevará tu desenfadada audacia? ¿Cuándo nos veremos libres de tus sediciosos intentos? ¿Hasta cuándo has de abusar de nuestra paciencia, Kallias? ¡Oh, que tiempos! ¡Qué costumbres!

Tu querido (a pesar de todo) Körner

Carta II

Querido Körner:

Me sorprende que tú, siendo el director del Centro de Estudios Jurídicos Superiores olvides que el derecho y el teatro tienen no tan sólo profundas analogías sino también esenciales sinécdoques. Por ejemplo, el concepto de persona jurídica, todo el mundo lo sabe, tiene un origen teatral. El doctor Rolando Tamayo, muy teatralmente, por cierto, nos dice que la palabra persona significa la máscara de los actores de teatro que indicaba el personaje que representaban y el papel que desempeñaban en la escena.⁴⁹² Por ejemplo, la máscara de Orestes, en la *Orestíada* de Esquilo, indicaba que el actor que la llevaba, representaba a Orestes, pero no era Orestes. Del mismo modo, el

⁴⁹² Tamayo y Salmorán Rolando, *Elementos para una teoría general del derecho*, Themis, México, 1992, pp. 85 y ss.

abogado que se pone la máscara del actor (o del demandado), representa al actor (o al demandado) pero no es el actor (o el demandado). Los abogados son, de este modo, una especie de actores, en la medida en que representan algo que no son, en la medida en que se ponen máscaras jurídicas, en la medida en que acreditan distintas personalidades jurídicas. Poner a los alumnos de derecho a representar obras de teatro, no es otra cosa que acostumbrarlos a usar las máscaras de la jurisprudencia, o a recordar que la representación jurídica es sólo una analogía de la representación teatral.

El teatro nos recuerda que, así como los actores sólo representan a los personajes, pero no lo son, del mismo modo, los representantes jurídicos sólo representan a los sujetos, pero no lo son. Por ejemplo, los legisladores (diputados y senadores) representan a los ciudadanos, pero no lo son. Su voluntad representa a la voluntad popular pero no es la voluntad popular. Sin embargo, muchos legisladores no tan sólo consideran que su voluntad es la voluntad popular, sino que la voluntad popular ya no puede expresarse sino mediante ellos, que los legisladores son los que legislan y no el pueblo, por ello no están obligados a consultar a los ciudadanos (Lozano dixit).

Se les olvida que sólo la están representando, que sólo la están substituyendo, que la voluntad popular puede expresarse de muchos otros modos, como las consultas a la opinión pública para la elaboración de las leyes, pues, al fin y al cabo, la ley es la voluntad general, desde Rousseau.⁴⁹³ El teatro les puede recordar a los legisladores que su voluntad sólo es válida si su actuación “representa” lo más fiel posible la voluntad popular. Podemos pensar, por ejemplo, en la obra de Ibsen “*Un enemigo del pueblo*” (nada que ver con “un peligro para México”), en donde el doctor Stockmann es considerado como un enemigo del pueblo, al cuestionar la representatividad popular del alcalde que es su hermano, sobre la no clausura del balneario que está contaminado pero que es la más importante fuente de riqueza del pueblo. La creencia de que la voluntad del representante es la voluntad del representado es tan intensa que el alcalde no duda en manipular la voluntad popular, haciéndole creer al pueblo que quien quiere su bien es un enemigo suyo.

Por su parte, la representación judicial es también una especie de representación teatral. El abogado representa al actor o al demandado como el actor representa al personaje. El abogado como el actor deben “actuar” de tal manera que el juez o el auditorio sientan que el actor (o el demandado) están ahí, aunque sepan que no lo están. En esto consiste la creatividad, estimado Körner, según Shakespeare: hacer sentir al auditorio que algo existe, aunque sepamos que no existe.

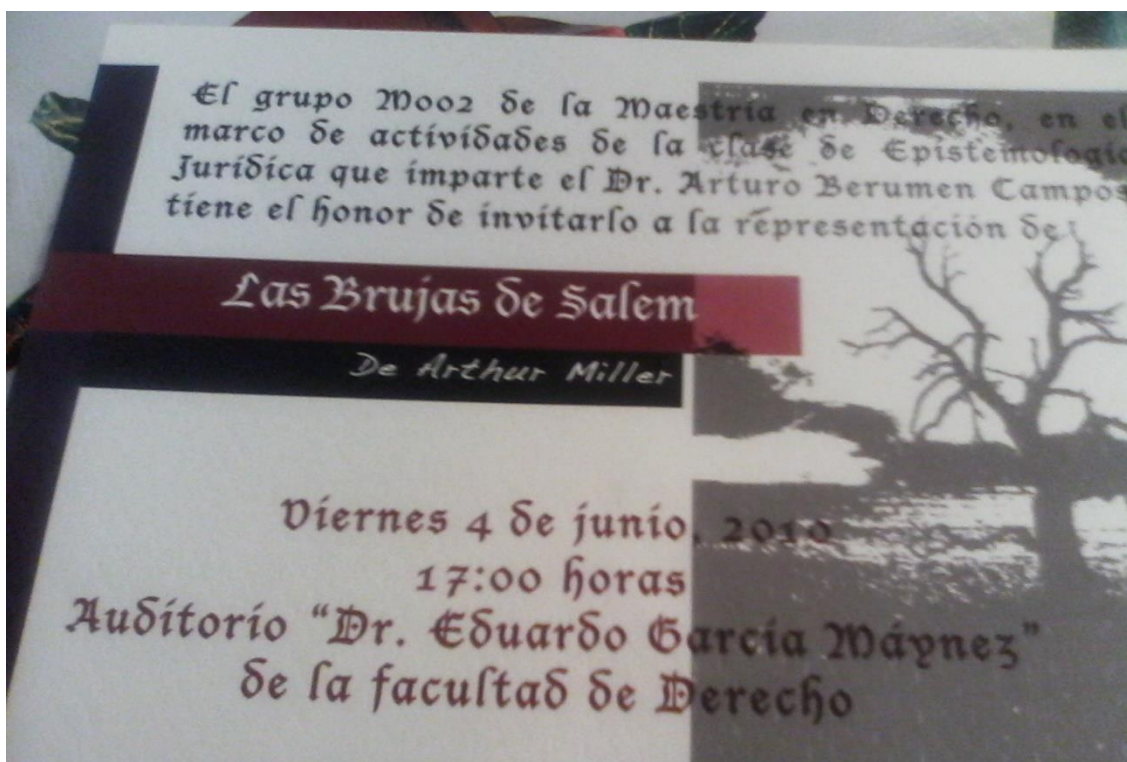
⁴⁹³ Rousseau, Jean Jaques, *El contrato social*, trad. Enrique Azcoaga, Sarpe, Madrid, 1983, pp. 69, 70.

Podemos pensar en el personaje Abigail Williams de la obra “*Las brujas de Salem*” de Arthur Miller, cuando nos hace sentir, al auditorio y a los jueces, la presencia del príncipe de las tinieblas en forma de un pájaro amarillo, parado arriba de las vigas del juzgado. Todo depende de la creatividad de la actriz que representa el papel y del ambiente creado por las muchachas “poseídas” con sus coros y sus coreografías. No basta tener la razón, como la tiene Proctor, sino que hace falta saber representar para conmover a los jueces y al auditorio.

¿No cree usted, estimadísimo señor, que poner a actuar a los abogados podría ayudarlos a potenciar sus capacidades representativas y fortalecer, en sí mismos, el proceso de creación o de recreación jurídica? O, en otras palabras, parafraseando a Diderot, ¿que la creación artística resuene y haga vibrar las cuerdas de la recreación jurídica?⁴⁹⁴

Le envié saludos cordiales

Kallias



⁴⁹⁴ De Fontenay, Elizabeth, *Diderot o el materialismo encantado*, trad. Angelina Martín del Campo, FCE, México, 1988, pp. 279, 280.



Elenco de la Orestia de Esquilo
Maestría Universidad Villa Rica Veracruz

Carta III

Querida Kallias:

¿Cómo has podido, cómo te has atrevido a comparar a la representación jurídica con la representación teatral? El derecho es algo serio y algo real, en cambio, el teatro es frívolo y ficticio.

El hecho de que exista una vaga analogía y un origen común entre la persona jurídica y la persona teatral, no te autoriza a considerarlas iguales. En primer lugar, la persona jurídica es un ser humano, no un “polichinela” como la persona teatral que es una creación discursiva del poeta. La trama jurídica, en segundo lugar, tiene consecuencias reales y trascendentes, al paso que la trama teatral termina con la representación misma, sin mayores consecuencias en la vida de los participantes, actores o auditorio.

Por otro lado, la representación jurídica no es ficticia, porque hay un acto jurídico que la genera: un mandato en la representación privada, una elección popular en la representación pública o un nombramiento en la representación social.

La representación teatral, en cambio, ¿en qué acto se origina? En la pura convención del auditorio, representación que se disipa en cuanto se disuelve el auditorio.

La institucionalización, Kallias, es la esencia del derecho, como también lo dice Tamayo.⁴⁹⁵ El teatro es el reino de lo efímero. El derecho da estabilidad, el teatro inestabiliza e, incluso, desestabiliza la creencia en el estado de derecho.

Hasta luego, Kallias, espero tu respuesta.

Korner

Carta IV

Estimado Körner:

Me deja perpleja tu anterior carta. Por un lado, me parece que tienes algo de razón en lo referente a la cuestión de la estabilidad. Sin embargo, me parece que el derecho tiene más semejanzas con el teatro de lo que imaginas.

Por ejemplo, dices que el derecho es algo real y el teatro algo ficticio. Pues bien, el derecho también descansa en una ficción. Recuerda lo que dice Kelsen al respecto: la norma hipotética fundamental de un sistema jurídico se resuelve, en definitiva, en una

⁴⁹⁵ Tamayo, *op. cit.* p. 216.

ficción. No en una ficción de Kelsen, sino en una ficción de los juristas.⁴⁹⁶ No es una hipótesis de los abogados, sino una verdadera ficción. Los abogados hacen “como si” el derecho fuera válido, independientemente de que sea justo o democrático. Los abogados, en tanto que abogados, nunca se plantean la validez de una norma más allá de la constitución. Porque suponen, o más bien porque creen que la constitución es válida sin mayor argumentación. Es una creencia, es un mito, es una ficción.

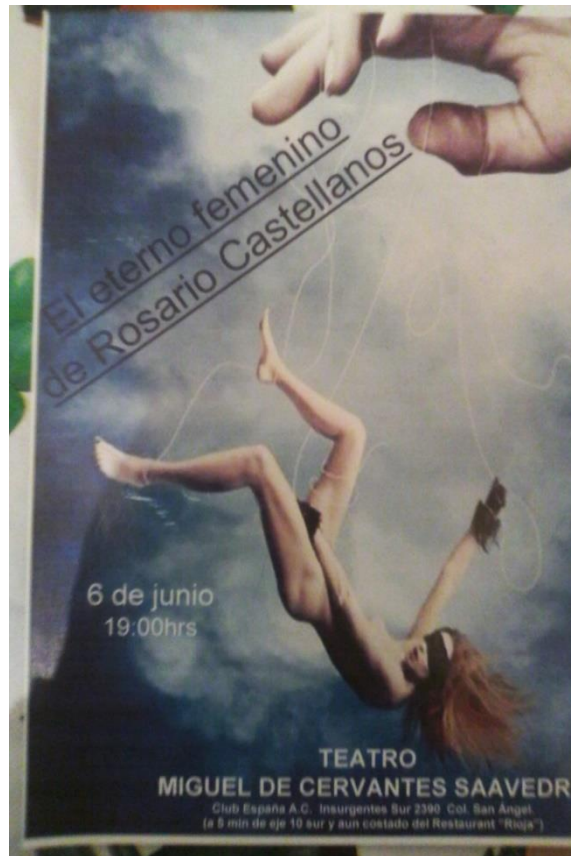
La diferencia con el teatro no es pues, que este sea ficticio y el derecho sea real, sino que los actores, el director, los espectadores, por un lado, saben que se trata de una ficción, mientras que los abogados, los jueces, los funcionarios por otro lado, creen que el derecho es real. Creen que los derechos humanos son reales, aunque ninguna autoridad los respete. Creen realmente que las leyes son obligatorias, aunque no sean producto de una deliberación racional, ni por parte de los legisladores ni mucho menos por parte de la opinión pública. Realmente creen que lo que dicen los jueces es verdad porque lo dicen los jueces.

Mientras los juristas creen, en suma, que el derecho es real aunque no lo sientan como tal. Creen en el derecho, pero no lo sienten. Por el contrario, en el teatro, no se cree en la acción, ni en los personajes, pero se sienten como tales. Tal vez, esta sea una diferencia importante entre el teatro y el derecho: la creatividad. Pensemos, por ejemplo, en la obra “*El eterno femenino*” de Rosario Castellanos. Sabemos que Sor Juana no está ahí, pero sentimos que está ahí por la intensidad de la representación de la actriz al expresar sus poemas con gran emoción. En cambio, en un juicio cualquiera, es muy raro que los participantes sientan lo que dicen a pesar de creer en ello.

Ya me extendí un poco, Körner, después continuó respondiendo tus objeciones anteriores.

Tuya, Kallias

⁴⁹⁶ Correas, Oscar, *Teoría del derecho*, Fontamara, México, 2004, pp. 109 y ss.



Carta V

Querida, querida Kallias:

Tu bien sabes que la “misión natural de este santuario del derecho es formar juristas e investigadores para ejercer el liderazgo científico con justicia, equidad, solidaridad, ética social y sentido propositivo de soluciones a los problemas jurídicos de la sociedad contemporánea, y de impulsar la investigación y promover la cultura de la legalidad, en defensa de las libertades y derechos de las personas por medio del derecho y de la fuerza de la ley, mediante los mecanismos y procedimientos que la norma jurídica vigente establece, porque, precisamente este es uno de sus propósitos fundamentales: formar profesionales que sepan hacer uso de las instituciones y procedimientos previstos por la ley para defensa de las personas en aras de la justicia y del imperio del derecho”.

¿Dime, por favor, a cuál de estos propósitos contribuye alcanzar el teatro o el arte en la enseñanza del derecho que tanto pregonas? ¿A la cultura de la legalidad, a la justicia o al imperio del derecho?

Tu Körner

Carta VI

Mi Körner:

¿Realmente crees en todo eso que dices? Si es así, entonces tu carta me da ocasión de mostrarte una de las funciones más importantes del teatro y del arte en el estudio, en la enseñanza y en la aplicación del derecho: la *Aletheia* o el develamiento de la verdad jurídica.

Por lo que se refiere a la cultura de la legalidad, podría parecer, a primera vista, que es aceptable, para la eficacia de las leyes. Si no estamos dispuestos a obedecer las leyes el orden en la sociedad sería muy precario e inestable. Sin embargo, la cultura de la legalidad, sin la cultura de la argumentación racional, no sería sino un mito jurídico moderno. Es decir, la cultura de la legalidad sin cultura de la argumentación es fortalecer la creencia en la validez del derecho, pero no, necesariamente, fortalecer el estado de derecho mismo.

En otros términos, las leyes no son válidas porque sean leyes, sino porque están creadas y son aplicadas mediante discursos racionales, en el sentido de Habermas. La cultura de la legalidad sólo lleva al fetichismo de la ley o a la justificación ideológica del poder. Si pensamos, por ejemplo, en la obra de teatro de Elena Garro, "*Felipe Ángeles*", nos devela varios de los mecanismos para transformar, retóricamente, la política en derecho: la sinécdoque y la ironía. La primera, cuando los jueces de la corte marcial amplían el concepto de "militar" para que quede comprendido bajo esa jurisdicción el caso de Ángeles y pueda ser condenado a muerte. La segunda, cuando pocos minutos después del fusilamiento, llega el amparo antes de que caiga el telón.

En realidad, el teatro levanta el telón de los "acontecimientos jurídicos", como los entiende Kahn,⁴⁹⁷ es decir, como las estrategias retóricas que utilizan los juristas para hacer aparecer, lo injusto como jurídico, lo ilegal como legal. Un excelente ejemplo de ello, lo constituye la obra de Dario Fo, "*La muerte accidental de un anarquista*" que, aunque representa el medio jurídico italiano, expresa muy exactamente el estado de derecho mexicano. La Procuraduría de justicia disfraza de accidente el asesinato de un anarquista preso, pero un actor loco, disfrazado de Juez devela la verdad para nosotros y para las autoridades representadas en la obra. Existe aquí una triple representación: la que los actores hacen para el auditorio, la de los policías que representan la representación del accidente (meta-representación) para ellos mismo y para el público y la representación de la representación de la representación (meta-meta-

⁴⁹⁷ Kahn, Paul, *El análisis cultural del derecho*, trad. Daniel Bonilla, Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 91 y ss.

representación) del loco ante los policías, ante el público y ante el auditorio. Esta triple representación (sin contar la representación del obispo, del agente secreto, etc.) le da a los equívocos constantes de la trama una intensidad retórica muy cómica, no porque sea muy exagerada sino porque expresa toda la ironía de nuestro estado de derecho que no es sino un múltiple disfraz de un estado de naturaleza.

Adiós, Körner mío, continuaré mi argumentación en la próxima carta.

Tu Kallias



Carta VII

Kallias querida:

Me sorprende y me indigna que digas que la cultura de la legalidad solo es el fetichismo de la ley. Con ello le quitas autoridad al estado de derecho ante los ojos de los hombres. Imagínate que sucedería si nadie respetara la autoridad del derecho, de los legisladores y de los jueces. Si todos actuaran como ese loco anarquista que sólo ridiculiza a las instituciones que, a pesar de todo, nos proporcionan paz y seguridad.

También me extraña que generalices a partir de unos pocos casos, aunque sean muy prototípicos, tales como lo son los que se refieren las obras que has mencionado. Pero en la mayoría de los casos, el estado de derecho se cumple y se respeta. Si no

fuera así, crees tú que alguien creería en el estado de derecho como el estado al que todos aspiramos, aunque todavía nos falte mucho para lograrlo.

Eso es lo malo del teatro y del arte en general. Que a partir de casos muy característicos se pueden inducir generalizaciones del todo inadecuadas e ilegítimas.

¿No lo crees así, estimada Kallias?

Körner

Carta VIII

Körner:

Es posible que tengas razón en lo referente al peligro de generalizar demasiado la situación del estado de derecho a partir del arte en general y del teatro en particular. Pero lo importante no es eso realmente, sino la función esclarecedora que puede tener el arte con respecto del “estado” del estado de derecho. Los juristas podemos aceptar que el estado de derecho deja mucho que desear, pero es muy difícil que aceptemos que es un mito. Y no queremos ver al derecho desde otra perspectiva que no sea la de la validez del estado de derecho.⁴⁹⁸

Nos sucede lo que a los teólogos que no querían mirar por el telescopio de Galileo, pues, según ellos, la existencia de los satélites de Júpiter no tan sólo era imposible, sino también innecesaria. La obra de teatro *La vida de Galileo*, de Bertolt Brecht, nos hace ver que mientras no miremos por el telescopio de la metáfora poética, la validez del estado de derecho será sólo “el sueño dogmático” de una metáfora dormida del que nos da miedo despertar.⁴⁹⁹

No sé si Martha Nussbaum tiene razón en su libro *Justicia poética*, donde sostiene que si los jueces leyeran novelas serían mejores jueces,⁵⁰⁰ pero lo que sí me parece muy probable es que les ayudaría mucho, porque, como dice Rodó, la educación en el sentido de lo bello contribuye a “la formación de un delicado instinto de justicia”.⁵⁰¹

Tal vez si los jueces se pusieran en el lugar de Elizabeth Proctor, en la obra de teatro de *Las brujas de Salem*, cuando miente en el tribunal que está juzgando a su marido,

⁴⁹⁸ *Ibid.* (p. 12).

⁴⁹⁹ Berumen Campos, A. (2013). “Los mitos jurídicos como el sueño de la metáfora”, *Fetichismo y derecho* (pp. 317 y ss.). México: UAM-A.

⁵⁰⁰ Botero Bernal, A. (2012). “¿La lectura literaria forma buenos jueces? Análisis crítico de la obra ‘Justicia poética’”. *Argumentación jurisprudencial* (pp. 216 y ss). México: SCJN.

⁵⁰¹ Rodó, J. E. (1989). *Ariel* (p. 17). México: Porrúa.

pensando que éste no ha confesado su adulterio con Abigail Williams, con lo cual lo hunde a ojos del juez Danforth, tal vez estarían más dispuestos a aplicar el derecho de una manera tópica y no de una manera lógica, con lo cual no perderían de vista el problema social que están juzgando, como sucede con tanta frecuencia en la realidad.

Si tú hubieras ido a ver estas obras, estimado Körner, tal vez hubieras sido más sensible para valorar la calificación de los maestros y no utilizarla para tus maniobras políticas.

Adiós.

Kallias



Carta IX

Kallias:

Hasta ahora me doy cuenta cómo te ha afectado tu afición por el teatro. Te imaginas intrigas y dobles sentidos detrás de las decisiones administrativas más intrascendentes. Justamente para mantener a raya estas especulaciones sin ningún sustento, hay que hacer uso de la lógica más rigurosa no sólo en el derecho, sino en la vida cotidiana. La lógica jurídica podrá ser un poco rígida, pero es la única arma que tenemos contra la arbitrariedad y la inseguridad jurídica. Lo que tú llamas la tópica no es sino la relajación del pensamiento para que pueda ser utilizado por los intereses políticos y económicos de una manera más fácil.

Los argumentos tópicos, que tanto amas, pueden ser rebatidos por argumentos más fuertes, los cuales, a su vez, tienen que ceder ante otros más poderosos. En cambio, los argumentos lógicos son inmarcesibles. Por ello, el derecho debe basarse en la lógica como su ancla salvadora. La retórica puede ser usada como manera de mejorar el estilo, pero no más. En cambio, el arte y el teatro, como expresiones de la arbitrariedad subjetiva deben expulsarse para siempre del santuario del derecho, que es el único camino para alcanzar la paz y la justicia.

Körner

7. Carta X

Körner:

Me da risa y lástima oírte hablar así. Risa, porque acabas de usar una metáfora que tanto odias, “la lógica como ancla salvadora”. Lástima, pues parece que desconoces los procesos jurídicos más elementales. Claro que no puedes ver que el derecho siempre ha sido retórico y siempre ha operado mediante la tópica.⁵⁰² Y no puedes verlo, porque estás viendo el derecho desde dentro, no lo ves desde el punto de vista de la cultura o del arte. Si hubieras visto la obra de Reginald Rose *12 hombres en pugna*, te hubieras dado cuenta de que las actitudes asertóricas o categóricas son las más débiles, aunque aparentan ser las más fuertes. ¿Por qué razón el jurado número ocho, que está contra los otros once por la inocencia del reo, logra convencer a los demás? Por varias estrategias tópicas, me parece. Pero, en especial, porque ha asumido, desde principio a fin, una actitud hipotética, en el sentido de Habermas.⁵⁰³ Es decir, no afirma ni niega, sino sólo supone la inocencia del acusado y, a partir de ahí, analiza todas las pruebas y contrapruebas de las partes, para ver y hacer ver cuáles son más plausibles. Y así, logra no tan sólo cuestionar tópicamente, las pruebas, sino también sacar a la luz los prejuicios de los jurados que servían de criterios pre-interpretativos de las pruebas, las cuales no pudieron sostenerse más, por muy lógicas que parecieran.

Adiós Körner, es una lástima que no podamos seguir platicando de las virtudes que tiene el arte y el teatro para el derecho. Quizá más adelante podamos platicar de cómo el teatro puede hacernos tomar conciencia de la dialogicidad de nuestra conciencia, de cómo nos ayuda a distanciarnos de nuestros papeles sociales, de cómo fortalece el

⁵⁰² Viehweg, Theodor. (1964) *Tópica y jurisprudencia*, (pp. 69, 88, 111, 137.) trad. Luis Díez-Picazo Ponce de León, Taurus, Madrid.

⁵⁰³ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, REI. México, 1993, pp. 179- 180.

trabajo en equipo, de cómo puede ayudar a una mejor práctica de los juicios orales, entre otras. Baste decirte por ahora, que el teatro será necesario mientras el derecho no permita representar todos los papeles sociales, por diferentes que sean, con “*la misma consideración, dignidad y respeto*”.

Hasta la vista.

Kallias



TESTIMONIO ESTUDIANTIL

Roxana Gachuz Miranda

Mi nombre es Roxana Gachuz Miranda, curso el 5to trimestre de Derecho en la UAM-A, y tuve la oportunidad de tomar clase con el profesor Arturo Berumen Campos los primeros tres trimestres de mi carrera. Dentro de las maneras de evaluar el maestro propone como evaluación opcional una obra de teatro.

Yo siempre quise participar en las obras porque considero que es un método muy original para poder tener confianza en ti mismo, así como seguridad al hablar frente a un público grande, lo cual es muy bueno para la licenciatura que estoy cursando.

En general, mucha gente tiene miedo al escenario y puede ser por muchas razones, bien ese miedo puede estar asociado con la angustia que produce el hacer el ridículo en público y comprometer la autoestima, la confianza, etc.

Todas las personas tenemos distintas maneras de ensayar, interpretar y desenvolvernos, así como la manera de memorizar un guión. Ensayar repetidamente el papel es algo que me sirvió mucho en la interpretación de las obras. A mi parecer, los movimientos, e incluso el tono de voz marca el personaje que estamos representando. Pero, ¿quién sabe que es actuar? Pasadas las tres obras que tuve la fortuna de representar, aprendí una serie de herramientas que tienen que ver con una educación corporal, espiritual, emocional y correcta, que está afinada para poder subirme a un escenario. Sé que probablemente hablo de esto como si llevara años haciéndolo y aunque no es así, puedo entender lo que se necesita para poder llegar a interpretar un personaje con ciertas actitudes, tonos, palabras y movimientos que no estás acostumbrada a hacer.

Cuando estás dentro de un personaje te olvidas de tus circunstancias y llegas a respirar como él, pero para ello es vital conocer el cómo, por qué y para qué de cada frase de su texto.

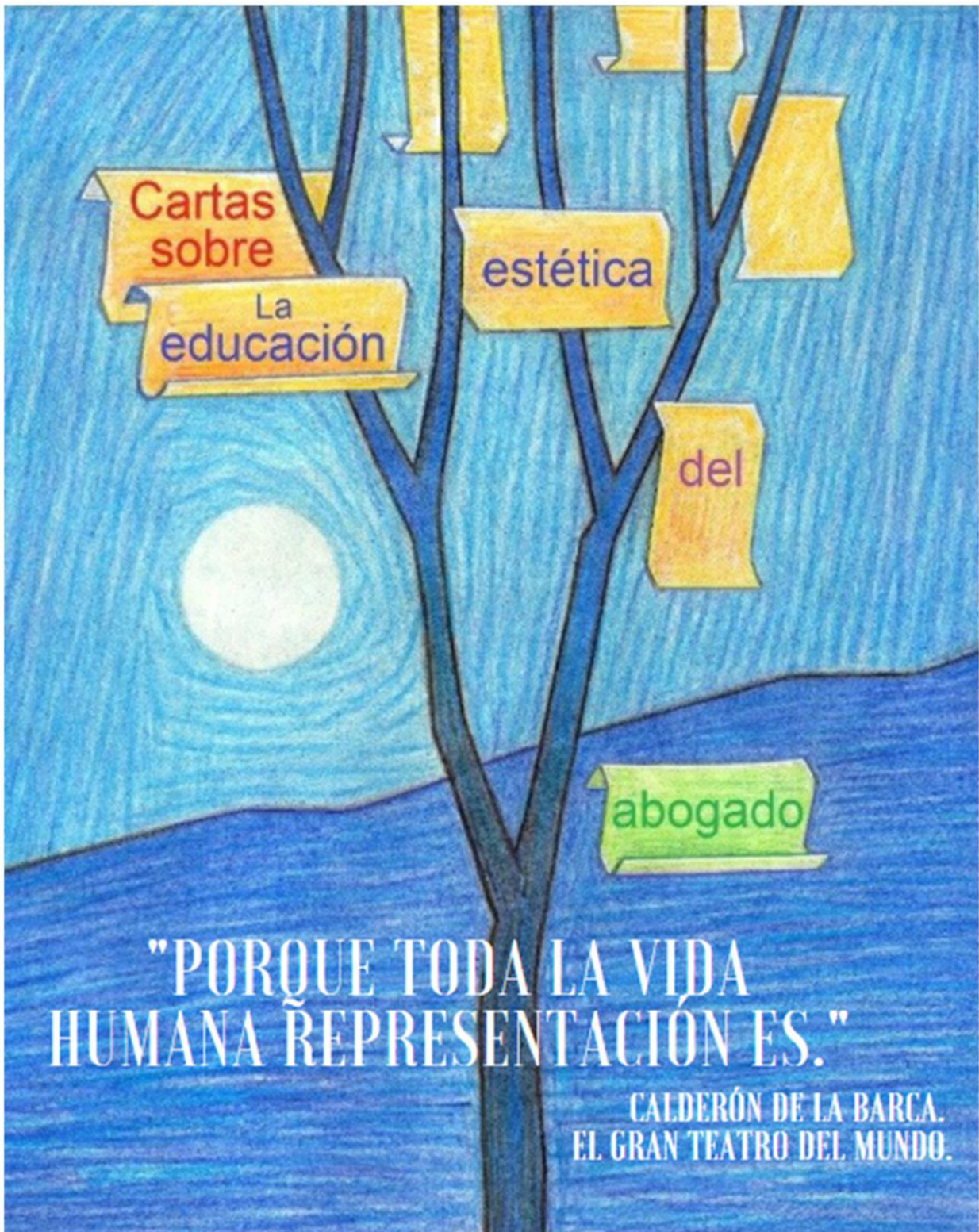
Algo que aprendí en estas obras de teatro fue relacionarme con el otro. En el teatro creo esto es lo más importante. Esta disciplina te da herramientas para relacionarte de una manera especial con la gente, un poco más profunda, un poco más intensa y a veces demasiado clavada, digo esto porque yo estaba aferrada en que las cosas salieran de la mejor manera cuando tuve la oportunidad de dirigir el segundo acto de la obra “El eterno femenino” de Rosario Castellanos.

Lo que más me agrada de poder ser parte de las obras de teatro que he presentado con el profesor Arturo Berumen es que siempre nos motiva para hacer las cosas de la mejor manera. Le fascina el hecho de poder expresarnos y creo que eso es algo que nos va a ayudar a lo largo de nuestra carrera profesional, porque como lo hemos mencionado antes, ser partícipe de esto nos ayuda a relacionarnos con las personas, a dejar el miedo de lado y estar frente a un público que sí, puede juzgarte, hasta burlarse, pero creo que la seguridad es una de las cosas más importantes que podemos sacar de todo esto.

El primer papel que desarrollé fue en el año 2014, e interpreté a Abigail Williams de la obra “Las brujas de Salem” de Arthur Miller. En esta obra no tuve tanta experiencia como en las siguientes, pues fue mi primera actuación frente a mis compañeros de la UAM Azcapotzalco. La siguiente fue en año 2015 e interpreté a la “Ladrona” en la obra “el balcón” de Jean Genet, una obra bastante buena a mi parecer por los personajes y el mensaje que se trasmite. Finalmente, a mediados de 2015 interpreté a “Adelita” en la obra “El eterno femenino”.



Elenco femenino de El balcón de Genet en la UAM-A





MACHISMO DISCURSIVO

“Dadme una máscara para ocultar mi cara: una máscara sobre otra máscara”.

Shakespeare: Romeo y Julieta.

JUEGO DE MÁSCARAS JURÍDICAS

Arturo Berumen Campos

Habermas: ¿Qué opinan, esclarecidos colegas, sobre la tesis central de nuestro tercer conferencista?

Kelsen: ¿Te refieres a la equiparación del derecho con el teatro?

Habermas: Así es, estimado Hans.

Kelsen: Interesante, aunque un poco forzada, ¿no lo crees, Karl?

Marx: ¡Al contrario, es una obviedad crasa! ¿Acaso no crees que el derecho es puro teatro?

Habermas: ¡Calma, amigos! Me parece que la comparación entre el derecho y el teatro ni es tan forzada, ni tan obvia, sino que se trata de una metáfora.

Kelsen: Bueno, tal vez así sí sea aceptable.

Marx: ¿El teatro como metáfora del derecho o el derecho como metáfora del teatro?

Habermas: Siempre tan dialéctico, estimado Marx. Esta paradoja nos puede servir de base para discutir nuestro tema de hoy, ¿no lo creen?

Kelsen: Pero ¿acaso el tema no era la creación de las normas jurídicas?

Habermas: Bueno, este tema nos puede servir como ilustración de nuestras hipótesis. ¿Cómo la ven?

Marx: A mí me da igual, ambas posibilidades pertenecen a la superestructura ideológica.

Kelsen: Muy bien, analicemos el procedimiento legislativo, o sea el procedimiento para la creación de leyes, desde esa perspectiva.

Habermas: Podemos partir del concepto de ley de Rousseau, como la voluntad general.

Kelsen: ¿No se te hace un concepto muy abstracto el de voluntad? ¿Por qué mejor no tomamos como punto de partida el concepto jurídico de ley?

Marx: Ambos me parecen, más que abstractos, conceptos ideológicos.

Kelsen, Habermas: ¿Ya vas a empezar, Marx?

Marx: ¿Qué les pasa?

Kelsen: Creo que es mejor, como punto de partida, el concepto de procedimiento legislativo, en sentido puramente jurídico.

Marx, Habermas: ¿Y tú vas a continuar, Kelsen?

Kelsen: ¿Qué tiene de malo?

Habermas: Para no pelearnos, ¿cómo ven si empezamos considerando al procedimiento legislativo como un procedimiento comunicativo?

Kelsen, Marx: ¿Y tú vas a terminar, Habermas?

Kelsen, Marx, Habermas: Ja ja ja ja ja-ja Jaja ja- ja.

Kelsen: Ya, en serio, ¿cómo empezamos?

Marx: ¿Qué les parece con las relaciones de producción? Jejeje.

Kelsen: ¡Ya Marx, en serio!

Habermas: ¿Qué les parece si tomamos en cuenta, desde un principio, los tres aspectos? el procedimiento legislativo-jurídico, el comunicativo y el ideológico.

Kelsen: ¡Me parece excelente, Habermas!

Marx: ¡Pero no hagas trampas, Habermas, por favor!

Habermas: ¿Yo?

Kelsen: Creo que debo empezar yo, caracterizando al procedimiento legislativo, jurídicamente.

Marx, Habermas: ¡De acuerdo, adelante!

Kelsen: Las normas jurídicas constituyen un sistema porque la constitución o norma fundamental establece, directa o indirectamente, los procedimientos de creación de todas las demás normas del sistema, determinando, positiva o negativamente, su contenido.⁵⁰⁴

Marx: ¡Bravo, Kelsen! Y las relaciones sociales, sobre todo las económicas, ¿dónde las dejas?

Habermas: ¡Momento Marx! ¡Deja que continúe!

Kelsen: Ahorita te respondo, Marx, espérame un momento.

⁵⁰⁴ Berumen Campos, A. (2016). *El búho de Minerva* (p. 127).

Marx: Está bien, sigue.

Kelsen: Los procedimientos legislativos están establecidos en la constitución para la creación de las leyes que son las normas generales del sistema, las cuales, a su vez, establecen los procedimientos jurisdiccionales o administrativos para la creación de las normas particulares, por ejemplo, las sentencias, los contratos y los actos administrativos.

Habermas: ¿Y de cuales procedimientos nos vamos a ocupar hoy, Kelsen?

Kelsen: Ojalá pudiéramos ocuparnos de todos ellos, pues todos tienen la finalidad de crear normas jurídicas, ya sea generales o particulares. Pero no creo que nos alcance el tiempo para ello.

Marx: No olvidemos, ni por un momento, que esos procedimientos legislativos, judiciales y administrativos están determinados o, cuando menos, condicionados por los intereses de clases dominantes y, en última instancia, por las necesidades de acumulación y de centralización del capital.

Kelsen: Eso no deja de ser una opinión subjetiva e incluso clasista de tu parte, Marx.

Marx: ¿Es subjetivo decir que la ley es la voluntad común de la clase dominante y que el estado es la junta de administración de sus intereses comunes?⁵⁰⁵

Kelsen: Los diputados y senadores son representantes de la población en general y no sólo de una clase social. ¿Acaso no existen diputados que representen a los obreros, campesinos, clases medias?

Marx: ¿Y no sabe usted acaso, Kelsen, que la ideología de la clase dominante en una sociedad es la ideología dominante en esa sociedad?⁵⁰⁶ Dominio ideológico que se ejerce en especial sobre los “representantes” populares que hacen las leyes.

Kelsen: Es posible Marx, no lo niego. Pero como explicas que existan leyes que favorecen los intereses obreros, campesinos y clases medias, ¿las leyes son, como dices tú, la voluntad común de la clase capitalista dominante?

Marx: Por la lucha de clases, Kelsen. Podríamos decir que las leyes son el resultado de la lucha de clases en un determinado país en una época determinada.

Kelsen: ¿Entonces la ley ya no es la voluntad común de la clase dominante, sino el resultado de la lucha de clases?

⁵⁰⁵ Marx-Engels (1979). “Manifiesto del partido comunista”, en *OEME* (pp. 35,36), I, Moscú: Progreso.

⁵⁰⁶ Marx, (1974). *La ideología alemana*, México, Cultura popular, pp. 51, 52.

Marx: La mayoría de las veces el resultado de la lucha de clases es el predominio legal de la clase capitalista; en otras ocasiones el resultado es una transacción y, no excluyo que en pocas ocasiones la ley puede ser un triunfo obtenido por la clase dominada, como la legislación obrera, por ejemplo.

Kelsen. Pero dicha correlación de clases no se refleja, exactamente, en la correlación de los partidos en el poder legislativo.

Habermas: Es ahí donde entra en juego el mito de la representación política-jurídica como representación teatral.

Kelsen: ¿Dónde andabas Habermas?

Marx: Creíamos que ya te habías ido, Jürgen.

Habermas: No me dejaban hablar. Pero no importa, pues fue un dúo muy interesante.

Kelsen: Explícanos lo de la representación que nos señalabas.

Habermas: En realidad se trata de una doble representación. Se representa a los ciudadanos, pero también se meta-representa a los burgueses.⁵⁰⁷

Marx: Ya empezaste con tus términos, Habermas, por favor...

Kelsen: Espérate Marx, esto suena interesante.

Habermas: Sí, podemos distinguir un teatro dentro del teatro, cuando menos en algunos poderes legislativos.

Marx: Me recuerda una frase de Shakespeare: el actor se pone una máscara sobre otra máscara.⁵⁰⁸

Habermas: ¡Eso es!

Kelsen: En ese caso, serían tres máscaras: la del individuo, la del ciudadano y la del obrero o del burgués.

Habermas: Digamos que el representante popular se pone la máscara del obrero arriba de la máscara del burgués.

Kelsen: O sea, la máscara más profunda es la del burgués, encima la del ciudadano o del obrero. ¿No es mejor así?

⁵⁰⁷ Berumen Campos, Arturo, (2016). *El búho de Minerva*, (p. 28): “El metalenguaje es un lenguaje que habla o que se refiere a otro lenguaje. Y el lenguaje objeto es el lenguaje del cual se habla o el lenguaje que es el referente de otro lenguaje.”

⁵⁰⁸ Shakespeare (1998). *Romeo y Julieta* (p. 85), trad. de María Enriqueta González Padilla. México: UNAM.

Marx: O dicho sin metáfora: los diputados (y senadores) representan en realidad a la burguesía (primera máscara) y simulan representar a la ciudadanía o a los proletarios (segunda y tercera máscaras).

Kelsen: Creo que la metáfora de la máscara teatral explica con claridad la aparente disparidad entre representantes y representados, ¿pero, que significa todo esto sin metáforas?

Habermas: A eso iba, querido Kelsen. Pero antes quisiera enfatizar la importancia de la metáfora de las máscaras para que se constituya el mito de la representación jurídica en general, y de la representación popular, en particular.

Marx: ¿Mito o ideología?⁵⁰⁹

Kelsen: ¿Mito o ficción?⁵¹⁰

Habermas: No lo sé, en realidad. Pero lo que me parece importante es señalar que, en el mito, la máscara se hace rostro. El representante se empieza a creer que él es, realmente, el representado, ya sea el pueblo o la clase dominada o la clase dominante.

Marx: Y el representado cree que el verdadero legislador es el representante y no él, como pueblo soberano.

Kelsen: Sin embargo, si se lograra instrumentalizar el mandato imperativo, esa ficción no podría realizarse tan fácilmente.

Marx: Yo también pensaba eso, estimado Kelsen, en la época de la comuna de París,⁵¹¹ pero los resultados del “socialismo realmente existente” han introducido una gran cantidad de dudas al respecto.

Habermas: Si bien es cierto que el mandato imperativo es insuficiente para impedir el mito de la representación popular, sí me parece necesario, aunque con otras condiciones comunicativas, para evitar su abuso o su inoperancia.

Kelsen: ¿Condiciones comunicativas? ¿A qué te refieres estimado Habermas?

Habermas: Sobre todo a una: a la formación y a la ilustración de la opinión pública.

⁵⁰⁹ Marx define a la ideología como “la inversión de la realidad en la conciencia”, ver Marx, K. (1974). *La ideología alemana* (p. 26), trad. de Wenceslao Roces. México: Cultura Popular.

⁵¹⁰ Según Correas, Kelsen considera que la Norma hipotética fundamental termina siendo una ficción, no de Kelsen, sino de los juristas, ver Correas Vázquez, O. (1989). *El otro Kelsen* (p. 13). México: UNAM

⁵¹¹ Marx, K. (1977). “La guerra civil en Francia”, *Obras escogidas de Marx y Engels I* (p. 500). Moscú: Progreso: “La Comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los distintos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en cada momento”.

Marx: Pero la opinión pública, bien lo sabes Habermas, la crea la clase dominante y la acepta toda la sociedad.

Habermas: No toda, estimado Marx. Podemos decir que la opinión pública oficial es la opinión pública dominante. Pero también podemos distinguir la opinión pública crítica y la opinión pública de los expertos.⁵¹²

Marx: En cuanto a la opinión pública crítica, me parece marginal, y sin la “crítica de las armas” nunca será eficaz. En cuanto a la de los expertos siempre ha estado subordinada a la opinión pública dominante. ¿No lo creen así?

Habermas: Un poco más despacio, impulsivo Marx. La opinión pública crítica marginal se puede transformar en una opinión pública generalizada ilustrada, por medio de la opinión de los expertos que puedan ser ganados para la crítica, en el proceso mismo de la deliberación pública.

Marx: Me suena tan utópico como el socialismo que yo tuve que combatir en mi juventud.⁵¹³

Habermas: Y a mí me parece que la democracia deliberativa es análoga a tu socialismo, que encontraba su cientificidad en la existencia de sus presupuestos en la sociedad existente. Del mismo modo, los presupuestos de la democracia deliberativa se encuentran ya, en potencia, en la sociedad posmoderna, aunque no estén realizados todavía en acto.⁵¹⁴ Lo cual constituye, precisamente, nuestra tarea actual.

Kelsen: ¿Y el proceso legislativo que era el objeto de nuestro estudio, dónde queda en este proceso deliberativo de la opinión pública?

Habermas: Desde el punto de vista de la formación de la opinión pública, los procesos jurídicos en general y los procedimientos legislativos en particular, no son más que un momento del proceso del desarrollo y de la ilustración de la opinión pública.

Kelsen: ¿Cómo es eso Habermas? Explícanos un poco más, por favor.

Habermas: Como yo me lo imagino y como creo que sucede en algunos países (nórdicos), podemos distinguir tres partes del proceso deliberativo-legislativo de la

⁵¹² Habermas (2008). “¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica? Investigación empírica y teoría normativa”, *Ay, Europa!* (pp. 158 y ss.), trad. de José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Francisco Javier Gil Martín. Madrid: Trotta.

⁵¹³ Engels (s/f). “Del socialismo utópico al socialismo científico”, en *Obras escogidas de Marx y Engels I* (p. 75).

⁵¹⁴ Podría decirse de la democracia deliberativa lo que Hegel decía de la filosofía moderna: “No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación”. Hegel (1985). *Fenomenología del Espíritu* (p. 12).

formación de la opinión pública: la etapa pre-legislativa, la etapa legislativa propiamente dicha y la etapa post-legislativa.

Kelsen, Marx: ¡Tooiiinnnggg!

Habermas: Sí, es muy sencillo. Toda ley, o al menos toda ley importante, o los elementos centrales de toda ley importante, debe ir precedida de un intenso, plural, transversal y nutrido debate racional en los medios de comunicación, en las universidades, en los grupos sociales intermedios que ilustren o autoilustren a la sociedad y a los legisladores sobre las normas a debate.

Kelsen: ¿Algo así como una consulta popular?

Habermas: Podría ser una posibilidad, aunque pudiera haber otras. En la segunda parte, en el proceso legislativo propiamente dicho, debe continuar este proceso deliberativo de la formación de la voluntad pública. Los diputados, al debatir ampliamente en sus cámaras y ante los medios de comunicación, educan y son educados en esa autoilustración de la opinión pública, al precisar, formalizar y decantar este proceso.

Marx: ¡Momento Habermas! Parece que olvidas el doble o triple enmascaramiento teatral de los diputados y senadores a que hacías referencia hace un rato. Los diputados con máscara de ciudadanos pueden aparentar esta autoilustración, pero estarán actuando en su papel subrepticio de representantes burgueses enmascarados.

Habermas: Precisamente Marx, en este proceso se podrán desenmascarar, públicamente, estos dobles actores de los procesos políticos.⁵¹⁵ En la tercera etapa, que podría ser un referéndum, un plebiscito, una consulta pública o la revisión de la ejecución misma de la ley, se pondría a prueba la verdadera voluntad de los participantes.

Kelsen: A mí me parece utópica toda esta propuesta, aunque no deo de reconocer que suena muy interesante. Me recuerda a Platón, en sentido negativo: al rey filósofo.

Habermas: Sólo que extendido a la comunidad política, intersubjetivamente concebida.⁵¹⁶

Kelsen: También puede ser peligrosa esta pretensión absoluta de racionalidad, por muy comunicativa que se le pretenda.

⁵¹⁵ Elster, Jon (2000). *La democracia deliberativa* (pp. 146 y ss.), trad. de José María Lebrón. Barcelona: Gedisa.

⁵¹⁶ La intersubjetividad es el mundo compartido por los participantes en la comunicación. Ver Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* (pp. 119 y ss.), trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.

Habermas: ¿Por qué peligrosa?

Kelsen: Porque la racionalidad absoluta puede ser la última máscara de la jurisprudencia, como dice Bentham, y la opinión pública la obra maestra del teatro político.⁵¹⁷

Habermas: Según tengo entendido, para ti Kelsen, la justicia consiste en la libertad académica puesto que tú eres o fuiste académico. ¿Por qué, lo que tu consideras lo más valioso de tu mundo, no puede intentarse para todos los mundos, sobre todo el mundo político?

Kelsen: No lo sé, tal vez sí, mi único temor es la posibilidad de la manipulación política y que se llegue a creer que es la conquista definitiva de la democracia.

Habermas: Es la misma objeción que Sócrates le hizo a Protágoras. ¿Recuerdas que contestó éste?

Kelsen: Sí, ya sabía que dirías eso.

Habermas: Los dioses repartieron a los hombres las distintas virtudes para que cumplieran distintas funciones en la *polis*. Pero les dieron una virtud común a todos los hombres: la virtud de gobernar. Es decir, diríamos ahora, la virtud de participar en la deliberación de la opinión pública.⁵¹⁸

Kelsen: Pero Protágoras no conoció la frustrante experiencia del marxismo soviético o maoísta.

Marx: ¿Qué te pasa Kelsen? Tampoco conoció la democracia liberal o capitalista, dentro de la cual no se cantan mal las rancheras.

Kelsen: Sí, tienes razón, también lo hubiera decepcionado.

Marx: Con todo y lo importante que sea el tema que discuten, la utopía democrática, el verdadero obstáculo se halla en que los diputados capitalistas aparentan no serlo y se enmascaran de representantes ciudadanos, con la ideología del pequeño burgués que lo único que quiere es dejar de serlo.

Habermas: Pero ya te había dicho Marx que...

⁵¹⁷ Bentham, citado por Marí, Enrique (1987). "La teoría de las ficciones en Jeremy Bentham", *Derecho y psicoanálisis* (p. 44). Buenos Aires: Hachette.

⁵¹⁸ Platón (1979). *Protágoras* (pp. 114). México: Porrúa.

Marx: Sí, pero no me has convencido de cómo se podrían desenmascarar dichos “tartufos” impostores.⁵¹⁹ Mientras ustedes discutían me encontré una joyita de democracia deliberativa, en ese país del que hablábamos antes.

Kelsen: ¿El país lindo y querido? ¿El país como el cual no hay dos?

Marx: ¡Exacto!

Kelsen: ¿Qué conseguiste?

Marx: Bueno casi nada: el diario de los debates para la aprobación de la Ley de Consulta Pública, ¿Qué les parece?

Kelsen: ¡Excelente!

Habermas: Muy bien Marx, podemos analizarlo para ver en qué medida contribuye a la constitución de la democracia deliberativa.

Marx: O en qué medida se comprueba mi tesis de que la democracia es la dictadura de la burguesía.

Kelsen: O en qué medida se trata de una representación jurídica o de una representación teatral.

Habermas: Pero, qué les parece que, si para verificar en qué medida la representación teatral desmitifica a la representación política y jurídica, asumimos las máscaras de los diputados al representarlos.

Marx: Pero entonces ya sería una máscara más: la nuestra.

Kelsen: La que, según nuestro ponente, sería la máscara que devela al ocultarse. La verdadera “*Aletheia*”.⁵²⁰

Habermas: Muy bien, estudiemos nuestros papeles, y en unos minutos comenzamos. Primera llamada, primera.

Habermas, disfrazado del diputado José Luis Valle Magaña: “En la reforma al artículo 55 constitucional en materia de consulta popular, se estableció que el 33 por ciento de los integrantes de algunas de las Cámaras del Congreso de la Unión podría solicitar someter a consulta cualquier tema de trascendencia nacional. Esto es claramente la regulación de un derecho de minoría en un Estado donde existe un

⁵¹⁹ Tartufo es el prototipo del hipócrita que pasa por piadoso, pero es un libertino. Ver Moliere (1981). *Tartufo* (pp. 19 y ss.), trad. de Carlos R. de Dampierre. Madrid: Alianza.

⁵²⁰ Gadamer, H. G. (2000). *Verdad y método* (pp. 53, 351), I.

problema de legitimidad de los representantes de los ciudadanos y corresponde a un contrapeso para las mayorías aplastantes.

Sin embargo, en la reglamentación de la materia las mayorías referidas han frenado el alcance de la norma constitucional estableciendo el absurdo de que la solicitud de la minoría quede sujeta a la calificación mayoritaria. Es un verdadero despropósito que abunda la crisis de representatividad existente [...] Derivado de lo anterior, someto a consideración de la asamblea la siguiente reserva al artículo 5 de la minuta con proyecto de decreto por el que se expide la Ley Federal de Consulta Popular”.⁵²¹

Kelsen, con la máscara del Presidente Diputado José González Morfín: “Gracias Diputado. Consulte la Secretaría a la asamblea, en votación económica, si se admite a discusión la propuesta del diputado Valle Magaña”.

Marx, con la máscara de la Secretaría Diputada Magdalena del Socorro Núñez Monreal: “En votación económica se pregunta a la asamblea si se admite a discusión. Las diputadas y los diputados que estén por la afirmativa sírvanse manifestarlo. Las diputadas y los diputados que estén por la negativa sírvanse manifestarlo. Señor Presidente, la mayoría por la negativa”.

Kelsen, con la máscara del Presidente: “En consecuencia se desecha”.⁵²²

Habermas, quitándose la máscara del diputado Valle Magaña: ¡Ni siquiera la admitieron a discusión! ¡Y sobre todo tratándose de los derechos de la minoría!

Marx, quitándose la máscara de la Secretaria diputada: ¿Es ésta tu democracia deliberativa, Habermas? Ja- ja- ja.

Habermas: No Marx, esto demuestra, negativamente, la validez de mi teoría, si no hay democracia deliberativa, la representatividad política será puro teatro.

Kelsen: No te desesperes Habermas. Deja que pruebe Marx.

Marx, poniéndose la máscara de la diputada Ma. Fernanda Romero Lozano: “El artículo 12 de la minuta que hoy se discute pretende ir más allá de lo consagrado en la constitución, al establecer que los ciudadanos podrán respaldar más de una consulta popular, pero no procederá el trámite de las consultas que sean respaldadas por los mismos ciudadanos cuando éstos rebasen el 20 por ciento de las firmas de apoyo. En este caso sólo procederá la primera solicitud [...]. Los ciudadanos tienen derecho a que su voz sea escuchada por igual en todos los temas que consideren relevantes, por lo

⁵²¹ Cámara de Diputados, *Gaceta parlamentaria*, 6 de marzo de 2014, pp. 29, 30.

⁵²² *Ibid.*, p. 30.

que nos manifestamos en contra de las limitantes expuestas a aquellos que quieran participar en más de un tema”.⁵²³

Habermas, con la máscara del Presidente diputado Marcelo de Jesús Torres Cofiño: “Gracias Diputada. Consulte la Secretaría a la asamblea si se admite a discusión la modificación propuesta por la diputada María Fernanda Romero Lozano”.

Kelsen, con la máscara del Secretario diputado Fernando Bribiesca Sahagún: “En votación económica se pregunta a la asamblea si se admite a discusión. Las diputadas y los diputados que estén por la afirmativa sírvanse manifestarlo. Las diputadas y los diputados que estén por la negativa sírvanse manifestarlo. Señor presidente, mayoría por la negativa”.

Habermas, quitándose la máscara del Presidente diputado: “En consecuencia se desecha...”⁵²⁴ Esta no es ni siquiera democracia representativa, menos va a ser democracia deliberativa.

Marx: ¿Qué esperabas; Habermas? ¿El paraíso de la opinión pública deliberativa?

Kelsen: Mira Marx, cuando menos estamos confirmando que la misma democracia representativa es un mito, una farsa teatral, si no va acompañada de una mínima deliberación.

Marx: Te toca Kelsen, hacer el papel de la víctima propiciatoria democrática.

Kelsen, con la máscara del diputado José Francisco Coronado Rodríguez: “En otras latitudes, la consulta popular constituye una primordial herramienta para la democracia participativa, ya que mediante este instrumento la ciudadanía aprueba o desaprueba una acción implementada o por implementar por parte de la autoridad. Al menos en teoría, la consulta tiene la capacidad de resolver diferencias entre élites políticas... cobra particular relevancia en un sistema legislativo como el mexicano, que se ha caracterizado, o bien por su parálisis o por trabajar con mayorías mecánicas que legislan sin discusión verdadera... el artículo 64 que abre la posibilidad para que las autoridades encargadas de ejecutar lo dispuesto en la consulta popular puedan aplazar su aplicación por tres años... Cuando el resultado de la consulta sea vinculatorio, las autoridades deberán implementarlo en un plazo no mayor de 6 meses”.⁵²⁵

⁵²³ *Ibid.*, p. 40.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 43.

Marx, con la máscara del Presidente diputado José González Morfín: “Gracias diputado. Consulte la Secretaría a la asamblea, en votación económica, si se admite a discusión la propuesta del diputado Coronado”.

Habermas, con la máscara de la Secretaria diputada Magdalena del Socorro Núñez Monreal: “En votación económica se consulta a la asamblea si se admite a discusión. Las diputadas y diputados que estén por la afirmativa sírvanse manifestarlo. Las diputadas y los diputados que estén por la negativa sírvanse manifestarlo. Mayoría por la negativa, señor presidente”.

Marx, con la máscara: “En consecuencia se desecha”.⁵²⁶

Marx, Kelsen, Habermas, arrojando las máscaras: ¡Fuera máscaras, fuera máscaras, fuera máscaras!

Marx: ¡Que patética democracia mexicana! A ninguno le respondieron, ni siquiera lo admitieron a discusión. Magnífica demostración de que las mayorías mecánicas no son democráticas, sino antidemocráticas, como lo sostiene Habermas.

Kelsen: ¿Y realmente creen que este “formalismo” tan execrable le da validez a las leyes como leyes?

Habermas: ¡Pero el formalista eres tú, Kelsen!

Kelsen: ¡Ah sí!, ¿verdad?

Marx: Yo creo, queridos camaradas, que hay que distinguir entre formalismo y fetichismo.

Kelsen: ¡Efectivamente! El formalismo le da validez a las normas, pero es la deliberación, como dice Habermas, la que le da validez al formalismo.

Marx: No debemos olvidar que debajo de todo este vodevil legislativo subyace toda la miseria y la explotación de un país capitalista subdesarrollado.

Habermas: Creo, estimados colegas, que ha sido triple la lección que hemos aprendido hoy: a) que sin democracia deliberativa no es posible ni la democracia participativa ni la democracia representativa; b) que el estado de derecho es un mito si está basado en un discurso monológico, y c) que el teatro nos ha develado el mito jurídico de la representación y que es el discurso dialógico el que puede restaurar el estado de derecho.

Kelsen: Yo, como Sócrates, “sólo sé que no sé nada”.

⁵²⁶ Idem.

EL TEATRO Y EL DERECHO

Liliana Flores
Vargas

Al querer estudiar derecho tuve una enorme tristeza al saber que dejaría a un lado mi pasión: **actuar**. A veces nos motivan muchas circunstancias para hacer algo, pero hay otras veces que nos decepcionan. El teatro, desde que yo era pequeña, ha sido una magia que me acompaña; todavía recuerdo ese primer día en que me planté en un escenario, me fascinó. Todo comenzó cuando yo tenía unos 4 años, y ya anhelaba estar en el teatro.

Mi pasión continuó hasta la primaria en donde tuve la oportunidad de tener clases de teatro. Siempre me di cuenta de esa naturalidad que tenía de hacerlo, de esa facilidad que me distinguió. Recuerdo algunas acciones que en realidad no sabía que tenían que ser importantes. Cuando mi profesor Edgar nos gritaba con gran desesperación: “estás dando chicharrón”, que era una forma de advertir que estábamos dando la espalda, y con eso tuve muy presente que debemos ser muy cuidadosos a la hora de hacer teatro.

En la secundaria, al tener un poco más de conciencia, noté el gran amor que tenía a la hora de estar arriba de un escenario. Recuerdo que dirigí la obra *Cada uno en su lugar* de la autora Alicia María Uzcanga Lavalle, como tarea para mi profesor de español Guillermo Santa. Me encantaba esa obra ya que fue divertidísimo dirigirla. Mis directores actuales de teatro a los que les agradezco mucho mi crecimiento actoral, Gabriela Ortiz y Carlos Flores siempre nos repiten antes de cada función: “diviértanse”, y a mi parecer es algo muy importante, pues al divertirse van surgiendo las escenas con mejor ritmo y se te olvida el miedo de estar frente a tanta gente desconocida.


En la Preparatoria entré a un taller de teatro en donde aprendí muchísimo sobre este arte. Cada día que iba me recordaba que hacerlo no era por inercia sino por pasión, responsabilidad y, sobre todo, por amor. La preparatoria, en el ámbito del teatro, me ayudó a crecer como actriz; hice muchísimas obras, las cuales la mayoría eran de nuestra autoría, por mencionar algunas: *Cuando la ciudad tuvo sed*, en donde actué como la “Tostada”, narra algunas situaciones en donde la gente se queda sin agua y el problema que enfrenta la sociedad sobre su escasez; “Historias subterráneas”, obra con la que ganamos el primer lugar a nivel nacional del XX Festival de Teatro Universitario UNAM, narra distintas historias que suceden en el metro; “Son como son”, la obra que tiene mucho éxito y seguimos presentando, trata de seis jóvenes que se quejan sobre su entorno y la vida que llevan. Por estas circunstancias me espanté tanto al saber al entrar a la Universidad dejaría esta pasión.


El primer día de clases en la UAM Azcapotzalco como estudiante de Derecho, tuve un problema en mi horario y no entré a la clase de la última hora con el profesor Arturo Berumen Campos. Gran error, pues fue hasta la segunda clase que supe quién era y cuáles eran sus gustos. Desde esta segunda clase me di cuenta de que al profesor le encanta el teatro tanto como a mí. Ese día fue un sueño hecho realidad, cuando mencionó que podía evaluarnos con una puesta en escena, y me alegró muchísimo al ver la emoción de mis compañeros por hacer una obra de teatro. Así fue como el teatro me acompañó hasta la universidad.


A veces, algunos comentarios negativos de algunos compañeros al saber que nos evaluarían con una obra de teatro me hizo reflexionar sobre el porqué evaluarnos con ello, y descubrí que esa necesidad de actuar la llevamos siempre, y aún más al querer ser abogados, pues eres un actor a la hora de enfrentar un juicio, además de que esto es una actividad para perder el miedo ante la sociedad y más ahora que serán orales los juicios. También desde aquí tuve una hipótesis de que el abogado está tan ligado con la actuación que hasta tiene su vestuario, los hombres tienen que ponerse un traje elegante que hará que reconozcan su personalidad; la mujer, en su caso, un vestido elegante hace que reconozcan su personalidad, de igual forma. La forma de vestirse de un abogado es como el vestido que ocupan los actores en las obras de teatro.


Leí la revista del profesor Arturo Berumen, Aletheia número 10, la cual contiene cartas de dos autores dialogando sobre el tema del teatro y el derecho y me encantaron los argumentos que daban ambos personajes. Recomiendo que la lean si piensan que el teatro no tiene nada que ver con el derecho.

En mi primer trimestre presentamos la obra “Felipe Ángeles” de la autora Elena Garro. La obra entusiasmó a todos mis compañeros y creo que algunos nunca en su vida habían estado en un escenario, fue una puesta en escena muy buena. Me sorprendió la habilidad de cada compañero al desempeñar sus papeles. En mi segundo trimestre, volví a tomar clases con el profesor Berumen, esa vez presentamos la obra “Amor del bueno” de José Agustín, una obra realmente cómica. Después de conocer al profesor Berumen, me di cuenta de que hay maestros que aún se interesan por el arte y hacen que tus pasiones no se pierdan, al contrario, las engrandecen. Ahora puedo decir que amo Teatro y Derecho.




 Casa abierta al tiempo
 "Por qué temerle a la muerte,
 si no le temo a la vida"
Felipe Ángeles
 de Elena Garro
 21 de Julio
 11:30hrs.
 Auditorio Incaali Ixcahuicopa,
 UAM Azcapotzalco


Universidad
 Autónoma
 Metropolitana 
 Casa abierta al tiempo Azcapotzalco


AMOR DEL BUENO

 De José Agustín
 OBRA DE TEATRO



PROFESOR: ARTURO BERMEN
 DIRECCIÓN: LILIANA VARGAS
 INTRODUCCIÓN AL DERECHO

An abstract graphic design featuring overlapping shapes. A large orange shape is at the top, with blue shapes on either side. Below this is a purple shape with a yellow shape inside it. The yellow shape has a jagged, star-like bottom edge. The entire composition is set against a white background.

**"El diálogo permite poner de
manifiesto el movimiento
mismo del pensar."**

(CHARLES KAHN)



**ALMA BELLA Y PERSONA
ABSTRACTA**

**“Este espíritu experimenta que su supremo derecho es el supremo
desafuero, que su victoria es su propio declinar”.**

Hegel: Fenomenología

DIÁLOGO ENTRE EL ALMA BELLA Y LA PERSONA ABSTRACTA⁵²⁷

Arturo Berumen Campos

Alma Bella: ¡Eres un traidor!

Persona Abstracta: ¡Y tú eres un intransigente!

Alma Bella: Soy congruente, es lo que pasa. En cambio, tú, al principio del movimiento eras liberal, ahora eres una persona enajenada al poder.

Persona Abstracta: Lo que llamas congruencia no es más que pura arbitrariedad.

Alma Bella: ¿Arbitrariedad? ¿Arbitrariedad? ¿Le llamas arbitrariedad a la solidaridad con los oprimidos?

Persona Abstracta: No, no a la solidaridad, sino a tu tendencia a imponerla por la fuerza.

Alma Bella: ¡No exageres! ¿Cómo por la fuerza?

Persona Abstracta: Bueno, sin consenso.

Alma Bella: Es que las personas enajenadas como tú no entienden otro lenguaje.

Persona Abstracta: Perdóname, lo que tú llamas enajenación no es más que la libertad vista por la arbitrariedad de tu alma bella.

Alma Bella: Sí claro, la libertad para hacer la voluntad del poder y de la riqueza.

Persona Abstracta: ¡No, la libertad como condición del reconocimiento recíproco!

Alma Bella: ¡No me hagas reír! No puede haber reconocimiento recíproco en medio de la desigualdad y de la opresión.

Persona Abstracta: Precisamente, el reconocimiento recíproco es la mejor manera de acabar con la desigualdad y la opresión que tanto te preocupa, alma bella.

Alma Bella: Al contrario, la igualdad es la condición *sine qua non* del reconocimiento recíproco. Sin la igualdad, la libertad no es sino la enajenación de la persona abstracta, como tú, querida persona abstracta.

⁵²⁷ Figuras hegelianas de la conciencia redeterminadas hegelianamente

Persona Abstracta: Bien, Alma Bella, dime cómo lograrás la igualdad sin libertad.

Alma Bella: Yo no estoy contra tu libertad, sino contra tu enajenación.

Persona Abstracta: Pero por zarandear “mi” enajenación, golpeas muy duro a mi libertad.

Alma Bella: De igual modo, mi solidaridad sufre cuando pretendes castigar “mi” arbitrariedad.

Persona Abstracta: Es que tú crees que tus sentimientos de solidaridad, tan loables por otra parte, te dan derecho a imponerlos a los demás, aun a costa de su aceptación libre.

Alma Bella: Lo que tú llamas la imposición de mi solidaridad a los demás no es más que el cuestionamiento de tu actitud enajenada al poder y a la riqueza.

Persona Abstracta: ¿No puedes, acaso, destruir “mi” enajenación sin destruir mi libertad?

Alma Bella: ¿Y tú no puedes destruir “mi” arbitrariedad sin destruir mi solidaridad?

Persona Abstracta: ¿Qué te parece si intentamos superar mi enajenación y tu arbitrariedad...?

Alma Bella: ¿...y conservamos mi solidaridad y tu libertad?

Persona Abstracta: Serían un excelente ejemplo de redeterminación hegeliana.

Alma Bella: ¿Pero, cómo le hacemos?

Persona Abstracta: Podemos analizar nuestro movimiento.

Alma Bella: Pero todavía está en marcha, mejor un movimiento del pasado, para tener un poco más de perspectiva.

Persona Abstracta: Me parece bien. ¿Qué tal el mismo Movimiento del 68? El movimiento madre de todas las derrotas.

Alma Bella: ¿Derrotas? ¡Dijimos qué con perspectiva, por favor!

Persona Abstracta: ¿A qué te refieres?

Alma Bella: A que sin el Movimiento del 68 no existiría en nuestro país, la democracia, aunque...

Persona Abstracta: Democracia fallida, querrás decir. ¿No te parece un sacrificio demasiado grande para una conquista política tan pequeña? ¡El Movimiento del 68 fue una “derrota pírrica”!

Alma Bella: ¡El “68” no tiene la culpa de la frustración democrática actual!

Persona Abstracta: No, pero estableció un patrón de comportamiento de la izquierda, que ésta repite como un guión que nos lleva siempre al fracaso.

Alma Bella: Según tú, los movimientos de izquierda fracasan por incapaces, pero el gobierno y la burguesía nada tienen que ver con ello.

Persona Abstracta: ¡Al contrario! El fracaso de la izquierda, y no sólo en nuestro país, sino en muchas partes del mundo, se debe a la dialéctica negativa entre la persona abstracta y el alma bella. Es decir, entre tú y yo.

Alma Bella: A ver, explícame esa dialéctica negativa de la cual hablas tan irresponsablemente.

Persona Abstracta: Sí, mira. Al no distinguir el lenguaje de la libertad del lenguaje de la enajenación, el alma bella lo que ocasiona es que la persona abstracta considere que el alma bella está contra su libertad y no acepta el lenguaje de la solidaridad del alma bella, ya que lo confunde con el lenguaje de la arbitrariedad, también de esta última.

Alma Bella: ¡Pero es la persona abstracta la que confunde el lenguaje de la arbitrariedad y el lenguaje de la solidaridad del alma bella, lo cual le lleva a considerar que la solidaridad es sólo el pretexto de la arbitrariedad, y por lo tanto la reprime violentamente!

Persona Abstracta: ¡Es que atentas contra mi libertad, que confundes con la enajenación!

Alma Bella: ¡Eres tú quien reprime mi solidaridad, que confundes con la arbitrariedad!

Persona Abstracta: ¡Es que tú tomas a la solidaridad como pretexto de tu arbitrariedad!

Alma Bella: ¡Y tú tomas a la libertad como pretexto de tu enajenación y de tu represión!

Persona Abstracta: No me digas que no eres arbitrario al querer imponer “tu” solidaridad.

Alma Bella: Es que lo que tú llamas arbitrariedad es la única manera de romper tu enajenación, que tú confundes con la libertad o la ocultas bajo ella.

Persona Abstracta: Es que tu arbitrariedad sólo puede quebrarse con la represión por parte de lo que tú llamas mi enajenación, arbitrariedad que tú confundes con la solidaridad.

Alma Bella: ¿Acaso niegas que eres una persona enajenada?

Persona Abstracta: Sólo lo soy contra tu arbitrariedad. ¿Acaso niegas que eres arbitraria?

Alma Bella: Sólo lo soy contra tu enajenación. ¿No crees que eres un alma solidaria?

Persona Abstracta: Como pretexto de tu arbitrariedad y tu desorden, en todo caso, tu solidaridad está subordinada a tu arbitrariedad. ¿Y tú crees que yo no creo en la libertad?

Persona Bella: ¡Claro que no! Sólo la usas como pretexto para reprimir. Y en el mejor de los casos, tu libertad está subordinada a tu enajenación.

Persona Abstracta: De este modo no es posible llegar a ningún acuerdo.

Alma Bella: Yo no quiero llegar a ningún acuerdo, creo que tú tampoco.

Persona Abstracta: Pero sí quieres obtener la solidaridad de la población para tu “solidaridad”, ¿no es así?

Alma Bella: ¡Así es, que despierten de la enajenación en la que los ha sumido el mito de tu libertad!

Persona Abstracta: Pero con tu arbitrariedad no lo vas a obtener jamás. Al contrario, la gente va a creer que atacas a la libertad y no a la enajenación, y se someterán más a ésta por temor de perder la libertad.

Alma Bella: Pero no pueden estar tan ciegos, ya que sin solidaridad tu libertad se convierte en la competencia despiadada de unos contra otros “en salvaje orgía”. Eso que tú llamas arbitrariedad no es otra cosa que abrirles los ojos con acciones impactantes que ni los medios de comunicación puedan pasar por alto.

Persona Abstracta: Pero los medios de comunicación van a soslayar tu lucha por la solidaridad y van a destacar tus métodos tan arbitrarios.

Alma Bella: Pero si no llamamos la atención de los medios y de la población, nadie nos hará caso y no podemos ser eficaces.

Persona Abstracta: Lo importante es ganar la simpatía y el apoyo de la comunidad, y eso lo estás perdiendo. Por eso tus movimientos nunca crecen y se encuentran autolimitados en el espacio, en el tiempo y en la acción. Ese es el patrón de la madre de todas las derrotas.

Alma Bella: ¿De qué modo, dime, se puede quebrar el poder de tu enajenación sobre la mente de la mayoría de la población, si no es con la acción directa, intransigente y decidida?

Persona Abstracta: Del mismo modo como se estableció la enajenación individualista en la conciencia de la gente, pero de manera inversa.

Alma Bella: ¿Cómo del mismo modo inverso?

Persona Abstracta: Tú misma deberías saberlo: por medio del arte.

Alma Bella: ¿El arte? ¿Cómo? ¡Explícamelo!

Persona Abstracta: Tenemos que remontarnos a los mitos.

Alma Bella: ¿La enajenación y los mitos son lo mismo?

Persona Abstracta: La enajenación es efecto de los mitos, me parece. Pero lo realmente importante es que los mitos no son otra cosa que metáforas dormidas, es decir, son metáforas que hemos olvidado que son metáforas y se cree que expresan algo real.

Alma Bella: Si me pones un ejemplo, tal vez me quede más claro.

Persona Abstracta: Tal vez... déjame ver... Pensemos en el fetichismo del capital.

Alma Bella: ¿El capital es un mito? ¿Por qué?

Persona Abstracta: Porque consiste en la creencia de que el dinero tiene la facultad natural de reproducirse a sí mismo.

Alma Bella: ¿Como las plantas y los animales?

Persona Abstracta: ¡Cómo si... fuera una planta o un animal! Es decir, el capital es una ficción metafórica, nacida de una analogía.

Alma Bella: ¡Increíble! ¿De cuál analogía?

Persona Abstracta: De la semejanza de relación entre la tierra y los frutos, por un lado, y entre el capital y los intereses, por otro.

Alma Bella: Es decir, así como la tierra produce frutos, del mismo modo el capital produce intereses, ¿no es así?

Persona Abstracta: Así es, pero en el entendido de que no se trata de una igualdad real, sino de una igualdad figurada.

Alma Bella: ¿Por qué dices que no es real? Explícame por qué es una ficción.

Persona Abstracta: ¿Acaso crees que los intereses son los frutos del capital?, ¿o que los frutos son los intereses de la tierra?

Alma Bella: Lo primero sí me parece real: que los intereses son los frutos del capital, pero lo segundo no me parece real, pues no creo que la tierra nos deba dar frutos.

Persona Abstracta: Pues ambas ideas son metáforas derivadas de la misma analogía.

Alma Bella: ¿Ambas son metáforas?

Persona Abstracta: Sí, porque el capital no puede producir intereses como la tierra produce frutos.

Alma Bella: ¡Pero si pones a trabajar al dinero, produce ganancias!

Persona Abstracta: Pero el dinero no trabaja, quienes producen la riqueza son los trabajadores, no el dinero.

Alma Bella: Sí claro, ¡pero tienes que invertirlo!

Persona Abstracta: Con el dinero se compra equipo, materia prima y trabajo, pero no produce más de lo que invierte. Es el trabajo el que produce más riqueza, aplicando el equipo a la materia prima.

Alma Bella: Pero sin dinero, el trabajador no puede producir.

Persona Abstracta: ¡Con lo que compra el dinero, no con el dinero mismo!

Alma Bella: ¿Entonces por qué los bancos cobran y pagan intereses, independientemente de que con el trabajo se produzcan ganancias o no?

Persona Abstracta: Porque la metáfora está dormida en nuestra conciencia colectiva, y creemos realmente que el dinero se reproduce a sí mismo. Esta creencia es el mito del fetichismo del capital.

Alma Bella: Me parece que todo eso ya lo había dicho Marx. Pero y el arte, ¿qué efecto tiene en este mito?

Persona Abstracta: El arte despierta a las metáforas dormidas del mito, pues también está compuesto de metáforas. Cuando unimos varias metáforas, éstas se despiertan, como dice Perelman, y entonces quedan develados los mitos.

Alma Bella: ¿Es este efecto Aletheia que quita el velo a los mitos, a que se refieren Gadamer y Heidegger?

Persona Abstracta: Bien lo has dicho, Alma Bella.

Alma Bella: Ponme un ejemplo de cómo una obra de arte devela el mito del capital.

Persona Abstracta: Se me ocurre la novela *Las uvas de la ira*, de Steinbeck. ¿La conoces?

Alma Bella: Vi la película de John Ford.

Persona Abstracta: Es buena, pero la novela es mejor.

Alma Bella: Haz la Aletheia del mito del capital con la novela, por favor.

Persona Abstracta: No voy a recordar toda la trama, sino únicamente recordar que se trata de una lucha de los campesinos contra los bancos que les quieren quitar sus tierras.

Alma Bella: ¡Ya recuerdo! Continúa, por favor.

Persona Abstracta: Hay un diálogo entre el tractorista que va a destruir las casas de los campesinos, y un campesino armado que lo quiere matar. El primero le dice que él sólo sigue órdenes, a lo cual el segundo pregunta:

—¿Quién te ha dado las órdenes? Iré por él. Es a ese a quien quiero matar.

—Se equivoca. El banco le dio a él la orden. El banco le dijo: “O quitas de en medio a esa gente o te quedas sin empleo”.

—Bueno, en el banco hay un presidente, están los que componen la junta directiva. Cargaré el peine del rifle e iré al banco.

—Un tipo me dijo que el banco recibe órdenes del este, del gobierno...

—Pero ¿hasta dónde llega? ¿A quién le podemos disparar?

—No sé. Quizá no hay nadie a quién disparar. A lo mejor no se trata en absoluto de hombres. Como usted ha dicho, puede que la propiedad tenga la culpa.⁵²⁸

Alma Bella: ¡Qué bien queda develada tu personalidad abstracta, mi estimado! No existe ninguna persona concreta responsable.

Persona Abstracta: Tienes toda la razón, pero no sólo el personal del banco son personas abstractas, sino también los campesinos que se encuentran totalmente aislados y entran en competencia “en salvaje orgía”, como más adelante se relata en la novela.

Alma Bella: Lo que no me queda claro, es dónde está la metáfora, ni su función develadora.

Persona Abstracta: Está un poco antes de la misma escena:

Los tractores vinieron por las carreteras hasta llegar a los campos, igual que orugas, como insectos, con la fuerza increíble de los insectos. Reptaron sobre la tierra, abriendo caminos, avanzando por sus huellas, volviendo a pasar sobre ellas... Monstruos de nariz chata que levantaban el polvo revolviéndolo con el hocico, recorrían en línea recta el campo, atravesándolo, a través de las cercas y de los portones... El hombre sentado en el asiento de hierro no parecía humano: con guantes, gafas, una máscara de goma sobre la nariz y la boca, para protegerse del polvo, no era más que una parte del monstruo, un robot sentado... El conductor

⁵²⁸ Steinbeck, J. (2003). *Las uvas de la ira* (pp. 61, 62), trad. de María Coy Girón. Madrid: Planeta de Agostini.

no podía controlarlo; atravesaba el campo en derechura invadiendo una docena de fincas y regresando en línea recta. Un giro de los mandos podría desviar la oruga, pero las manos del conductor no podían darles el giro porque el monstruo que había construido el tractor, que le había mandado salir, se había introducido de alguna manera en las manos del conductor, en su cerebro, y en sus músculos, le había puesto gafas y amordazado, unas gafas en la mente y la percepción, una mordaza en el habla y la protesta.⁵²⁹

Alma Bella: ¡El tractor (trascavo) como metáfora del capital!

Persona Abstracta: ¡La maquinaria como metáfora del capital, pero no el capital mismo!

Alma Bella: ¿La maquinaria no es el capital, eso quieres decir?

Persona Abstracta: ¡Claro que no, sólo es su imagen!

Alma Bella: A ver, explícame eso, por favor.

Persona Abstracta: Porque la maquinaria puede usarse de una manera no capitalista, es decir, de una manera no enajenada.

Alma Bella: ¿Porque dices que el uso capitalista de la maquinaria es enajenado?

Persona Abstracta: Porque el capital que engendra a la persona abstracta, es decir, a mí, hace que la maquinaria lo haga también. Mira lo que dice Steinbeck:

—Pero entiendes, un banco o una compañía no lo pueden hacer, porque esos bichos no respiran aire, no comen carne. Respiran beneficios, se alimentan de los intereses del dinero. Si no tienen esto mueren, igual que tú mueres sin aire, sin carne... El banco, el monstruo, necesita obtener beneficios continuamente... Un banco no es como un hombre... es el monstruo.

—Sí, pero el banco no está hecho más que de hombres.

—No, estás equivocado, estás muy equivocado... el banco es algo más que los hombres, créeme. Es el monstruo. Los hombres lo crearon, pero no lo puede controlar.⁵³⁰

⁵²⁹ *Ibid.* (p. 57).

⁵³⁰ *Ibid.* (pp. 52-).

Alma Bella: Eso es justamente el capitalismo, según Feuerbach y Marx: el sujeto se hace objeto de su propio objeto, metafóricamente, claro.

Persona Abstracta: Por eso no puedes matarlo, no con armas, ni con la violencia de masas, ni con bloqueos, ni con paros arbitrarios. Sólo puedes hacerlo con otras metáforas.

Alma Bella: ¡Claro que también y sobre todo se necesitan las acciones de masas y en ocasiones la violencia armada! Ese mismo proceso va disolviendo estas creencias míticas en la conciencia de los hombres.

Persona Abstracta: Las armas son ineficaces contra los mitos, porque crean otros mitos.

Alma Bella: ¿Otros mitos? No me digas, ¿cómo cuáles?

Persona Abstracta: Las revoluciones son, como las religiones, generadoras de mitos: la momia de Lenin es el ejemplo más característico.

Alma Bella: ¿No me digas que el arte es más revolucionario que las armas y que las masas?

Persona Abstracta: No lo sé. Lo que sí creo es que puede debilitar la enajenación de las personas abstractas como yo, para que no se opongan con tanta obsesión a los movimientos sociales.

Alma Bella: ¿Cómo crees?

Persona Abstracta: ¡Claro que también tiene que socavar el mito que corroe a las almas bellas como tú!

Alma Bella: ¿Cuál mito?

Persona Abstracta: Llamémosle el mito de la solidaridad arbitraria.

Alma Bella: Dime en qué consiste, por favor.

Persona Abstracta: En pocas palabras, consiste en la creencia de que los bellos sentimientos de solidaridad justifican cualquier arbitrariedad.

Alma Bella: ¿Por qué dices que es un mito?

Persona Abstracta: Porque ustedes creen, dogmáticamente, que sus bellos sentimientos valen más que los de los demás.

Alma Bella: Y supongo que tienes en mente otra obra de arte que devele tal mito a nuestra conciencia.

Persona Abstracta: ¡Pues sí! ¿Conoces la novela *La broma*, de Milán Kundera?

Alma Bella: La he oído. ¿De qué se trata?

Persona Abstracta: Te voy a leer un trozo muy significativo, para que lo discutamos, ¿te parece?

Alma Bella: ¡Me parece!

Persona Abstracta: Dice así:

El optimismo es el opio del pueblo. ¡El espíritu sano hiede a idiotez! ¡Viva Trotsky! Ludvik. En la pequeña sala del secretariado político aquellas frases sonaban de un modo tan horrible que en ese momento sentí miedo y me di cuenta de que tenían un poder destructivo que yo no iba a ser capaz de resistir. Camaradas, era una broma, dije y sentí que nadie podría creerme. ¿A vosotros os hace reír? Le preguntó uno de los camaradas a los otros. Los dos respondieron con un gesto de negación. ¡Deberías conocer a Marieta!, dije. La conocemos, me contestaron. Entonces ya sabes que Marieta se lo toma todo en serio y nosotros siempre nos reímos un poco de ella y tratamos de impresionarla.⁵³¹

Alma Bella: Contextualízamela un poco, para comprenderla mejor.

Persona Abstracta: Muy bien. La conocida metáfora de Marx de “La religión es el opio del pueblo” fue bruscamente despertada en la conciencia de los camaradas comunistas, mediante la ironía sobre el optimismo comunista: “El optimismo es el opio del pueblo”, lo cual causó el enojo de aquéllos.

Alma Bella: ¡Con justa razón! ¡Cómo se atreve a comparar al comunismo con la religión!

Persona Abstracta: Ese era el propósito, justamente. El comunismo se había vuelto como una religión, con sus dogmas, sus santos, sus reliquias, su arbitrariedad.

Alma Bella: ¿Dónde está la arbitrariedad en este caso?

Persona Abstracta: ¡Ahí te va! Más adelante la novela dice:

Después me preguntaron qué había leído de Trotsky. Les dije que nada. Me preguntaron quién me había prestado esos libros. Les dije que nadie. Me preguntaron con qué trotskistas me había reunido. Les dije que con ninguno. Me dijeron que quedaba inmediatamente relevado de mis

⁵³¹ Kundera, M. (1988). *La broma* (p. 44), trad. de Fernando de Valenzuela. México: Seix Barral.

funciones en la Unión de Estudiantes y me pidieron que les devolviese la llave del despacho.⁵³²

Alma Bella: ¿Eso es todo? Tiene la piel de pequeño burgués muy delgada.

Persona Abstracta: ¡Parece la Inquisición o el Comité de Salud Pública!

Alma Bella: ¡No exageres! No lo quemaron ni lo guillotinaron.

Persona Abstracta: Pero sí lo despidieron de su trabajo y después lo desterraron. Pero lo importante es que la novela devela la arbitrariedad de sus almas bellas...

Alma Bellas: Pero lo que molesta es que no dice nada del otro lenguaje de nosotros, las almas bellas: el lenguaje de la solidaridad, ¿o sí?

Persona Abstracta: Tienes razón, el autor peca de unilateralidad. Podemos buscar otra obra literaria donde se destaque el aspecto positivo del alma bella.

Alma Bella: ¿Qué te parece esta novela? *De cadenas y de hombres*, de Roberto Linhart, en donde queda claro que lo que tú llamas arbitrariedad contra la enajenación y la pretendida libertad sólo es una ideología para mantener la enajenación misma. Voy a citar un poco, *in extenso*, para que se más claro, ¿te parece?

Persona Abstracta: Muy bien, adelante.

Persona Bella: Dice así:

Pero el juego no ha terminado: tenemos que apurarnos. Varias decenas de obreros han abandonado sus puestos, los huecos han detenido la cadena, pero son muchos más los que permanecen en su sitio dudando. Ya no trabajan, pero están esperando. Y ya salen de todas partes, preocupados, los jefes, los ajustadores, los capataces: van a tratar de reemplazar a los que faltan para poner de nuevo en marcha las máquinas: es ahora cuando tenemos que darle al paro un aspecto más masivo, antes que lo logren. George y los yugoslavos, lo han comprendido, y también Christian, que reacciona a toda velocidad: ya formamos una pequeña manifestación alrededor de cincuenta obreros y avanzamos hacia la gran cadena, de puesto en puesto, para convencer a los camaradas que paren en serio, de que se vayan al vestidor.

⁵³² *Ibid.* (p. 45).

—Anda, para, ven con nosotros. Ya ves que por todas partes está bloqueado. Y, además, de ahora en adelante trabajas gratuitamente para el patrón. ¡No abandones a los camaradas que paran!⁵³³

Alma Bella: ¿Se te hace que esto es arbitrariedad solidaria o solidaridad arbitraria?

Persona Abstracta: No, claro que no, tratan de convencer no de imponer. Continúa por favor.

Alma Bella: Más adelante sigue así:

Hace apenas unos instantes que estamos allí cuando aparecen los jefes: han corrido detrás de nosotros para tratar de anular el efecto de la manifestación y detener el paro...

—¡Dejen trabajar a la gente! ¡Esto es un ataque a la libertad de trabajo! ¡Tomo los nombres! ¡Tomo los nombres! ¡No tienen derecho!

[...]

En el momento de escribir esto aún conservo esa imagen: un cerdo de corbata salido de su sillón para ir a gritar sobre el derecho a la “libertad de trabajo” a un obrero fatigado y angustiado, que Citroën ha resuelto amarrar a la cadena por otros tres cuartos de hora: el obrero vacila, mira a la gente de sector, nos mira a nosotros, parece desbordado por los acontecimientos: algo semejante a la desesperación pasó por sus ojos un instante. Y luego, de repente, Theodoros suelta sus herramientas y empieza a gritar: “¡Déjenme! ¡Déjenme!...

El salvaje alarido de Theodoros ha terminado de desorganizar la cadena. Acuden obreros de todas partes, nuestro pequeño grupo empieza de repente a aumentar, el taller se ha parado por completo... funcionó. Toda la fábrica parada.⁵³⁴

Persona Abstracta: ¡Bello ejemplo de acción solidaria eficaz sin arbitrariedad! Si te fijas, la solidaridad sin arbitrariedad permite que la solidaridad sea compatible con la libertad.

Alma Bella: Pero también tienes que aceptar que el uso ideológico de la libertad es el que hace posible la enajenación y también la arbitrariedad.

⁵³³ Linhart, Roberto (1990). *De cadenas y de hombres* (p. 105), trad. de Stella Mastrangelo. México: Siglo XXI.

⁵³⁴ *Ibid.* (pp. 196, 197).

Persona Abstracta: Sí, eso queda esclarecido excelentemente en la novela. Constituye una verdadera *Aletheia* de la verdad.

Alma Bella: Ahora te toca a ti poner un ejemplo artístico sobre el develamiento de la libertad sin enajenación.

Persona Abstracta: Tengo en mente una obra de teatro extraordinaria al respecto: *Las moscas*, de Sartre.

Alma Bella: ¿La tienes a la mano? Muy bien, empieza.

Persona Abstracta: Se trata de una versión moderna de la tragedia de Orestes. Recordarás que Orestes va a matar a su madre, Clitmenestra y a su amante Egisto por haber matado a su padre Agamenón, rey de Argos. Egisto invoca a Júpiter, el rey de los dioses y el dios de los reyes:

Júpiter: Mírame. Te he dicho que fuiste creado a mi imagen. Los dos hacemos reinar el orden, tú en Argos, yo en el mundo; y el mismo secreto pesa gravemente en nuestros corazones.

Egisto: No tengo secreto.

Júpiter: Sí, el mismo secreto que yo. El secreto doloroso de los dioses y de los reyes: que los hombres son libres. Son libres, Egisto. Tú lo sabes, y ellos no.

Egisto: Diablos, si lo supieran pegarían fuego a las cuatro esquinas de mi palacio. Hace quince años que represento una comedia para ocultarles su poder.

[...]

Júpiter: Egisto, criatura mía y hermano mortal, en nombre de este orden al que servimos los dos, te lo mando: apodérate de Orestes y de su hermana.

Egisto: ¿Son tan peligrosos?

Júpiter: Orestes sabe que es libre.

Egisto: Sabe que es libre. Entonces no basta cargarlo de cadenas. Un hombre libre en una ciudad es como una oveja sarnosa en un rebaño. Contaminará todo mi reino y arruinará mi obra. Dios todo poderoso, ¿qué esperas para fulminarlo?

Júpiter: Egisto, los dioses tienen otro secreto.

Egisto: ¿Qué vas a decirme?

Júpiter: Una vez que ha estallado la libertad en el alma de un hombre, los dioses no pueden nada contra ese hombre. Pues es un asunto de hombres, y a otros hombres —sólo a ellos— les corresponde dejarlo correr o estrangularlo.⁵³⁵

Alma Bella: ¡Orestes parece un alma bella!

Persona Abstracta: ¡Claro! Porque es libre sin enajenación.

Alma Bella: ¿Y tú cómo sabes eso?

Persona Abstracta: Escucha el siguiente diálogo entre Júpiter y Orestes después de haber dado muerte a su madre:

Orestes: Abandona ese tono, sienta mal al rey de los dioses.

Júpiter: Y tú abandona ese tono orgulloso; no conviene nada a un culpable que está expiando su crimen.

Orestes: No soy culpable, y no podrás hacerme expiar lo que no reconozco como crimen.

Júpiter: Quizá te equivocas, pero paciencia, no te dejaré mucho tiempo en el error.

Orestes: Atórmame todo lo que quieras; no lamento nada.

Júpiter: ¿Ni siquiera la abyección en la que está sumida tu hermana por tu culpa?

Orestes: Ni siquiera.

Júpiter: Electra, ¿lo oyes? Este es el que decía que te amaba.

Orestes: La amo más que a mí mismo. Pero sus sufrimientos proceden de ella, sólo ella puede desecharlos: es libre.

[...]

Júpiter: Escuchad lo que os propongo: si repudiáis vuestro crimen, os instalo a los dos en el trono de Argos.

[...]

535 Sartre, *Las moscas*, trad. Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Losada, 2005, pp. 97-100.

Orestes: El más cobarde de los asesinos es el que tiene remordimientos.

[...]

Júpiter: [...] Vuelve, mira que solo te quedas, tu propia hermana te abandona ... Vuelve; soy el olvido, el reposo.

Orestes: [...] no volveré bajo tu ley, estoy condenado a no tener otra ley que la mía (estoy condenado a ser libre).

[...]

Júpiter: ¿Qué piensas hacer?

Orestes: Los hombres de Argos son mis hermanos. Tengo que abrirles los ojos.

Júpiter: ¡Pobres gentes! Vas a hacerles el regalo de la soledad y la vergüenza, vas a arrancarles las telas con que yo los había cubierto, y les mostrarás de improviso su existencia, su obscena e insulsa existencia, que han recibido para nada.

Orestes: ¿Por qué habría de rehusarles la desesperación que hay en mí, si es su destino?

Júpiter: ¿Qué harán de ella?

Orestes: Lo que quieran: son libres y la vida humana empieza del otro lado de la desesperación.⁵³⁶

Alma Bella: ¡Te lo digo! Orestes me parece una verdadera alma bella: es libre, solidario, no enajenado, aunque sea arbitrario, como tú dices.

Persona Abstracta: A mí, más bien, me parece una “Bella Persona”.

Alma Bella: ¿Y de dónde sacaste este nuevo personaje?

Persona Abstracta: Es lo mejor de ti y de mí: es libre, no es alienado, es solidario y no es arbitrario.

Alma Bella: ¡Pero hacer que el pueblo se enfrente a su propia libertad, aunque sea al precio de la soledad!

⁵³⁶ *Idem.* pp. 120, 121, 124, 126, 130, 131.

Persona Abstracta: El verdadero problema es cómo hacerlo: mediante la imposición o mediante la belleza.

Bella Persona: Creo que tienes razón, no podría hacerlo eficazmente si renuncia a la belleza del arte... Pero si el resultado es la combinación de nosotros mismos, la enajenación y la arbitrariedad, ¿qué pasaría?

Persona Bella: Advendría el reino de las “Almas Abstractas” (Júpiter y Egisto), sin libertad, sin solidaridad. Sería un “68” permanente, pura enajenación y arbitrariedad.

DIÁLOGO ENTRE KELSEN Y GARCÍA MAYNEZ

Eveline Colín Doniz

El profesor Berumen estaba en su escritorio preguntándose cómo explicaría la estructura lógica de la norma jurídica. Tomo el último sorbo de su café, se levantó hacia la ventana y pensó:

–Desde el punto de vista de la ciencia de los signos, ósea, la semántica, la lógica jurídica constituye la sintaxis del lenguaje del Derecho, es decir, las reglas para la formación de los enunciados jurídicos. Las reglas sintácticas pueden agruparse en tres temas: la estructura lógica de la norma jurídica, las modalidades jurídicas y las consecuencias jurídicas... ¿Cómo les explicare esto? Ya lo escribí, pero ahora necesito que lo comprendan...

Se escucho un murmullo de entre su librero, una pared repleta de grandes obras, varios tomos sobre Filosofía, incontables libros sobre Derecho, obras de Cortázar, Saramago, Bonfil, clásicos rusos y hasta la nueva adquisición, una edición especial de El Capital... El profesor volteo rápidamente hacia la pared de libros y todo estaba en perfecto orden, con cierto desasosiego se sentó y volvió a pensar en la estructura lógica de la norma jurídica, en eso rechino la puerta, el profesor volteo y miro como se abría lentamente, y exclamo – ¡Ah!, ¡Eres tú!– Era su esposa con una taza de café y un panecillo.

–Pensé que tu vicio eran los cigarrillos, pero creo que este muro podría sostener la casa. Ambos rieron, voy a dormir, dijo. Y el profesor le dio un beso y agradeció por su amabilidad. Tomo un sorbo de la pequeña taza, recuerdo de un viaje a Europa, y pensó en los distintos modelos teóricos que permiten el análisis lógico de la estructura interna de la norma jurídica. Dio un mordisco al panecillo y pensó en el iusnaturalismo y el positivismo, listo tomaré los modelos más representativos de las dos corrientes teóricas, Máynez y Kelsen.

Bebió otro sorbo de café y volvió a escuchar un murmullo desde el gran muro de libros. Volteo y se quedó sorprendido, el libro de Filosofía del Derecho estaba en el suelo, sorprendido, el profesor se acercó, pero tuvo que retroceder cuando el libro se abrió y una intensa luz ilumino la habitación, era García Máynez, sin decir nada Máynez se sacudió el saco, camino hacia el pizarrón, tomo un pedazo de gis y escribió:

$$A \supset B$$

$$\sim B \supset C$$

Y dijo: Si A es, debe ser B; Si B no es, debe ser C. El profesor Berumen, en su asombro exclamo: –¿Qué?– y Máynez volteo a verlo y dijo no te preocupes voy a escribir este cuadro que te permitirá seguir mi explicación:

- A =Es el supuesto normativo**
- B =Es la obligación jurídica**
- ~B =No B, o ~B, es el incumplimiento de la obligación o hecho ilícito**
- C =Es la sanción coactiva**
- ⊃ =Simboliza la condicional simple**

La condicional simple se lee “Si... entonces”, dijo el profesor Berumen, pero seguía asombrado, no podía creer que García Máynez, estuviera allí. Máynez pensó que Berumen estaba asombrado por su explicación, entonces Máynez dijo –por ejemplo, si se pide prestado, entonces existe la obligación de pagar lo prestado; si no se paga lo prestado, entonces se debe sancionar el incumplimiento.

Sin embargo, el profesor Berumen no estaba asombrado por lo que decía, su asombro se debía al hecho de que García Máynez estaba en su estudio y escribiendo en su compañero de desvelos. En eso se cayó el libro *Teoría General del Derecho y del Estado* y con un efecto similar al de la aparición de García Máynez, apareció Hans Kelsen, Te estaba esperando, dijo Máynez. Kelsen dio un paso hacia el profesor Berumen, y estuvo a punto de darle la mano en señal de saludo cuando Máynez lo interrumpió, ven ayúdame con esto, no está entendiendo. Kelsen camino hacia el pizarrón y escribió:

$$A \supset B$$

Si A es, deber ser B, dijo Kelsen, además escribió:

- A =Hecho ilícito, condicionante de la sanción coactiva**
- B =Es la consecuencia del Hecho ilícito, es decir, la propia sanción coactiva**

Creo que esto es suficiente para describir la estructura lógica de toda norma jurídica, dijo Kelsen. Máynez lo miró y le dijo, ¿Crees que es suficiente?, el profesor Berumen dejo su asombro por tener a dos maestros del Derecho cuando noto que Máynez subió el tomo, entonces interrumpió a Máynez esto –esta estructura es para las normas de derecho penal, porque se ajustan fácilmente a este esquema. Kelsen miro al profesor Berumen sonrió y dijo –el delito puede entenderse como el hecho ilícito penal, ósea la letra A, que es la condición de la pena, y la letra B es la sanción coactiva como consecuencia normativa. Máynez miro el esquema de Kelsen y dijo –en el caso del derecho civil, necesitas negar el hecho ilícito, ósea ~A, para conceptualizar a la

obligación, porque en el lenguaje de las normas del derecho civil lo más común es que la obligación aparezca descrita en términos positivos y el hecho ilícito expresarse en términos negativos, justo como lo apunto, negar la obligación es $\sim B$.

Kelsen miro a Máynez y dijo –Si hablamos de derecho penal, es común que se entienda que la obligación penal es la negación del delito o hecho ilícito penal, por ejemplo: “es obligatorio no matar porque matar es castigado”. El profesor le quito la palabra a Máynez –digamos que el esquema de Kelsen es más adecuado para describir las **normas penales** y miro a Máynez, y mientras miraba a Kelsen dijo –y el esquema de Máynez es más adecuado para describir las **normas civiles**. He visto como sus seguidores discuten por considerar cual es el mejor esquema para explicar la totalidad de las normas jurídicas, pero yo llegue a la conclusión de no entrar en la controversia y redeterminar ambos modelos desde el punto de vista de la semiótica, así podemos decir que el esquema de Kelsen es una propuesta semántica y el esquema de Máynez es una propuesta pragmática.

Máynez continuó la idea del profesor Berumen y dijo que con su esquema a Kelsen le interesa clarificar el **significado de los conceptos jurídicos fundamentales**, es decir tiene un propósito semántico. Kelsen lo miro y dijo –y tu propósito Máynez, es pragmático, es decir, clarificar el **uso de las normas jurídicas** en la vida social. Berumen, sonrió –De este modo consideramos al esquema de cada uno, como dos herramientas útiles para distintas operaciones filosóficas.

Máynez asintió con la cabeza y dijo –en el esquema que planteo, considero al concepto de obligación como el concepto jurídico más fundamental, pues es el contenido de la norma jurídica “primaria”, es decir, “Si A entonces B”. Mientras que el hecho ilícito y la sanción coactiva solo adquieren relevancia en el caso de incumplimiento de la obligación, por ello integran la norma jurídica secundaria, que sería:

$$\sim B \supset C$$

Máynez dejo la tiza en el pizarrón y continuo –La norma que contiene a la sanción coactiva es secundaria porque está condicionada al incumplimiento de la norma que contiene a la obligación, razón por la cual, esta es la norma primaria.

El profesor Berumen, iba a dar un mordisco a su panecillo cuando Kelsen comenzó a hablar –En mi esquema la norma que contiene la sanción coactiva es la norma primaria y señalo en el pizarrón:

$$A \supset B$$

Pues es la sanción coactiva la que determina el significado jurídico de los demás conceptos jurídicos fundamentales, incluida la obligación. Por tanto, en el esquema que planteo, la sanción coactiva es el concepto jurídico más fundamental, pues sin él, los

demás carecen de significado jurídico. El profesor olvido el panecillo y dijo –Sin la norma jurídica que Máynez considera secundaria y para Kelsen es primaria, no tendría significado jurídico la norma que Máynez considera primaria y Kelsen secundaria.

El profesor Berumen continuo –Esto es innegable desde el punto de vista semántico, pues si prescindimos de la norma que establece la sanción coactiva, no podríamos saber si la norma que establece la obligación es una norma jurídica o una norma moral. Sin la norma coactiva queda indeterminado el concepto de obligación. Me parece, dijo el profesor Berumen, que es la sanción coactiva la que establece la diferencia específica de la norma jurídica. El profesor Berumen continuo –Recordemos que, de acuerdo con los escolásticos, la esencia radica en la diferencia específica, entonces la esencia de la norma jurídica es la sanción coactiva. Por ejemplo, consideremos esta norma:

“si pides prestado entonces debes pagar”

Máynez interrumpió, –En mi esquema esta sería la norma jurídica primaria, porque establece la obligación de pagar:

A \supset B


Si A, entonces B. Pero, así como esta, esta norma puede ser una obligación jurídica o moral. Así es apunto el profesor Berumen –El deber de pagar puede ser una obligación jurídica o una obligación moral. Máynez continuo –Solo si le añadimos la norma que establece la sanción para el caso de incumplimiento de la obligación de pagar:

\sim B \supset C

Entonces nos daremos cuenta de que se trata de una norma jurídica y no de una norma moral. A lo cual Kelsen apunto –Pues las normas morales no conllevan una sanción coactiva, por esta razón, yo considero que la norma que establece la sanción es la norma primaria. Considero que es la única, pues lo que llaman norma secundaria es consecuencia de esta.

Kelsen continuo –Yo cambie la semántica de los enunciados jurídicos, al poner a la sanción jurídica en el lugar de la obligación jurídica o del derecho subjetivo. El profesor Berumen recordó, sin decírselos, que en el mundo del derecho a esto se le conocía como “revolución copernicana”. Pues, así como el astrónomo Copérnico, invirtió el centro del sistema solar, poniendo en él al sol en lugar de la tierra, Kelsen puso a la sanción jurídica en el lugar de la obligación jurídica o el derecho subjetivo. Como si Kelsen hubiera escuchado el pensamiento del profesor Berumen, dijo –Significa que todos los conceptos jurídicos adquieren su sentido por medio de su vinculación con la sanción coactiva. ES decir, la definición de los conceptos jurídicos fundamentales se determina por la manera como se encuentran vinculados, lógicamente, con el concepto de sanción coactiva.

De pronto se abrió la puerta y rápidamente volvieron a sus respectivos libros Máynez y Kelsen. Era la esposa del profesor Berumen que traía en la mano otra taza de café, la dejó en el escritorio miró los libros en el piso y el pizarrón lleno de fórmulas lógicas y dijo –Creo que no dormiste, anda que se te hace tarde para ir a la UAM, camino hacia él, le dio un beso y salió. Cuando atravesó la puerta grito – ¡No olvides recoger esos libros!

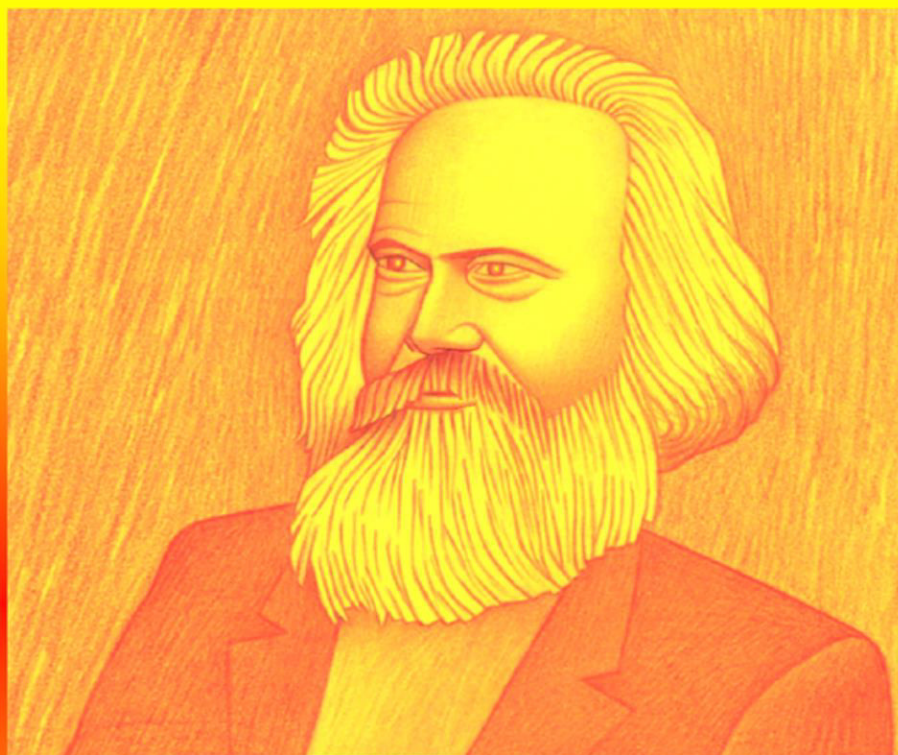
An abstract painting composed of various geometric shapes like rectangles and semi-circles. The color palette is dominated by shades of green, yellow, and orange, with some darker teal and black accents. The shapes are layered and overlapping, creating a complex, textured visual field.

"Pero lo real, que ha privado de sus honores y de su potencia a lo interior, ha devorado con ello su propia esencia."

Hegel: Fenomenología

ALETHEIA

CUADERNOS DE FILOSOFÍA, DERECHO Y
ARTE



NÚM. 13 FEBRERO 2017

EL ESPÍRITU DEL MUNDO
VÍCTOR BERUMEN CAMPOS

DEL COMUNISMO
AL
COMUNICACIONISMO

Arturo Berumen Campos

MARX O EL ESPÍRITU DEL MUNDO

“Lo que los marxistas dijeron sobre el comunismo era mentira, pero lo que dijeron sobre el capitalismo era verdad”

(Graffiti ruso)

Introducción

Para intentar conservar y, a la vez superar, la teoría marxista, proponemos utilizar en este estudio, con base en Hegel, la “*dialéctica de la redeterminación*”. Consiste fundamentalmente, en “soportar todo el peso de la contradicción” entre dos o más determinaciones opuestas sin privilegiar ni soslayar ninguna de ellas. La llamamos “redeterminación” pues no se conforma con la crítica, sino que además propone una “nueva determinación” de los conceptos. En resumidas cuentas, proponemos que es necesario redeterminar al marxismo, por medio de la teoría comunicativa de Habermas que nos parece el filósofo que expresa la madurez de la filosofía del lenguaje que es la filosofía de nuestro tiempo.

DEL COMUNISMO AL COMUNICACIONISMO

Arturo Berumen Campos

1. El “feedback” de la historia

Cuando Mijaíl Gorbachov dijo, el 23 de agosto de 1991, ante el Soviet Supremo de la Federación Rusa, que “No todos los comunistas rusos estuvieron con los golpistas”⁵³⁷, tal vez no se daba cuenta de que repetía, casi exactamente, las mismas palabras que, en el remoto 14 de septiembre de 1917, los defensores de Kerenski pronunciaron ante la Conferencia Democrática de Petrogrado: “Además, no todos los cadetes (partido de los demócratas constitucionalistas) estaban con Kornilov, hay que saber distinguir a los pecadores de los justos”.⁵³⁸

Del mismo modo que la sonrisa de Boris Yeltsin, al “suspender” las actividades del Partido Comunista Ruso (PCR), por su apoyo al fallido golpe de estado, encabezado por Guennady Yanayev contra Gorbachov, en agosto de 1991,⁵³⁹ constituía una venganza histórica de la ironía con que León Trotsky exigió la salida del partido kadete del gobierno provisional ruso, por su apoyo al intento de golpe de estado de Kornilov contra Kerenski, en agosto de 1917.⁵⁴⁰

El ciclo histórico mundial abierto por la revolución bolchevique de 1917 se cerró, después de 74 años, con la contrarrevolución *yeltseniana* de 1991, con una repetición tan exacta de los acontecimientos, en sentido inverso, tan sorprendentemente, que no puede uno menos que reivindicar la afirmación de Hegel de que la historia sucede dos veces, o la imagen de Trotsky sobre la mecánica de la contrarrevolución como un “film que se desarrolló en sentido contrario” a la revolución.⁵⁴¹

Quienes auguraban un retorno fortalecido de Gorbachov de su detención en Crimea al poder soviético, después del fracaso del golpe de estado de agosto de 1991, fueron objeto de la misma ilusión de los que, en agosto de 1917, creyeron en el afianzamiento de Kerenski en el gobierno provisional, después del levantamiento de Kornilov.

⁵³⁷ *La jornada*, 24 de agosto de 1991, p. 33.

⁵³⁸ Trotsky, León, *Historia de la revolución rusa*, trad. Andrés Nin, Juan Pablos, México, 1972, V. II, p. 372.

⁵³⁹ *La jornada*, *Ibidem*.

⁵⁴⁰ Trotsky, *Idem*.

⁵⁴¹ Trotsky, *Historia de la revolución rusa*, volumen II, p. 276.

La comparación inversa de las semejanzas históricas puede hacerse al nivel de los personajes. En primer lugar, Gorbachov y Kerenski: centristas ambos; quieren cambiar el antiguo régimen, pero paulatinamente, reformarlo para evitar mayores desquiciamientos económicos y políticos. Y, por ello, conciliadores, transigen con los conservadores y con los radicales. Yanayev y Kornilov: defensores del antiguo régimen; conservadores y reaccionarios, cada uno con referencia a su propia ideología.⁵⁴² Buscan reestablecer el equilibrio perdido de dos sistemas ya insostenibles: el zarismo y el comunismo. Yeltsin y Lenin: radicales ambos, audaces, astutos e intransigentes. Quieren establecer nuevas relaciones de producción: capitalistas y comunistas, respectivamente.

La mecánica de los acontecimientos no es menos semejante. La inestabilidad creada por la “perestroika”, en un caso, y por la “dualidad de poderes”, por el otro, encontró una salida radical en el golpe de estado. Como muy bien lo sabían los golpistas comunistas y zaristas se jugaban todo en su intento: o triunfaban, retrotrayendo las reformas alcanzadas o le daban un impulso revolucionario o contrarrevolucionario a las mismas. El golpe de Yanayev y de Kornilov debilitaron a Kerenski y a Gorbachov mientras que la resistencia de Yeltsin y de Lenin hicieron fracasar el golpe, y el fracaso del mismo los fortaleció y los llevó al poder.

En ambos casos, la valentía, la influencia y la confraternización del pueblo con las fuerzas armadas ocasionaron que “las tropas (...) fueran vencidas sin combate (...) que capitulaban sin luchar, evaporándose como una gota de agua al caer sobre una plancha al rojo.”⁵⁴³ La salida del gobierno de los comunistas y de los demócratas constitucionalistas fue la consecuencia inevitable, respectivamente. En 1917, la insurrección de octubre dio lugar a la República de los Soviets. En 1991, la destitución del gobierno de Gorbachov llevó a la desaparición de la URSS.⁵⁴⁴



⁵⁴². En los días del golpe a Gorbachov, su publicó, en el currículum de Yanayev, el título de su tesis de doctorado en historia, que era el siguiente: “Problemas del trotskismo y la anarquía”, *La jornada*, 19 de agosto de 1991, p. 54.

⁵⁴³ Trotsky, *op. cit.* Vol. I, p. 518. Cfr. *La Jornada*, 22 de agosto de 1991, p. 47.

⁵⁴⁴ *La jornada*, 22 y 26 de diciembre de 1991.

2. Las instituciones abandonadas por el espíritu

Tal vez estas sorprendentes semejanzas sean sólo “ironías” de la historia, sin embargo, no parecen ser sólo casualidades, sino que pueden ser explicadas histórica y filosóficamente. Puede, por ejemplo, intentarse una explicación marxista de la caída del comunismo soviético, diciendo que, al igual que el zarismo, se había convertido en una “superestructura” política, jurídica e ideológica que impedía el desarrollo de las fuerzas productivas. Durante medio siglo el régimen soviético elevó a la “Unión Soviética de la posición de la más atrasada de las grandes naciones europeas, al rango de segunda potencia industrial del mundo”.⁵⁴⁵ Pero, en las dos décadas posteriores, los cambios económicos y políticos internacionales fueron convirtiendo a las relaciones comunistas de producción de “formas de desarrollo de las fuerzas productivas” en “trabas de estas fuerzas”.⁵⁴⁶ Y se abrió entonces “una era de revolución social”.⁵⁴⁷

Es posible que una explicación tan economicista sea insuficiente para explicar, tanto en el zarismo como en el comunismo, su “desplome catastrófico sobre los hombres”.⁵⁴⁸ Por ello, probablemente una interpretación “idealista”, al estilo de Hegel, pueda complementar aquella explicación. No hay fuerza suficiente que pueda sostener a las instituciones sociales que “han sido abandonadas por el espíritu”, y son derribadas “en un sólo movimiento” porque “ya no corresponden a su concepto”, es decir, se han vuelto “superfluas”.⁵⁴⁹

Podemos decir que cuando un pueblo ya no cree en sus instituciones, éstas se encuentran a merced de cualquier eventualidad histórica para venirse abajo y desaparecer, como le ha sucedido a los “soviets” o consejos obreros. Ello no quiere decir que no hayan cumplido una función histórica necesaria en Rusia y en el movimiento comunista internacional. Fueron, en su tiempo, “la creación de los espacios públicos de deliberación igualitaria de los asuntos públicos”, en términos de Hanna Arendt,⁵⁵⁰ pero también del joven Trotsky.⁵⁵¹ Sin embargo, debido a vicisitudes históricas que no podemos describir ampliamente en este trabajo, los consejos obreros

⁵⁴⁵ Deutscher, Isaac, *La revolución inconclusa. 50 años de historia soviética*, trad. José Luis González, Era, México, 1976, p. 50.

⁵⁴⁶ Marx, Carlos, *Contribución a la crítica de la economía política*, Quinto sol, México, 1984, p. 37.

⁵⁴⁷ Ibidem.

⁵⁴⁸ Trotsky, *op. cit.* vol. 1, p. 14.

⁵⁴⁹ D'Hont, Jacques, *Hegel, el filósofo de la historia viviente*, trad. Aníbal Leal, Amorrortu, Buenos Aires, 1971, pp. 184, 191; Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México, 1985, p. 321.

⁵⁵⁰ Bernstein, Richard, *Perfiles filosóficos*, trad. Martí Mur Ubasart, Silo XXI, México, 1991, p. 257.

⁵⁵¹ Brossat, A, *El pensamiento político del joven Trotsky*, trad. Dolores Sacristán y José Manuel López, Siglo XXI, México, 1976, p. 263.

se transformaron en lo contrario de una democracia comunicativa, es decir, se volvieron instrumentos de dominación política e ideológica, y fueron abandonados por el espíritu, y una vez, “alcanzado su fin, semejan cáscaras vacías que caen al suelo”.⁵⁵²



3. Común, comunismo, comunicación

Pero si las semejanzas entre la caída del zarismo y la del comunismo son sorprendentes, no hay que hacer abstracción de sus profundas diferencias. En primer lugar, la trascendencia histórica de Yeltsin es insignificante comparada con la de Lenin. Desde la revolución de 1917, éste se convirtió “en el hombre más amado y odiado de la tierra” y en el hombre que más ha influido en la historia del siglo XX, mientras que la figura de aquél ha desaparecido totalmente del horizonte histórico.⁵⁵³ Lenin fue el primero que aplicó, con éxito, a una situación histórica concreta, una filosofía de la historia, mientras que del segundo no puede afirmarse nada semejante, como no sea un empirismo político, a toda prueba.⁵⁵⁴

En segundo lugar, el movimiento de octubre de 1917 fue una revolución, mientras que el de agosto de 1991 fue una contrarrevolución. Esta diferencia ha sido puesta en cuestión, entre otros, por Habermas quién considera que la segunda se trata de una “revolución recuperadora” de la democracia y del capitalismo occidental, por lo que

⁵⁵² Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Alianza, Madrid, 1985, p. 93.

⁵⁵³ Weber, Hermann, *Lenin*, trad. Rosa Pilar Blanco Santo, Salvat, Barcelona, 1986, p. 9.

⁵⁵⁴ Wilson, Edmund, *Hacia la estación de Finlandia. Ensayo sobre la forma de escribir y hacer la historia*, trad. R. Tomero, et. al. Alianza, Madrid, 1972, p. 546.

carece totalmente de ideas innovadoras.⁵⁵⁵ En esa lógica, también la revolución de octubre intentó “recuperar” las ideas socialistas de la revolución francesa.⁵⁵⁶ Lo que es cierto es que ambas intentaron recuperar lo que sus predecesoras habían olvidado o *superado*, pero ninguna de las dos logró *conservar* lo que había construido la anterior. Los bolcheviques recuperaron la “igualdad jacobina” que la sociedad capitalista dio por superada, pero no conservaron la “libertad revolucionaria”; mientras que la “revolución de terciopelo”, recuperó la democracia capitalista pero no conservó la igualdad comunista.⁵⁵⁷ Ambas son revolución y contrarrevolución, al mismo tiempo, por ser unilaterales, parciales e ideológicas.

La tragedia del comunismo y la tragedia de la explicación de la caída del comunismo radica, nos parece, en su unilateralidad. Ya el mismo Marx, reaccionando contra el olvido de la economía, en el análisis histórico y social que se practicaba antes que él, soslaya o minimiza, aunque no los olvida del todo, los aspectos culturales –jurídicos, políticos, religiosos, artísticos- de toda formación social. Ahora, los teóricos posmodernos, se olvidan de la “infraestructura económica” y se ocupan sólo de la “superestructura discursiva” de la sociedad. Parece que los seres humanos somos incapaces de aprender de la historia, pues no podemos dejar de incurrir en, lo que Hegel llamaba, la dialéctica negativa del concepto, que consiste en pasar de un extremo al otro y viceversa, en un eterno “movimiento aturdidor”.⁵⁵⁸

Claro que hay excepciones a este movimiento aturdidor, baste mencionar a Gramsci entre los marxistas y a Jameson entre los posmodernos.⁵⁵⁹ Negarse a utilizar a Marx y al marxismo y negarse a criticar al Marx y al marxismo, sólo puede llevarnos al aturdimiento de las ideologías. De las cuales, sin embargo, también podemos aprender, pues la ideología consiste en “una abstracción unilateral”⁵⁶⁰ que, “oculta a la conciencia la otra determinación que ahí se encuentra”.⁵⁶¹ Evitar incurrir en cualquier ideología requiere, por tanto, tomar en cuenta tanto a la ideología como a la crítica de la ideología. Para analizar el mundo “poscomunista” de la manera menos ideologizada posible es

⁵⁵⁵ Habermas, “La revolución recuperadora”, en *La necesidad de revisión de la izquierda*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1996, p. 255.

⁵⁵⁶ Cole, G. D. H., *Historia del pensamiento socialista*, I, trad. Rubén Landa, FCE, México, 1974, p. 21.

21. Holmes, Stefen, “El constitucionalismo, la democracia y la desintegración del estado”, trad. Paola Bergallo y Marcelo Alegre, en *Democracia deliberativa y derechos humanos*, comp. por Harold Hongju Koh y Ronald C. Slye, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 146 y ss.

⁵⁵⁸ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 360.

⁵⁵⁹ Anderson, Perry, *Los orígenes de la posmodernidad*, trad. Luis Andrés Bredlow, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 106.

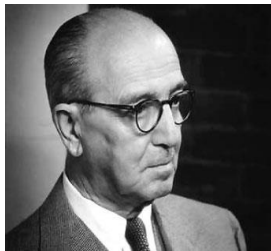
⁵⁶⁰ Berumen, Arturo, *La ética jurídica como redeterminación dialéctica del derecho natural*, Cárdenas, México, 2000, p.75.

⁵⁶¹ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ovejero y Maury, Porrúa, México, 1980, par.89, p. 58.

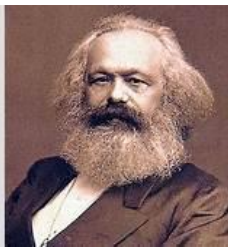
ineludible “conservar y superar” (*aufheben*),⁵⁶² a la vez, al marxismo y al capitalismo contemporáneo.

Para intentar esta ardua tarea, proponemos utilizar en este estudio, una propuesta metodológica que hemos desarrollado, con base en Hegel, en otro lugar y que denominamos la “*dialéctica de la redeterminación*”⁵⁶³. Consiste fundamentalmente, en “soportar todo el peso de la contradicción” entre dos o más determinaciones opuestas sin privilegiar ni soslayar ninguna de ellas, por muy doloroso o incómodo que resulte para el pensamiento. La llamamos “redeterminación” pues no se conforma con la crítica, sino que además propone una “nueva determinación” de los conceptos que supere y conserve a la vez la crítica y la ideología.

En resumidas cuentas, proponemos que es necesario redeterminar al marxismo, por medio de la teoría comunicativa de Habermas que nos parece el filósofo más importante de la actualidad. Las razones que nos llevan a escoger a Habermas para llevar a cabo la redeterminación de Marx son, en primer lugar, porque interpretamos su aporte teórico como la madurez de la filosofía del lenguaje, la que mejor expresa, en conceptos, nuestro tiempo,⁵⁶⁴ el tiempo de la comunicación; en segundo lugar, porque proviene de la teoría crítica de origen marxista y, en tercer lugar, porque el propio Habermas ha iniciado a cabo una labor de “reconstrucción” del marxismo, a pesar de que haya superado y no conservado, algunos de los principios nos parecen básicos del mismo,⁵⁶⁵ como hemos visto más arriba.



KELSEN



MARX



HABERMAS

Quisiéramos explicar que el título del trabajo es un ejemplo de la misma redeterminación, pues tanto la palabra “comunismo” como la palabra “comunicación” tienen la misma raíz: “común”, que es lo que se quiere conservar con la expresión

⁵⁶² Hegel, *Ciencia de la lógica*, I, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar, Buenos Aires, 1982, p. 138.

⁵⁶³ Ver nota núm. 560.

⁵⁶⁴ Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia*, I, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1985, p. 48.

⁵⁶⁵ Ver Habermas, *Reconstrucción del materialismo histórico*, trad. Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotarelo, Taurus, Madrid, 1986.

“comunicacionismo”, la cual, sin embargo, expresa lo que se quiere superar del comunismo: el olvido del lenguaje y de la comunicación.

4. La crisis paradigmática del marxismo

Parecería que, cuando, en medios académicos, uno utiliza o, incluso, cuando sólo menciona alguna de las categorías de análisis marxista, tales como “plusvalía”, “lucha de clases” o “imperialismo”, muchos de los interlocutores se transforman de tolerantes intelectuales, en “popperianos” obstinados. “La historia ha “falsado” al marxismo”, dicen unos. “Hay que desechar la teoría marxista porque es un “historicismo” anacrónico, responden otros. “El marxismo es un enemigo de “la sociedad abierta”, se alarman los de más allá. Aunque no se mencione explícitamente, la teoría epistemológica de Popper se ha convertido en la nueva inquisición que impide que se discutan y se critiquen los rendimientos teóricos y prácticos del marxismo. Es como si todavía se tuviera miedo de que el “fantasma” del comunismo de Marx, volviera a recorrer el mundo por el sólo hecho de mencionarlo.

El mismo Popper consideraba que una teoría científica era sólo un conjunto de hipótesis falsables, es decir, susceptibles de ser sometidas a severos “tests” como intentos de refutarlas. Si la hipótesis no resiste tales pruebas y resulta falsa, no puede considerarse que forma parte de una teoría científica y debe desecharse, para buscar una nueva hipótesis que pueda ser sometida nuevamente a un “test” de falsación. Por eso, nunca podemos estar seguros sino de lo que nos equivocamos, nunca de lo que acertamos.⁵⁶⁶

Desde este punto de vista, es claro que la teoría marxista ha sido falsada no una sino muchas veces, por lo que no puede ser considerada como una teoría científica y, por tanto, no es útil para el análisis de la sociedad y debe ser desecheda. No hacerlo así, sólo reflejaría un dogmatismo y una ideología inaceptables.

Siempre me ha parecido que la teoría de Popper es como la conciencia que, según Hegel, tiene “miedo de su enajenación” y sólo está esperando la aparición de nuevas teorías para falsarlas y “arrojarlas al abismo de lo absoluto”.⁵⁶⁷ Como si tuviéramos un cajón lleno de teorías científicas listas para ser falsadas, y como si las nuevas teorías científicas no surgieran de la lucha, de la confrontación, del debate entre la crítica y la defensa de las teorías anteriores. Si las teorías científicas sólo fueran falsables y no

⁵⁶⁶ Popper, K. R., *La lógica de la investigación científica*, trad. Víctor Sánchez de Zavala, REI, México, 1991, p. 40.

⁵⁶⁷ Hegel, *Fenomenología*, p. 471.

comprobables, “el pensamiento perdería absolutamente su consistencia”,⁵⁶⁸ y no se explicaría el progreso científico.

En este sentido, nos parece más explicativa del proceso científico la teoría de las revoluciones científicas de Kuhn. Para este filósofo de la ciencia, las teorías científicas tienen dos etapas de su desarrollo: la etapa de la ciencia normal y la etapa de las revoluciones científicas. En la primera etapa, la ciencia normal es desarrollada por una comunidad científica, con base en un paradigma que define los problemas, los principios y los métodos del campo de investigación científica.

La ciencia normal resuelve la mayoría de los problemas planteados por los investigadores de la comunidad científica de que se trate, pero no todos, pues siempre existen “anomalías” (fracasos que Popper interpretaría como falsaciones del paradigma) que la ciencia normal no puede resolver. Pero no por ello, abandonan el paradigma, sino que lo reformulan de modo que comprenda a las anomalías (reformulación que Popper interpretaría como hipótesis *ad hoc*). Hasta que la cantidad de anomalías hace que los miembros de la comunidad científica que llevan a cabo la ciencia normal bajo el paradigma de que se trata, lo ponen en duda, pero todavía no lo abandonan, sino que buscan teorías alternativas que entran en lucha para tratar de resolver la mayoría de las anomalías que el paradigma no puede realizar. Es en ese momento en que el paradigma entra en crisis y se abre el momento de una revolución científica.

Esta segunda etapa del desarrollo de una ciencia puede ser más o menos largo, pero no por ello, los científicos dejan de hacer ciencia, que ya no sería normal sino una ciencia crítica, pues es a partir de ella como surge la nueva teoría que substituirá al paradigma y servirá de base a una nueva ciencia normal llevada a cabo por una nueva comunidad científica. Sólo hasta entonces el antiguo paradigma es abandonado por la mayoría de los miembros de la comunidad científica, pues una de las consecuencias del nuevo paradigma es la redefinición de los problemas del campo de investigación de que se trata que, por ello es inconmensurable con los problemas que se intentaban resolver bajo el antiguo paradigma.⁵⁶⁹

Kuhn se refiere sobre todo al desarrollo de las ciencias físicas o naturales (como la física, la astronomía, la química), pues, en el ámbito de las ciencias sociales, según él mismo, no se han dado paradigmas en sentido estricto, pues las teorías sociales no son aceptadas por todos los miembros de la comunidad científica. Sin embargo, no por

⁵⁶⁸ D'Hont, Jacques, Hegel, filósofo de la historia viviente, p. 50.

⁵⁶⁹ Kuhn, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Agustín Contín, FCE, México, 1983, capítulos VII, VIII, IX, X.

ello, no pueden dejar de aplicarse a las ciencias sociales algunos de las características de las revoluciones científicas, si bien en un sentido muy relativo.

Nos parece que podemos aplicarle este esquema, un tanto modificado, al desarrollo del marxismo como teoría y como práctica social, para ver en que medida puede entenderse a la caída del comunismo soviético y de sus satélites como una falsación o como una crisis paradigmática del marxismo.

Con todo y lo relativa que fuera la comunidad “científica” que tomaba al marxismo como paradigma de su práctica científica y política normal, sus éxitos más espectaculares fueron la revolución bolchevique de 1917, la revolución maoísta de 1949 y la revolución castrista de 1959. Cada uno de los cuales fue acompañado (con anterioridad en los dos primeros casos y posteriormente en el tercero) por una reformulación importante del paradigma marxista original. La “revolución permanente” de Trotsky en el caso de la revolución rusa; el “cerco del campo a la ciudad” de Mao en el de la revolución china y el “foquismo guerrillero” del “Che” Guevara en el caso de Cuba.⁵⁷⁰

Pero también se pueden detectar anomalías importantes que, a la postre iban a llevar a marxismo a la crisis en que se debate en la actualidad. Podemos mencionar, en primer lugar, al “socialismo en un solo país” de Stalin, que se tornó en la contradicción más irresoluble del marxismo; en segundo lugar, la “revolución cultural” del mismo Mao, cuya exacerbación desembocó en el genocidio de Camboya de Polpot y la extensión del “foquismo guerrillero” a nivel continental por el Che Guevara, que ha llevado al fracaso al romanticismo revolucionario de América Latina.⁵⁷¹

Las confirmaciones exitosas y las anomalías del marxismo se encuentran condicionadas entre sí pues, a pesar de Popper, la ciencia social es una ciencia histórica que no tan sólo prevé el futuro desarrollo de su objeto, la sociedad humana, sino que se convierte en un factor de ese mismo desarrollo, como la teoría de la lucha de clases se convierte en un factor de esa lucha de clases.

El condicionamiento recíproco entre las confirmaciones y las anomalías del marxismo nos permiten entender a la crisis del mismo como una crisis paradigmática, en los términos descritos más arriba, cuya resolución teórica requiere de una

⁵⁷⁰ Trotsky, “La revolución permanente”, en *Los marxistas* de C. Wright Mills, trad. José Luis González, ERA, México, 1970, pp. 248 y ss; Deutscher, Isaac, *Ironías de la historia*, trad. Juan Ramón Capella, Península, Barcelona, 1975, pp. 120 y ss.; Guevara, Ernesto “che”, “Guerra de guerrillas, un método”, en Löwy Michel, *El marxismo en América Latina*, ERA, México, 1982, pp. 268 y ss.

⁵⁷¹ Deutscher, Isaac, Stalin, trad. José Luis González, ERA, México, 1988, pp. 265 y ss.; Gilly, Adolfo, “Régis Debray y la guerrilla de las galaxias”, *La senda de la guerrilla*, Nueva Imagen, México, 1896, p. 180; Deutscher, Isaac, “La gran revolución cultural”, en *Rusia, China y Occidente*, trad. Felix Blanco, ERA, México, 1977, pp. 276 y ss.

“revolución científica” que redefina o redetermine los problemas, los principios y los métodos que ni el marxismo ni otras teorías, por sí mismas, han podido explicar ni resolver, o de plano dejarlo de lado, para buscar otros horizontes teóricos.

No se puede olvidar que la interrelación de los éxitos y de las anomalías históricas y conceptuales del marxismo, se dio en el contexto de la lucha política y social contra el capitalismo. En especial es importante analizar dos acontecimientos, cuya explicación requiere de una reformulación de algunas categorías marxistas o, tal vez, incluso de su redeterminación paradigmática: la enajenación del hombre moderno y el dominio casi absoluto del capital.

5. Dialéctica negativa del marxismo

Es común que cuando uno les pregunta a conocidos de indudable filiación marxista que nos digan las razones por las que creen que cayó el socialismo o el comunismo en Rusia y en Europa central, nos contesten diciendo que ese no era el verdadero socialismo ni el verdadero comunismo sino una deformación de él. Pero no les preocupa explicar porque se deformó de tal manera, pues suponemos que los “padres fundadores” del marxismo soviético, es especial Lenin y Trotsky, lo que quisieron establecer fue el socialismo verdadero o auténtico, en contraste con el marxismo reformista o revisionista de la socialdemocracia de Europa occidental.

Quizá haya alguno que diga que Lenin no fue un buen discípulo de Marx. Pero si Lenin, que fue el artífice más importante del éxito más espectacular del marxismo, no es un marxista auténtico, ¿quién podrá serlo? ¿Acaso Kautsky, el líder reformista de socialismo alemán quien ha sido tratado, por aquél, como un traidor al marxismo? ¿O Rosa Luxemburgo, quien, con toda su capacidad y originalidad teórica, no pudo organizar un partido como el de Lenin para tomar el poder en Alemania y fue asesinada por la reacción del mismo partido socialdemócrata alemán?

Es seguro que la mayoría de los marxistas o ex-marxistas, le echarían la culpa a Stalin y a su sistema totalitario de la “catástrofe” del comunismo. No fue casual que el mismo Trotsky afirmara que odiaba a Stalin, más por el desprestigio al que llevó al marxismo en todo el mundo que por haber asesinado a sus hijos. La verdad de esta aseveración, no nos exime de preguntarnos, todavía, por las razones que el stalinismo se impuso a todas las corrientes del bolchevismo, ¿fue solamente por la ambición desmedida y por la astucia “asiática” de Stalin? O, ¿ya existían los gérmenes del stalinismo en la era de Lenin? ¿Acaso no se han repetido algunos aspectos del stalinismo, si no todos, en los regímenes comunistas de China, de Yugoslavia e, incluso, de Cuba? ¿Será sólo porque estos últimos enfrentaron situaciones de atraso económico y de asedio político capitalista, parecidas a las de la Rusia Soviética? O, ¿tal vez, el stalinismo es estructuralmente necesario al comunismo marxista?

En este último caso, la “culpa” del stalinismo sería del mismo Marx, quién con su “intransigencia revolucionaria”, y su crítica “semi-absoluta” al capitalismo se convirtió en el arquetipo del revolucionario al que aspiraron, sin alcanzarlo, Lenin, Trotsky, Stalin, Mao, Tito, Castro y el Che Guevara, entre otros marxistas. Nada más pretencioso y estéril, empero, sería repartir culpas desde la “tardía sabiduría de la posteridad”,⁵⁷² sin tomar en cuenta que las ideas, el carácter y las instituciones que estos grandes hombres tuvieron que forjar, las realizaron en medio de grandes luchas teóricas y prácticas contra otros hombres no menos grandes, como Clemenceau, Hitler o Kennedy, en las que se debatían no sólo la verdad científica, sino la guerra, la revolución y el destino de pueblos enteros.

Intentaremos responder a algunas de estas interrogantes, criticando la unilateralidad que, en los niveles teórico e histórico, incurrieron los protagonistas, sin que el “alma bella” que todos llevamos dentro,⁵⁷³ pretenda condenar el “curso del mundo”,⁵⁷⁴ pero tampoco contemplar, segura, “en la playa tranquila, el lejano espectáculo de las confusas ruinas”.⁵⁷⁵ No ocultamos la conmoción que sentimos por la historia de su tragedia, pero no temeremos señalar lo que nos parecen sus limitaciones. Diremos, como Hegel, “amamos a Homero, pero no por eso nos prosternamos ante sus dioses.”⁵⁷⁶



HEGEL

⁵⁷² Deutscher, *La revolución inconclusa*, p. 16.

⁵⁷³ Ver *infra*, inciso núm. 7.

⁵⁷⁴ Hegel, *Fenomenología*, p. 227.

⁵⁷⁵ Hegel, *Filosofía de la historia*, p. 80.

⁵⁷⁶ D'Hont, *De Hegel a Marx*, trad. Aníbal Leal, Amorrortu, Buenos Aires, 1972, p. 14.

6. Mesianismo revolucionario y revolución sitiada

Decía Hegel que el formalismo es la incapacidad para poner juntos dos pensamientos contradictorios.⁵⁷⁷ En el estudio y la crítica del socialismo y del comunismo marxista es irritante verificar la verdad de esta afirmación. Es imposible que, por ejemplo, quién enfatiza la importancia del bloqueo norteamericano en Cuba, pueda escuchar las críticas al régimen cubano sin acusar a su interlocutor de “imperialista”, del mismo modo que quién sostiene que el gobierno de Castro es una dictadura, sea incapaz de no acusar de “castrista” a quien señala la importancia del bloqueo en la conformación de régimen comunista de la isla.⁵⁷⁸ Como ambos siguen luchando, ideológicamente, no pueden reflexionar sobre la manera como ambos fenómenos se median o se condicionan recíprocamente: el bloqueo norteamericano determina la dictadura castrista y la dictadura redetermina al bloqueo. O, como dice Habermas, los contextos políticos de acción social nos impiden la asunción de una actitud hipotética, objetivamente o de tercera persona, y permanecemos en una actitud asertórica, participante o de primera persona.⁵⁷⁹

Esta incapacidad para “soportar todo el peso de la contradicción”,⁵⁸⁰ entre la “pasión revolucionaria” y la “pasión contrarrevolucionaria” ha acompañado a la teoría y a la práctica del comunismo marxista y a sus adversarios. Negarse a aceptar la existencia de esta contradicción es el obstáculo más importante para entender los aciertos y los errores de marxismo, tanto de unos como de otros. Claro que esta negativa es más grave para los marxistas, pues son ellos los que necesitan de una autocrítica a fondo de su historia, una de cuyas lecciones, me parece, es reconocer, como falla de su teoría, el no haber previsto que la falta de solución a esta contradicción deformaría su práctica política y su propio análisis teórico y, por lo tanto, dificultaría establecer un medio de control para limitarla.⁵⁸¹

Esta recíproca determinación entre revolución y contrarrevolución pudo haber sido prevista por el marxismo, pues no es exclusiva de las revoluciones que se hicieron bajo su ideología, sino que ya se había realizado en las revoluciones inglesa del siglo XVII y francesa del siglo XVIII. Cromwell y Robespierre establecieron su dictadura para

⁵⁷⁷ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ovejero y Maury, Porrúa, México, p. 39, par. 59.

⁵⁷⁸ Cfr. Otero Lisandro, *La utopía cubana desde adentro*, Siglo XXI, México, 1993, pp. 21 y ss.

⁵⁷⁹ Habermas, “Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, REI, México, 1993, pp. 179, 180.

⁵⁸⁰ Berumen Campos, Arturo, *Teoría pura del derecho y materialismo histórico*, Coyoacán, México, 2008, pp. 48 y ss.

⁵⁸¹ Cfr. Bobbio, *Ni con Marx ni contra Marx*, trad. Lia Cabbib Levi e Isidro Rosas Alvarado, FCE, México, 2001, pp. 249 y ss.

salvar a la revolución inglesa asediada por Francia y a la revolución francesa asediada por Inglaterra, respectivamente, lo cual no hizo sino incrementar el asedio y la dictadura, recíprocamente.⁵⁸²

Hay quienes consideran, como Trotsky, que el asedio contrarrevolucionario puede influir a deformar a las revoluciones y transformarlas en dictaduras, porque las revoluciones se han dado en países aislados y atrasados, por cuya razón el remedio de las dictaduras revolucionarias sólo se encuentra en la extensión de la revolución a los países desarrollados. Es esta una consecuencia de su teoría de la revolución permanente.⁵⁸³ A otros, como Hanna Arendt, que fue discípula de Heidegger, les parece que sólo las revoluciones “sociales”, como la francesa y la rusa, dan origen a las dictaduras revolucionarias, pero no las revoluciones “políticas”, como la revolución americana.⁵⁸⁴ Sin embargo, podemos decir que la revolución alemana de 1918, que fue puramente política, engendró la mayor contrarrevolución de la historia, el nazismo. Empero, para Ernst Nolte, también discípulo de Heidegger fue la radicalidad de la revolución bolchevique la que engendró a la contrarrevolución nazi, que no hizo sino copiar los métodos totalitarios de aquélla.⁵⁸⁵

En el análisis que haremos, en seguida, de esta reciprocidad entre asedio y dictadura, en distintos procesos revolucionarios, sobre todo, en las revoluciones rusa, china y cubana, intentaremos dilucidar esta cuestión, pero, sobre todo, nos interesa destacar que la contrarrevolución debe esperarse ante cualquier movimiento revolucionario, para tratar de limitar su efecto en la dialéctica negativa de una eventual redeterminación paradigmática del marxismo. Por más que se simpatice con el marxismo no se puede negar que tienen una vocación autoritaria. Y no solo debido al carácter de sus principales promotores, sino, sobre todo, a su concepción de la lucha de clases y de la conciencia de clase en la sociedad capitalista.

Podemos citar una gran cantidad de textos de Marx, Engels, Lenin, Trotsky, Che Guevara, en los que se considera a la “conciencia de clase pequeño burguesa” como el gran obstáculo para el éxito de la revolución comunista o socialista.⁵⁸⁶ De ahí la organización fuertemente centralizada de los partidos comunistas para contrarrestar la influencia de la ideología oportunista en las filas revolucionarias.

⁵⁸² Deutscher, *La revolución inconclusa*, trad. José Luis González, ERA, México, 1976, p. 90.

⁵⁸³ Trotsky, *La revolución traicionada*, trad. Andrés Nin, Juan Pablos, México, 1972, pp. 160 y ss.

⁵⁸⁴ Gabás, Raúl, *Filosofía del siglo XX (Historia de la filosofía –Hirschberger)*, Herder, Barcelona, 2011, pp. 288 y ss.

⁵⁸⁵ Nolte, Ernst, *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalsocialismo y bolchevismo*, trad. Sergio Monsalvo Castañeda, et. al. FCE, México, 2002, p. 46.

⁵⁸⁶ Lowy, Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, trad. Francisco González Aramburu, Siglo XXI, México, 1979, pp. 191, 192, 195, 214, 235, 248, 252, 262, 290, 292, 301, 304,

Los problemas que van desde la constitución del partido obrero, la formación de la dictadura del proletariado, la crítica de la ideología capitalista, hasta las descalificaciones políticas, las exclusiones sectarias y el terrorismo revolucionario, que, muy seguido, han caracterizado a la izquierda, guardan una estrecha relación con la solución y con el tratamiento que se le da al “problema” de la ideología pequeño burguesa en el “seno del pueblo”.⁵⁸⁷

El partido que construyó Lenin, inspirándose en Marx y que sirvió de modelo a casi todos los partidos comunistas del mundo, fue construido de una manera fuertemente centralizada, cuyo propósito principal fue, precisamente, contrarrestar la influencia de la ideología burguesa y pequeño- burguesa en la conciencia de los cuadros del partido.⁵⁸⁸

Cuando Marx y Engels fundan en 1846, en Bruselas, el “Comité de Correspondencia Comunista” como plataforma para librar un “combate despiadado” contra los “doctrinarios pequeño burgueses alemanes” y una “crítica despiadada a la mescolanza de socialismo y comunismo anglo francés” para hegemonizar ideológicamente a la Liga de los Justos y hacer la “revolución violenta”,⁵⁸⁹ no se imaginaba, que estaba sembrando la semilla del totalitarismo moderno, del que Trotsky habría de hacer el pronóstico más impresionante. En una fecha tan temprana como 1904, después del célebre Segundo Congreso del Partido Socialdemócrata Ruso, en el que surgió la división entre los “intransigentes” bolcheviques de Lenin y los “blandos” mencheviques de Martov, Trotsky profetizó: “En la política interna del Partido esos métodos conducen a la organización del Partido a “reemplazar” al Partido, al Comité Central a “sustituir” a la organización de Partido y, finalmente, a un dictador a “reemplazar al Comité Central”.⁵⁹⁰

Pero semilla no quiere decir fruto, es decir, la intransigencia revolucionaria de los marxistas no se transforma necesariamente en una dictadura o en totalitarismo, sino que necesita un medio adecuado para ello, o sea, el terreno del “estado de sitio” a que se ven obligados los revolucionarios por el acoso policiaco, económico o militar por parte de los gobiernos capitalistas e imperialistas.

La intransigencia con que Lenin organizó y educó al partido bolchevique, excluyendo toda ideología liberal y pequeño burguesa y a la que se sumó Trotsky, más tarde, se desarrolló al grado del terrorismo de estado, sólo a causa de que la insaciable ambición

⁵⁸⁷ Mao, Zedong, *Cinco tesis filosóficas*, Ediciones Quinto sol, s/f, pp. 94 y ss.

⁵⁸⁸ Lenin, *Un paso adelante, dos pasos atrás*, Progreso, Moscú, 1978, pp. 7, 76, y ss.

⁵⁸⁹ Lowy, Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, trad. Francisco González Aramburu, Siglo XXI, México, 1979, pp. 187, 190, 193, 195.

⁵⁹⁰ Trotsky, León, *Nuestras tareas políticas*, trad. César Prado, Juan Pablos, México, 1975, p. 97.

territorial del imperialismo alemán, en 1918, llevó al gobierno soviético al régimen de partido único, después de la renuncia del partido social revolucionario de izquierda de Rusia al gobierno de coalición, así como al terror rojo después de que miembros de ese mismo partido, perpetraron el asesinato del embajador alemán y de varios líderes bolcheviques, así como el atentado contra Lenin y Trotsky.⁵⁹¹

La paz de Brest- Litovsk fue la tragedia del partido bolchevique y del gobierno soviético. Abandonado por sus aliados social revolucionarios de izquierda, asediado por sus enemigos internos, zaristas y burgueses e invadidos por los imperialistas alemanes, primero y aliados, después, nunca estuvo en condiciones de aplicar su programa comunista en situaciones de estabilidad y de paz. Vino después la invasión nazi y, por último, la guerra fría con los Estados Unidos. El resultado fue el gobierno dictatorial de Lenin, posteriormente el gobierno totalitario de Stalin y, por último, el gobierno despótico de sus sucesores.

Los marxistas consideran que fue este asedio permanente lo que no tan solo impidió el establecimiento de la “democracia de los trabajadores”, sino llevó a un gobierno antidemocrático permanentemente, y soslayan en gran medida la responsabilidad de la teoría y la organización bolchevique. Los antimarxistas, en cambio, consideran que fue la renuncia a los valores democráticos y liberales los principales responsables de la dictadura comunista, relegando a un lugar secundario el asedio imperialista a la revolución rusa, china y cubana. En el mejor de los casos, consideran que fue el autoritarismo bolchevique el que generó el intervencionismo extranjero antisoviético.⁵⁹²

Nos parece, sin embargo, que lo importante es reflexionar sobre la manera como se mediaron ambos factores: el subjetivo: el autoritarismo marxista y el objetivo: la agresión y el acoso imperialista. Una posible explicación es considerar a ambos factores, considerados aislados, sólo como potenciales, es decir, sólo como “en sí”; y ya relacionados, se actualizan uno por medio del otro, es decir, son “para sí”. En otras palabras, el autoritarismo marxista sólo se transforma en totalitarismo por medio del acoso imperialista y el acoso imperialista se materializa por medio del autoritarismo comunista. Si disminuye al acoso se debilita el totalitarismo y si se debilita el totalitarismo disminuye el acoso.

⁵⁹¹ Deutscher, Isaac, *Stalin. Biografía política*, trad. José Luis González, Era, México, 1988, p. 187.

⁵⁹² François, Furet (cartas a Ernst Nolte) *Fascismo y comunismo*, trad. Víctor Goldstein, FCE, Buenos Aires, 1998, pp. 40, 61, 62.



ACOSO IMPERIALISTA

MESIANISMO REVOLUCIONARIO



TROTSKY



CHE GUEVARA

7. Castrismo cubano y bloqueo económico americano

En el caso del cubano también se ha dado esta dialéctica entre el mesianismo revolucionario y la revolución sitiada. El bloqueo económico norteamericano durante más de medio siglo y la figura de Fidel Castro has sido los dos polos de este conflicto

que, con todo y lo dramático que ha sido, no ha alcanzado los niveles tan graves de la revolución rusa, la francesa o la inglesa. Ni Castro es Stalin, ni Robespierre ni Cromwell, como tampoco el bloqueo económico es la invasión nazi, ni las guerras napoleónicas ni las luchas religiosas inglesas.

A pesar de esta atenuación de la dialéctica negativa de la historia, la dinámica ha sido casi la misma. La potencialidad autoritaria del movimiento guerrillero, no se manifestó hasta que el imperialismo norteamericano se vio atacado en sus intereses por los revolucionarios. Y el imperialismo no se hizo evidente hasta que el gobierno revolucionario cubano se manifestó autoritario.⁵⁹³ Y el centro del conflicto no sólo fue la cuestión de las expropiaciones económicas ni el de la democracia en la isla, sino, también, la lucha contra y a favor de la ideología pequeño burguesa en el seno de la comunidad cubana, tanto en el país como en el exilio. Tanto la limitación de la democracia y de la libertad de expresión por parte de los revolucionarios castristas como el bloqueo y asedio informativo por parte del imperialismo yankee han tenido como objetivo, expreso o velado, el dominio ideológico del pueblo cubano.⁵⁹⁴ Por un lado la solidaridad comunista y por el otro lado el individualismo liberal. Para la primera se trataba de la construcción del hombre nuevo de que hablaba el “che”, contra la enajenación del consumismo capitalista.⁵⁹⁵ Para el segundo, lo importante era la recuperación de la libertad y la iniciativa individuales.

Sin embargo, ambas ideologías ocultaban, tal vez sin saberlo, los aspectos negativos de su propia posición y los aspectos positivos de la adversaria. Por ejemplo, la solidaridad comunista ocultaba a la vez, su propio lenguaje autoritario y el lenguaje libertario del liberalismo; mientras que la ideología liberal ocultaba su propio lenguaje de la enajenación y el lenguaje solidario de los comunistas.⁵⁹⁶

Actuaban como la persona abstracta y como el alma bella, en términos de Hegel, respectivamente. Para Hegel, la persona abstracta tiene dos lenguajes: el lenguaje de la libertad y el lenguaje de la enajenación. Del mismo modo, el alma bella tiene, a su vez, dos lenguajes: el lenguaje de la solidaridad y el lenguaje del autoritarismo.⁵⁹⁷ La persona abstracta es libre y enajenada, a la vez; el alma bella es solidaria y autoritaria, al mismo tiempo. La persona abstracta sólo ve su propia libertad y el autoritarismo del

⁵⁹³ Cfr. Galeano Eduardo, citado por Lisandro Otero, *op. cit.* p.56; pp. 68, 111.

⁵⁹ Cfr. Guevara, Ernesto, “Che”, *El socialismo y el hombre en Cuba*, en *El socialismo y el hombre nuevo*, Siglo XXI, México, 1977, pp. 8 y ss.

⁵⁹⁵ *Idem*; Guevara, Ernesto “Che”, “Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana”, en *Los marxistas*, de C. Wright Mills, ERA, México, 1970, pp. 420, 421.

⁵⁹⁶ Otero, *op. cit.* pp. 21-23.

⁵⁹⁷ Berumen, Arturo, “El alma bella y la persona abstracta. Del pluralismo jurídico al sincretismo ético”, en *Crítica Jurídica* núm. 32, UNAM, México, 2011, pp. 44-48.

alma bella, pero no ve su propia enajenación ni la solidaridad del alma bella. El alma bella, por su parte sólo ve su propia solidaridad y la enajenación de la persona abstracta, pero no ve la libertad de la persona abstracta ni su propio autoritarismo. De modo que la persona abstracta liberal ni el alma bella comunista no pueden dialogar entre sí de una manera racional, pues sólo ven sus propias virtudes y no las del adversario y no ven las virtudes del contrario sino sus puros defectos.⁵⁹⁸

Es esta una manera de interpretar la dialéctica entre los Estados Unidos y la Revolución Cubana, no sólo entre sus dirigentes solamente sino entre sus mismos pueblos. En estos tiempos de acercamiento entre ambos, puede ser la oportunidad de que ambos tipos de pensamiento se complementen, pero también son tiempos de riesgos de una mayor tensión. Si en el diálogo en marcha, no se distinguen ambos tipos de lenguaje, el régimen cubano puede perder sus conquistas solidarias y ser presa de la enajenación capitalista. Entonces, podría combinar lo peor de ambos sistemas: autoritarismo y enajenación, que podríamos caracterizar con la figura del alma abstracta. En cambio, si prevalece un diálogo racional, lo mejor de ambos mundos puede llevar a la revolución cubana a combinar la libertad con la solidaridad que podríamos llamar: el comunicacionismo de la persona bella. Esta dialéctica comunicativa puede ser también la alternativa para Estados Unidos, sólo que en menor medida: alma abstracta o persona bella. Ellos también pueden aprender de la Revolución Cubana: imitar sus logros solidarios y criticar sus propios defectos enajenantes, pero pueden no hacerlo.

Lo que está en juego no es tan sólo el destino de la Revolución Cubana que puede terminar como el “feedback” de la Revolución Rusa sino como el inicio de un sistema “comunicacionista” que combine lo mejor del comunismo y del liberalismo mediante la comunicación racional, es decir, como el inicio de la historia del reino de las personas bellas.

⁵⁹⁸ *Idem.*



**DIALÉCTICA NEGATIVA ENTRE EL ALMA
BELLA
Y LA PERSONA ABSTRACTA**

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Perry, *Los orígenes de la posmodernidad*, trad. Luis Andrés Bredlow, Anagrama, Barcelona, 2000.
- Bernstein, Richard, *Perfiles filosóficos*, trad. Martí Mur Ubasart, Silo XXI, México, 1991.
- Berumen, Arturo, “El alma bella y la persona abstracta. Del pluralismo jurídico al sincretismo ético”, en *Crítica Jurídica* núm. 32, UNAM, México, 2011.
- -----, *La ética jurídica como redeterminación dialéctica del derecho natural*, Cárdenas, México, 2000.
- -----, *Teoría pura del derecho y materialismo histórico*, Coyoacán, México, 2008.
- Bobbio, *Ni con Marx ni contra Marx*, trad. Lia Cabbib Levi e Isidro Rosas Alvarado, FCE, México, 2001.
- Brossat, A, *El pensamiento político del joven Trotsky*, trad. Dolores Sacristán y José Manuel López, Siglo XXI, México, 1976.
- Cole, G. D. H, *Historia del pensamiento socialista*, I, trad. Rubén Landa, FCE, México, 1974.
- Deutscher, Isaac, *Ironías de la historia*, trad. Juan Ramón Capella, Península, Barcelona, 1975.
- -----, *La revolución inconclusa. 50 años de historia soviética*, trad. José Luis González, Era, México, 1976.
- -----, “La gran revolución cultural”, en *Rusia, China y Occidente*, trad. Félix Blanco, ERA, México, 1977.
- -----, *Stalin*, trad. José Luis González, ERA, México, 1988.
- D’Hont, Jacques, *De Hegel a Marx*, trad. Aníbal Leal, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.
- -----, *Hegel, el filósofo de la historia viviente*, trad. Aníbal Leal, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

- Furet, François, (cartas a Ernst Nolte) *Fascismo y comunismo*, trad. Víctor Goldstein, FCE, Buenos Aires, 1998.
- Gabás, Raúl, *Filosofía del siglo XX (Historia de la filosofía –Hirschberger)*, Herder, Barcelona, 2011.
- Gilly, Adolfo, "Régis Debray y la guerrilla de las galaxias", *La senda de la guerrilla*, Nueva Imagen, México, 1896.
- Guevara, Ernesto, "Che", *El socialismo y el hombre en Cuba*", en *El socialismo y el hombre nuevo*, Siglo XXI, México, 1977.
- Habermas, "La revolución recuperadora", en *La necesidad de revisión de la izquierda*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1996.
- -----, Habermas, "Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, REI, México, 1993.
- -----, Habermas, *Reconstrucción del materialismo histórico*, trad. Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotarelo, Taurus, Madrid, 1986.
- Hegel, *Ciencia de la lógica*, I, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar, Buenos Aires, 1982.
- -----, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ovejero y Maury, Porrúa, México, 1980.
- -----, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México, 1985.
- -----, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Alianza, Madrid, 1985.
- Holmes, Stefen, "El constitucionalismo, la democracia y la desintegración del estado", trad. Paola Bergallo y Marcelo Alegre, en *Democracia deliberativa y derechos humanos*, comp. por Harold Hongju Koh y Ronald C. Slye, Gedisa, Barcelona, 2004.
- Kuhn, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Agustín Contín, FCE, México, 1983.
- *La jornada*, 19, 22, 24 de agosto, 22, 26 de diciembre de 1991.
- Lenin, *Un paso adelante, dos pasos atrás*, Progreso, Moscú, 1978.

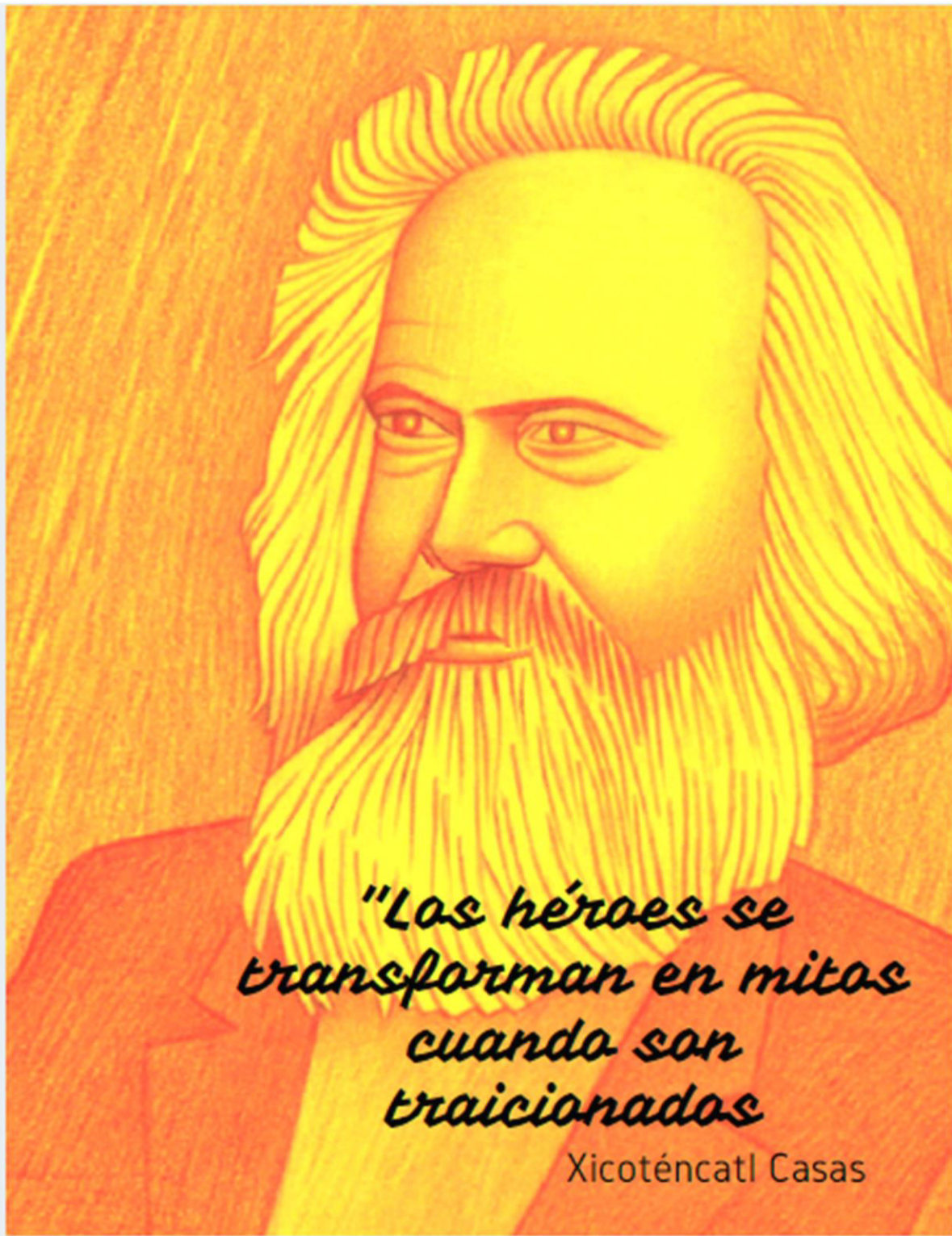
- Lowy, Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, trad. Francisco González Aramburu, Siglo XXI, México, 1979.
- -----, Michel, *El marxismo en América Latina*, ERA, México, 1982.
- Marx, Carlos, *Contribución a la crítica de la economía política*, Quinto sol, México, 1984.
- Otero Lisandro, *La utopía cubana desde adentro*, Siglo XXI, México, 1993.
- Nolte, Ernst, *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalismo y bolchevismo*, trad. Sergio Monsalvo Castañeda, et. al. FCE, México, 2002.
- Popper, K. R., *La lógica de la investigación científica*, trad. Víctor Sánchez de Zavala, REI, México, 1991.
- Trotsky, León, *Historia de la revolución rusa*, trad. Andrés Nin, Juan Pablos, México, 1972.
- -----, *La revolución traicionada*, trad. Andrés Nin, Juan Pablos, México, 1972.
- -----, *Nuestras tareas políticas*, trad. César Prado, Juan Pablos, México, 1975, p. 97.
- Weber, Hermann, *Lenin*, trad. Rosa Pilar Blanco Santo, Salvat, Barcelona, 1986.
- Wilson, Edmund, *Hacia la estación de Finlandia. Ensayo sobre la forma de escribir y hacer la historia*, trad. R. Tomero, et. al. Alianza, Madrid, 1972.
- Zedong, Mao, *Cinco tesis filosóficas*, Ediciones Quinto sol, s/f.



**CAÍDA DEL ZARISMO 1917
(100 AÑOS)**

**CAÍDA DEL COMUNISMO
1992
(25 AÑOS)**





*"Los héroes se
transforman en mitos
cuando son
traicionados*

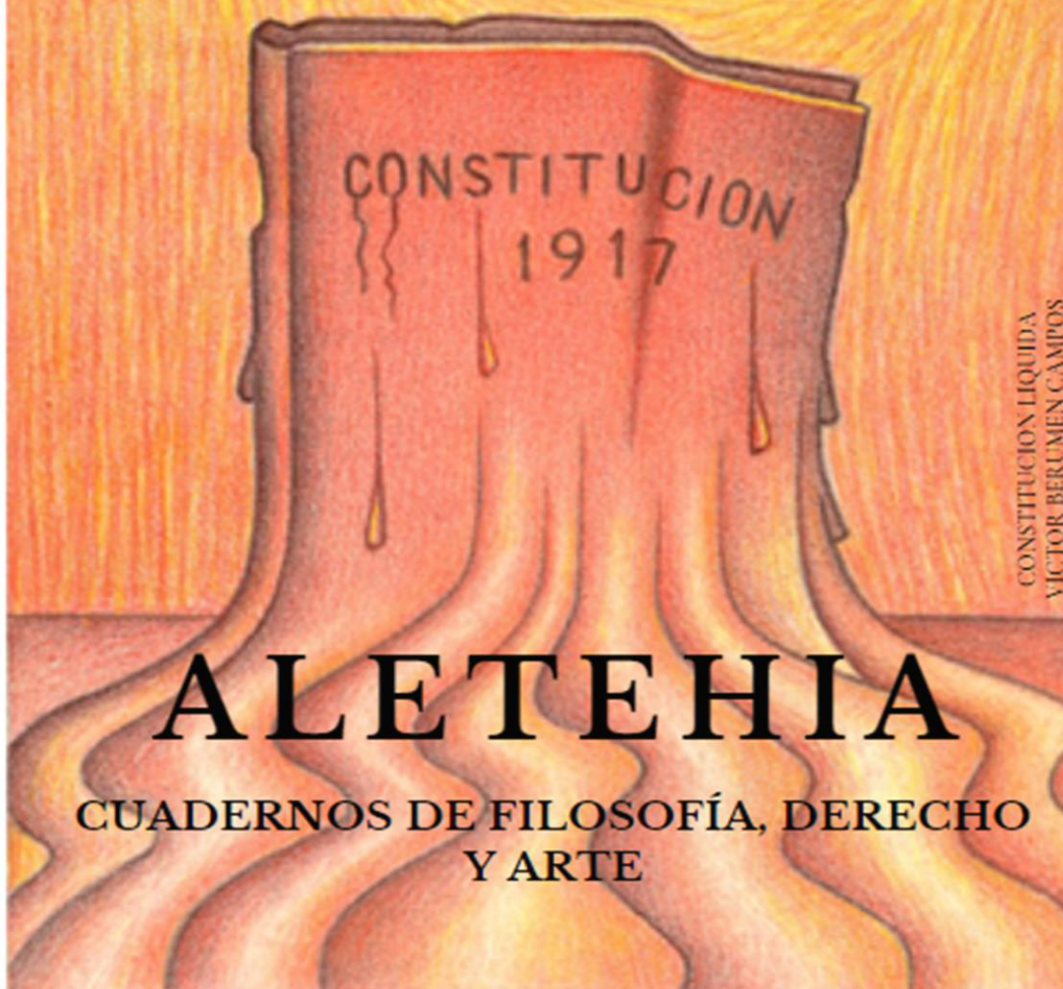
Xicotécatl Casas

CONSTITUCIÓN
LÍQUIDA

NÚM. 14
AGOSTO 2017

2017

Arturo Berumen Campos



CONSTITUCIÓN LÍQUIDA

En “el paso de la fase “sólida” de la modernidad a la “líquida” ... las formas sociales ... se descomponen y se derriten antes de que ... cuenten con el tiempo para solidificarse”

(Bauman: Tiempos líquidos)

PRESENTACIÓN

En este número catorce de *Aletheia* presentamos tres trabajos sobre la constitución de 1917, en su centenario (2017). El primero de ellos, titulado: “*Constitución líquida*” de Arturo Berumen Campos, maestro de la UAM y de la UNAM, nos plantea la cuestión de cómo el neoliberalismo ha hecho que las estructuras constitucionales se hayan vuelto “líquidas” es decir, que no logran normativizar a los factores reales del poder lo cual nos sumerge y nos ahoga en una “anomia” social generalizada.

El segundo, titulado: “*La constitución de 1917 y sus mitos*” de Enrique García Ramírez, maestro en derecho, considera que los mitos de la soberanía popular y de los derechos sociales sostuvieron la creencia de que la constitución era una conquista del pueblo, en tanto que sujeto “transhistórico” del derecho.

El tercer artículo, titulado: “*La constitución como conquista del lenguaje del Dasein mexicano*”, de Maviel Luna Hernández, licenciado en Derecho por la UAMA, considera que, por el contrario, la constitución de 1917, es una conquista auténtica del pueblo, en tanto que Dasein del ser del mexicano, si la comparamos con el régimen del porfiriato.

CONSTITUCIÓN LÍQUIDA

Arturo Berumen Campos

Mucho antes de que Bauman popularizara el adjetivo, los gobiernos neoliberales mexicanos ya habían hecho de la Constitución de 1917, una constitución líquida. En primer lugar, en sentido cuantitativo: de las casi quinientas reformas de la Constitución en cien años, el 70% has sido bajo gobiernos neoliberales, es decir, de los presidentes Miguel de la Madrid, Carlos Salinas, Ernesto Zedillo, Vicente Fox, Felipe Calderón y Enrique Peña Nieto.⁵⁹⁹

1. Reformas sólidas

Y no es que antes de 1982, no haya habido reformas constitucionales, sino que tales reformas expresaban la lucha de clases y la lucha por la hegemonía que se daba en el país. Pensemos en tres ejemplos característicos. La reforma para que se reeligiera Obregón en el año de 1927, diez años después de la promulgación de la constitución que prohibía la reelección presidencial. La muerte del caudillo impidió la licuefacción de la constitución desde entonces. Las fuerzas motrices de la revolución que lucharon por la no reelección estaban todavía muy vigorosas que, de manera indirecta, no tan sólo impidieron la reelección, sino que la hicieron absoluta. En una típica dialéctica negativa, la reelección de Obregón llevó a la no reelección absoluta.⁶⁰⁰

Otra reforma sólida de la constitución fue cuando Cárdenas impulsó en 1937, veinte años después de la constitución, la negación del amparo agrario que le impedía repartir las tierras a los campesinos, pues los propietarios afectados se amparaban contra las dotaciones de ejidos, y así puedo realizar su obra agrarista que lo caracteriza. Sin embargo, con Alemán se restringieron los alcances de la improcedencia del amparo en materia agraria con la expedición de los certificados de inafectabilidad cuyo efecto más importante era que sus poseedores sí podían interponer el amparo contra las resoluciones agrarias de dotación y de ampliación de ejidos. De esta manera en la constitución se reestablece el inestable equilibrio entre la propiedad privada y la

⁵⁹⁹ Rebolledo, Ruy Alfonso, ¿Cuánto ha cambiado la Constitución desde 1917?, *El Economista*, 10 de febrero de 2017.

⁶⁰⁰ Carpizo, Jorge, *El presidencialismo mexicano*, México, Siglo XXI, 1991, pp. 55 y ss.

propiedad ejidal que caracterizó durante muchas décadas al sistema constitucional mexicano.⁶⁰¹

Un tercer ejemplo que solidificó el equilibrio político constitucional, después de los trágicos acontecimientos de octubre de 1968, cuya represión llevó a muchos jóvenes y ciudadanos a buscar una salida democrática en la lucha guerrillera, es la reforma política de López Portillo, en 1977, a sesenta años de la Constitución. Con esta reforma se abrieron canales políticos de participación institucional a los descontentos, con la legalización del Partido Comunista y otras formaciones políticas de izquierda.⁶⁰²

Aunque esta reforma política de 1977 reestableció la solidez del sistema político mexicano, las subsiguientes reformas fueron haciendo líquidas las conquistas democráticas al domesticar a la izquierda que se ha manifestado impotente ante los fraudes electorales de 1988, 2006 y 2012.

2. Reformas líquidas

La fuerza de la izquierda mexicana institucional ha sido insuficiente para conquistar el poder nacional, aunque tenga enclaves regionales, pero sí fue lo suficiente para generar el miedo con el que los partidos de derecha, el PRI y el PAN, han llevado una alianza estratégica con un PRD domesticado, que ha hecho inevitable las reformas que han llevado a la liquidez de las instituciones constitucionales y, por tanto, a la liquidez de la constitución misma.

El primer gran ejemplo de una reforma líquida de la constitución lo fue la reforma de Carlos Salinas en 1992 que dio por terminado el reparto agrario y desnaturalizó jurídicamente al ejido al permitir, mediante ciertos requisitos, su privatización. Aunque el PRD protestó contra ello la contrarreforma salinista siguió adelante, pero encontró una resistencia inesperada en la rebelión neozapatista en Chiapas en 1994,⁶⁰³ que tras

⁶⁰¹ Valle, Eduardo, "Introducción general" a *El nuevo artículo 27. Cuestiones agrarias de Venustiano Carranza a Carlos Salinas*, México, Editorial Nuestra, 1992, pp. 12, 13.

⁶⁰² López Moreno, Javier, *¿Qué es la reforma política?*, México, UNAM, 1980, pp. 5, 6. Según José López Portillo, el 68 fue una crisis de conciencia y la reforma política es la conciencia de la crisis.

⁶⁰³ Los liberales del siglo XIX, cuando menos, tenían la disculpa de su inexperiencia histórica, pero los neoliberales del siglo XX, al parecer, nada aprendieron de la historia, pues sembraron el mismo error y cosecharon la rebelión zapatista de 1994. La labor de los zapatistas en Chiapas no había tenido mucho eco entre los indígenas hasta la contrarreforma del artículo 27 en materia agraria de 1994. El mismo sub-comandante Marcos dijo al respecto:

"Hubo un estancamiento hasta que el supremo gobierno tuvo la brillante idea de reformar el 27 y ése fue un poderoso catalizador en las comunidades. Esas reformas cancelaron toda posibilidad legal de tener tierra, que era lo que finalmente los mantenía como grupo paramilitar de autodefensa (...) lo que más radicalizó a los compañeros fue la reforma al artículo 27, eso fue la puerta que se les cerró a los indígenas para sobrevivir de

muchas negociaciones, diálogos y luchas políticas, concluyó en la reforma del año 2000 con Vicente Fox que reconoce, relativamente, la autonomía de los pueblos indígenas que no reestablece el equilibrio que existía antes de la reforma salinista, ya que la autonomía no es lo mismo que la propiedad ejidal o comunal y esa ha quedado semi-abolida en la constitución. Y nos que no sea importante la autonomía indígena como conquista constitucional, pero es demasiado endeble para garantizar la libertad y el desarrollo de los indígenas, pues, como dice Hegel, la propiedad es la garantía de la libertad,⁶⁰⁴ por eso la garantía de la autonomía indígena lo es la propiedad ejidal o comunal.

La reforma del Madridista de 1984 que distingue las empresas públicas en estratégicas y prioritarias es la madre de todas las privatizaciones que llevaron a cabo Salinas, Zedillo, Fox, Calderón y Peña Nieto, que no tan sólo han hecho líquida a la Constitución sino a la Nación misma al crear el marco jurídico para el predominio casi absoluto del valor del mercado sobre todos los demás valores del mundo de la vida de la sociedad civil.⁶⁰⁵

Tan líquida ha quedado la constitución con las reformas privatizadoras que ha sido subordinada al Tratado de Libre Comercio (TLC) desde 1993, en la época de Salinas, que fue aprobado sin mayor oposición que la de Porfirio Muñoz Ledo, dirigente nacionalista. El TLC se ha convertido en la verdadera constitución del país. Es mucho más sólida que la Constitución líquida de 1917.⁶⁰⁶

Para hacer posible al TLC, se privatizaron los puertos y las aduanas, los transportes públicos como los ferrocarriles, se hizo agua el salario de los trabajadores y quebraron miles de empresas pequeñas y medianas, se reprivatizaron y se financiaron los bancos, la mayoría, en manos extranjeras.⁶⁰⁷

manera legal y pacífica. Por eso se alzaron en armas, para que se les oyera, porque ya estaban cansados de pagar una cuota de sangre tan alta”.

(Rhina Roux, en “México: crisis de forma de estado”, en *México: el poder, el dinero y la sangre* de Adolfo Gilly, Aguilar, México, 1996, pp. 128, 129.)

⁶⁰⁴ Hegel, Hegel, *Filosofía del derecho*, trad. Eduardo Vázquez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, par. 45, p. 126: “desde el punto de vista de la libertad, la propiedad, como la primera existencia empírica de la libertad, es finalidad esencial para sí.”

⁶⁰⁵ De la Madrid Hurtado, Miguel, *El régimen constitucional de la economía mexicana*, pp. 460, 461. (<https://archivos.jurídicos.unam.mx>)

⁶⁰⁶ Aunque ahora Trump lo está haciendo un licuado, pues ya no le bastan los licuados constitucionales.

⁶⁰⁷ Tony Payán, Prólogo a “Dos décadas del TLCAN México, Canadá y Estados Unidos en el espacio norteamericano” de Mathieu Aré, en *Cuadernos de Conflicto y Paz*- Vol. 1 No. 3, Edición especial, Universidad de Monterrey, Abril - Junio 2015:

“El Tratado de Libre Comercio de Norteamérica (TLCAN) se acerca ya al vigésimo segundo aniversario de haber entrado en vigor. El éxito del tratado se mide en muchos foros y audiencias con base al abultamiento del volumen de comercio entre sus socios, el cual entre México y Estados Unidos ha crecido de 81.5 mil millones de dólares

386

Pero lo más grave de todo es que la “libertad económica absoluta” ha hecho añicos la seguridad pública y ha generado el terror de la anomia social generalizada.⁶⁰⁸ Todo mundo quiere enriquecerse a cualquier costo, más allá de los medios legales para hacerlo. Todo el derecho, con la constitución a la cabeza, hace aguas por todos sus flancos. Es la liquidez jurídica absoluta. La corrupción de los funcionarios públicos, la voracidad de los empresarios privados, la devastación de los derechos humanos más elementales (asesinatos, secuestros, desapariciones forzadas, amenazas, robos, asaltos), la impunidad de la delincuencia, organizada o no organizada, la violencia contagia todas las relaciones sociales.⁶⁰⁹

3. Las reformas liquidadoras de la constitución

Las malhadadas reformas constitucionales estructurales no son otra cosa que el derretimiento de lo que quedaba de solidez en la constitución: los recursos energéticos, la administración pública, la educación y el sistema jurídico. Es decir, los cuatro sistemas sociales básicos de la sociedad, según Parsons: el económico, el político, el jurídico y el cultural,⁶¹⁰ no tan sólo se están haciendo líquidos sino, incluso, se están evaporando.

estadounidenses (USD) en 1993 a USD 534.5 mil millones en el 2014. Los defensores del tratado, citando estos números, declaran la victoria del acuerdo. Sus detractores se enfocan en la fuga de empleos de Estados Unidos a México, el desplazamiento de los campesinos mexicanos, la erosión del poder adquisitivo de los salarios en ambos lados de la frontera, y los efectos sobre el medio ambiente y la infraestructura. La evidencia empírica muestra que hay contundencia en los argumentos de ambos lados.”

⁶⁰⁸ Merton, Robert, *Teoría y estructura sociales*, trad. Florentino M. Torner y Rufina Borques, México, FCE, 1995, p. 241: “La anomia es concebida entonces, como la quiebra de la estructura cultural, que tiene lugar en particular cuando hay una disyunción aguda entre las normas y los objetivos culturales y las capacidades socialmente estructuradas de los individuos del grupo para obrar de acuerdo con aquéllos. En este concepto, los valores culturales pueden ayudar a producir una conducta que se contrapone a los mandatos de los valores mismos.”

⁶⁰⁹ La situación actual de anomia generalizada es muy semejante a la situación de México a mediados del siglo XIX, descrita magistralmente por Manuel Payno en *Los bandidos de Río Frío*. Véase Berumen Campos Arturo, “La novelística mexicana y la criminología crítica”, en *Conocimiento y cultura jurídica*, Revista Internacional de Derecho, Filosofía del Derecho y Política, Universidad Autónoma de Nuevo León, Año 5, número 9, Enero-Junio 2011, San Nicolás de los Garza, Nuevo León, México, p. 83: “En una época de anomia generalizada, la consecuencia inevitable es la exacerbación de la inseguridad pública, privada y social. Inseguridad pública en la ciudad, en los caminos, en los tribunales, en las instituciones de asistencia social. Todas ellas están descritas, en la novela, con vivísimo realismo que algunas de sus expresiones han quedado como arquetipos del habla cotidiana, como la de “Pasos en la azotea”.

⁶¹⁰ Ver Berumen Campos, Arturo, *El búho de Minerva. Apuntes de filosofía del derecho*, México, UAM-A, 2016, p. 118.

La privatización exógena y la privatización endógena ocultada con “las políticas públicas”,⁶¹¹ está evaporando la administración pública como elemento universal del estado. De acuerdo con Hegel, el Estado Ético, además de las clases particulares, requiere de una clase universal que vele por los intereses universales de la sociedad, es decir, de una clase que no tenga intereses particulares. Cuando la burocracia se corrompe destina los recursos públicos a satisfacer sus intereses particulares, de modo que desaparece el Estado, y se vuelve otra clase particular.⁶¹² Con la privatización externa e interna del petróleo y de la electricidad se legaliza la corrupción de la universalidad del Estado Ético y se derrite el estado de derecho.

De modo parecido, las diversas reformas políticas lo único que hacen es legalizar la privatización de las elecciones. Los electores no son considerados como un auditorio, dicho en términos de Habermas,⁶¹³ sino como un mercado, al que hay que comprar con “spots” publicitarios como si fueran una mercancía política,⁶¹⁴ con encuestas “performativas” que realizan lo que dicen, o “contra-performativas” que realizan lo contrario de lo que dicen⁶¹⁵ y con la privatización clientelar de los servicios públicos

⁶¹¹ Guerrero, Omar, *La nueva gerencia pública. Neoliberalismo en Administración Pública*, México, Fontamara, 2004, p. 55: “La nueva gerencia pública propone una renovada esencia empresarial dentro del gobierno, en reemplazo de la supuestamente agotada naturaleza burocrática. Esa gerencia es el resultado de un proceso constituido por dos etapas de privatización de los espacios públicos. La primera fase entraña la *exoprivatización* del Estado y consiste en el procedimiento por el cual la administración pública transfiere la producción de bienes y servicios a la administración privada, moviendo al Estado hacia *fuera* del mercado. La segunda etapa consiste en la *endoprivatización* del Estado, es decir, la sustitución de la administración pública de los asuntos nacionales, por la idea, la metodología y la técnica de la gerencia privada, moviendo el mercado hacia *dentro* del Estado. En la exoprivatización la gerencia pública fungió como el sujeto de la transacción de cosas hacia el mercado; en la endoprivatización esa gerencia se convierte en el objeto de la transacción mercantil.”

⁶¹² Ver Berumen Arturo, et. al. *Curso permanente de Ética*, México, Porrúa, 2017, pp. 263 y ss.

⁶¹³ Habermas, “Medios, mercados y consumidores”, en *¡Ay Europa!*, trad. Francisco Gabriel, Gil Martín, Trotta, Madrid, 2009, pp. 131 y ss.

⁶¹⁴ Berumen, Arturo, “Deliberación de la constitución y constitución de la deliberación”, en *Alegatos coyuntural*, núm. 4, México, UAM-A, pp. 28, 29: “El gran mal de la democracia representativa es que considera a los votantes como un mercado y no como un auditorio. La famosa mercadotecnia electoral, tan de moda, es la enfermedad comunicativa que corroe a la democracia moderna. Considera a los candidatos como una mercancía a la que hay que vender a los votantes como si fueran un mercado y no personas deliberantes, a los que se trata sólo de persuadir y no de convencer. Persuadir es apelar a las pasiones y convencer es apelar a la razón del auditorio ... La propaganda política se convierte en publicidad mercantil. Los “spots” o promocionales electorales pretende impactar al auditorio y en nada se distinguen de los anuncios para vender cualquier mercancía. En lugar de ejercer acción comunicativa que considera a las personas como dignas de ser convencidas racionalmente, se ejercen acciones instrumentales o estratégicas, que impresionan la sensibilidad de las personas para moverlos a actuar como si no tuvieran capacidad discursiva.”

⁶¹⁵ Berumen, Arturo, *El derecho como sistema de actos de habla*, México, Porrúa, 2010, pp. 32, 33.

cuya prestación democrática es, según Duguit,⁶¹⁶ la única manera de justificar el poder del estado.

La tan alabada reforma judicial de los juicios orales está resultando un desastre en la seguridad pública y en la seguridad jurídica (v.g. la violación masiva de los derechos humanos de todas las generaciones) no por ser garantista, sino por “eficientista”, es decir, porque privilegia la rapidez de los procesos judiciales por sobre la justicia y la calidad argumentativa de los procesos.⁶¹⁷ Importan más los criterios cuantitativos que los cualitativos lo cual no tiene nada de raro en un mercado capitalista donde lo que importa es la magnitud de la forma del valor capitalista, es decir, el dinero.⁶¹⁸

Este individualismo eficientista que informa todos los sistemas sociales, se pretende introyectarlo como el valor predominante en la mente de la gente mediante la reforma educativa hecha a imagen de los medios de comunicación. La reproducción de los estereotipos de competitividad y el olvido de la solidaridad social son las verdaderas finalidades de las reformas educativa y de los medios de comunicación, para la consolidación ideológica del individualismo como medio de integración sistémica de la sociedad,⁶¹⁹ lo cual no hace sino recrear las condiciones propicias de la anomia social, es decir, hace más profunda la distancia entre los fines sociales consumistas y los medios legales para alcanzarlos.⁶²⁰

⁶¹⁶ Duguit, Apud, Berumen Arturo, *Curso permanente de ética*, pp. 145 y ss.

⁶¹⁷ Angel Arturo, “Ni pronto ni expedito: nuevo sistema de justicia penal tiene el 63% de los casos abiertos”, en *Animal Político*, 24 agosto de 2017 (www.animalpolitico.com)

⁶¹⁸ Rubin, Rubin, Isaac Illich, *Ensayo sobre la teoría marxista del valor*, trad. Néstor Míguez, Siglo XXI, México, 1987, pp. 172 y ss.

⁶¹⁹ Rosales Saldaña, Jorge Abel, “La reforma educativa de Peña Nieto y Televisa”, en *Contextualizaciones latinoamericanas*, núm. 14, enero-junio 2016, p. 14: “Con las medidas privatizadoras que introduce la reforma no se pretende vender a los empresarios las escuelas ni los empresarios están interesados en comprarlas, de lo que se trata es de poner un bien público en la lógica del mercado, y allanar el camino para la subrogación de los servicios y transferir parte de los subsidios y el presupuesto educativo al sector privado.” (www.contextualizacioneslatinoamericanas.com.mx)

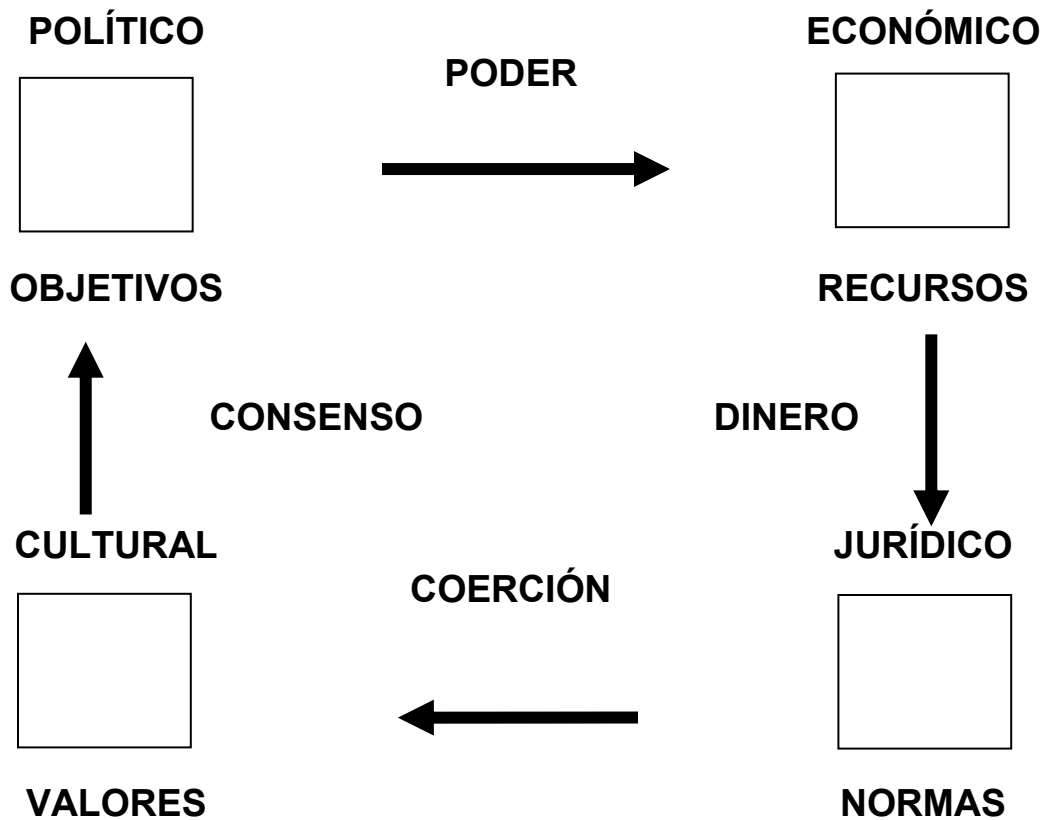
⁶²⁰ Merton, *op. cit.* p. 258: “esta teoría no sostiene que la conducta desviada resultante sea racionalmente calculada y utilitaria. Por el contrario, se centra sobre las agudas presiones creadas por la discrepancia entre metas culturalmente inducidas y oportunidades socialmente estructuradas”; p. 260: “Una frecuencia creciente de conducta desviada pero “con buen éxito” tiende a disminuir y, como potencialidad extrema, a eliminar la legitimidad de las normas institucionales para los demás individuos del sistema. El proceso, pues, amplía la extensión de la anomia dentro del sistema, de suerte que los demás, que no respondían en forma de conducta desviada a la anomia relativamente ligera que primero prevalecía, llegan a hacerlo al difundirse e intensificar la anomia.”

4. Anomia sistémica constitucional

Todos los subsistemas sociales están siendo asediados por valores del éxito económico personal, a cualquier costo. La corrupción de la administración pública, la impunidad de la administración y procuración de justicia y la violación de los derechos humanos, las elecciones como mercado, la cultura como mero medio de éxito personal son el resultado de los valores del libre mercado extendidos a todo el sistema social.

Podemos ver, más claramente, esta licuefacción de las relaciones sociales y constitucionales, si utilizamos el esquema de sistema social de Parsons. Digamos que en tiempos normales el sistema social funciona como lo ilustra el siguiente cuadro:

MODELO DEL SISTEMA SOCIAL DE PARSONS



El modelo del sistema de la acción social de Parsons es un modelo de sistema abierto, pues considera a la sociedad como “el equilibrio dinámico” de cuatro subsistemas: el político, el económico, el jurídico o normativo y el cultural, que, a su

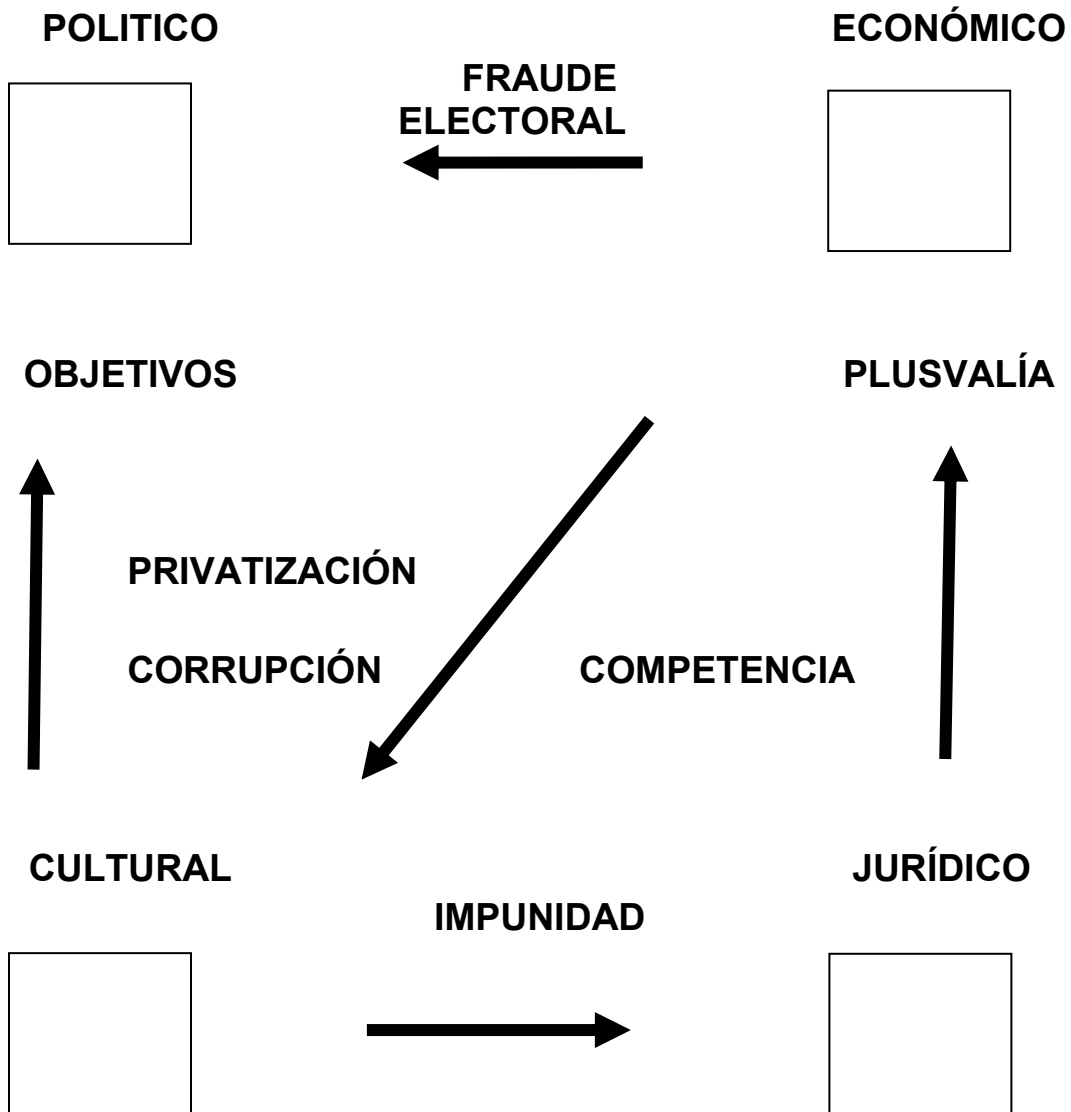
vez, constituyen al sistema de la personalidad de los miembros de la sociedad de que se trata.⁶²¹

La función de cada sub-sistema es esencial para el funcionamiento normal del sistema social en su conjunto. Así, la función del sub-sistema político es la determinación de los objetivos del sistema; la función del sub-sistema económico es el acopio de los recursos del sistema; el sub-sistema cultural tiene por cometido la constitución de los valores en que se basa el consenso que estabiliza al sistema y el sub-sistema normativo o sub-sistema jurídico se encarga de la elaboración de las normas que determinan la conducta de los miembros del sistema. Ninguno de ellos es más importante que los otros, aunque cada uno tiene su medio específico de operación. El sub-sistema político opera con el medio “poder”; el sub-sistema económico opera con el medio “dinero”; el sub-sistema cultural opera con el medio “consenso” y el sub-sistema jurídico opera con el medio “coerción”.

Digamos que este es el modo normal de operación del sistema social: los sistemas se cierran a su entorno para operar y se abren a su entorno para evolucionar armónicamente, no sin conflictos. Pero de este modo, se conserva la estabilidad del sistema y, a la vez, se supera la rigidez del mismo. Pero, lo que está pasando bajo el dominio del neoliberalismo, y no sólo en nuestro país, es que sólo uno de los valores, la competitividad por la obtención de riqueza, se ha convertido, en el punto de partida, el medio y el objetivo de todos los subsistemas de la sociedad. El esquema se ha distorsionado de manera semejante a lo siguiente:

⁶²¹ Ver la exposición que hace Habermas de la teoría del sistema social de Parsons, en *Teoría de la acción comunicativa*, II, Capítulo VII, pp. 281-425.

SISTEMA SOCIAL ANÓMICO NEOLIBERAL



En el neoliberalismo, el sistema económico no tan sólo privilegia el valor de la competitividad por encima de la solidaridad, sino que lo trasmite a los demás subsistemas sociales, lo cual ocasiona que, en el subsistema político, los electores sean considerados como un mercado y no como un auditorio. Es decir, los electores son considerados como compradores y los candidatos como mercancías, los cuales se anuncian como tales, con la propaganda política, como si fueran comerciales, donde no hay deliberación posible, sino sólo impacto mediático.

Ese mismo principio de competitividad ha llevado a la privatización de los servicios públicos, no como un medio de mejorarlos sino como un medio de compensar la caída de la tasa de ganancia, diagnosticada por Marx, en las crisis capitalistas.⁶²² La privatización puede ser, como hemos visto, endógena y exógena, es decir, no necesariamente cambia el propietario de los bienes públicos, sino que también pueden administrarse como si fueran privados, es decir, por obtener la máxima ganancia, poniendo en segundo lugar, la función social y pública que establece la constitución.

La privatización trae como consecuencia la institucionalización de la corrupción, pues ésta no es otra cosa sino la privatización de la universalidad del estado, es decir, todas las funciones generales que la constitución le atribuye al estado que expresan los intereses colectivos se están poniendo a remate, al mejor postor. El Estado deja de ser un estado ético, en el cual los intereses públicos equilibran a los privados y viceversa, y todos se vuelven privados, es decir, un estado en el que sus miembros, incluidos los funcionarios del estado, sólo buscan su interés particular, que “en salvaje orgía, se lanzan unas contra otras con loca furia destructora”,⁶²³ donde el derecho “es el precario valladar y el terreno de su tumulto”.⁶²⁴ Cuando todos sólo buscan su interés particular, todo el derecho, no sólo la constitución se hacen líquidas.

Por eso, el subsistema jurídico se hace tan ineficaz que parece como si no existiera, pues también los operadores del derecho sólo buscan su interés y la persona jurídica honesta sólo es la expresión del desprecio.⁶²⁵ La impunidad no tan sólo se da en derecho penal (sobre todo con la liquidación de los derechos humanos), aunque sea la

⁶²² Marx, *El capital*, III, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1979, p. 214: “este aumento gradual del capital constante en proporción al variable tiene como resultado un descenso gradual de la cuota general de ganancia, siempre y cuando permanezca invariable la cuota de plusvalía o sea el grado de explotación del trabajo por el capital.”

⁶²³ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1985, p. 285.

⁶²⁴ *Idem.* p. 285.

⁶²⁵ *Idem.* p. 285.

más grave, sino también en derecho fiscal, en derecho electoral, en derecho laboral, en derecho administrativo, en derecho privado, entre otros.

La anomia social es la dialéctica negativa de la absoluta libertad de comercio. Incluso podríamos decir, con Hegel, que la libertad absoluta del neoliberalismo nos ha llevado al terror de la delincuencia organizada.⁶²⁶ Que no es sino una consecuencia de la dialéctica negativa del concepto: cuando un principio ha sido llevado hasta lo absoluto, se transforma inmediatamente en su contrario, en nuestras manos.⁶²⁷

Y no contentos con eso, los cultores de la libertad competitiva pretende reproducirla, culturalmente, en el sistema educativo y en los medios de comunicación. Y no es que el principio de la competencia sea malo, al contrario, es necesario para el estímulo y el desarrollo de los individuos y de las sociedades. Lo malo es que se absolutiza y se anula o se deja en segundo lugar, el otro gran principio del estado ético: la solidaridad social, que se encuentra también en la constitución, pero ya en un estado de liquidez absoluta.

Los constituyentes mexicanos tomaron de León Duguit, discípulo de Durkheim⁶²⁸ los principios de la solidaridad social: la función social de la propiedad y el servicio público como fundamento del poder del estado.⁶²⁹ Y ambas están ahora bajo ataque, ambas

⁶²⁶ *Idem.* pp. 343 y ss.

⁶²⁷ Hegel, *Ciencia de la lógica*, II, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar, Buenos Aires, 1982, p. 68: "Cuando algo ha sido determinado como positivo, si se prosigue a partir de ese fundamento, se nos convierte en negativo de inmediato, entre las manos, y viceversa lo que ha sido determinado como negativo, se convierte en positivo, de manera que el pensamiento reflexivo se enreda en estas determinaciones y se contradice a sí mismo."

⁶²⁸ De la Madrid, Hurtado Miguel, (sic) *El régimen constitucional de la economía mexicana*", p. 452: "Rafael Rojina Villegas afirma que el nuevo concepto de propiedad que adoptó el constituyente de 1917 y su legislación derivada proviene de las ideas de León Duguit, el jurista francés, quien consideró, desde 1911, que el derecho de propiedad no puede ser innato en el hombre y anterior a la sociedad, que los derechos no pueden ser anteriores a la sociedad, ni sociológicamente ni jurídicamente el derecho no se concibe sino implicando una relación social y que tampoco puede considerarse que el Estado o la sociedad, por medio de la ley, estén impedidos para limitar, organizar o restringir la propiedad. Para Duguit esta tesis se funda en la solidaridad social."

⁶²⁹ Duguit, León, *Las transformaciones generales del derecho privado desde el Código de Napoleón*, trad. Carlos G. Posada, México, Coyoacán, 2007, p. 29: "Pero la propiedad no es un derecho; es una función social. El propietario, es decir, el poseedor de la riqueza tiene, por el hecho de poseer esa riqueza, una función social que cumplir; mientras cumple esta función sus actos de propietario están protegidos. Si no la cumple o la cumple mal, si por ejemplo no cultiva la tierra o deja arruinarse su casa, la intervención de los gobernantes es legítima para obligarle a cumplir su función social de propietario, que consiste en asegurar el empleo de las riquezas que posee conforme a su destino."; Duguit, León, *Las transformaciones del derecho público*, trad. Francisco Beltrán, Madrid, Librería española y extranjera, 1926, p. 109: "Existe, pues, una correspondencia íntima entre la posesión del poder y la obligación de cumplir ciertas actividades, de prestar ciertos servicios. Esta correspondencia, sentida siempre, resulta claramente comprendida y querida con fuerza por el hombre moderno. Esto basta para fundamentar la obligación jurídica de los gobernantes."

han cedido terreno ante la rentabilidad de los capitales nacionales y extranjeros, que requieren extremar el trabajo enajenado en sus cuatro aspectos, según Marx: la cosificación de la conciencia, la personificación del capital, el deterioro de la naturaleza y la plusvalía.⁶³⁰

La solidaridad social, tanto como propiedad y como servicios públicos sociales, limitaba a la cosificación de las personas y a la personalización de las cosas, también limitaba la explotación de la naturaleza en vista de los derechos de las generaciones futuras y relativizaba a la plusvalía. Podríamos decir que, si predominaba el principio de solidaridad, la “solidez” de la constitución lograba limitar y controlar la anomia social, aunque pudiera llegar a una rigidez del sistema constitucional, si limitaba demasiado el principio de la competencia capitalista.

Ahora que predomina la competencia, es la liquidez constitucional la que nos ahoga con la anomia social. La plusvalía absoluta, nos lleva a una ideología competitiva absoluta, la cual corrompe, de una manera absoluta la democracia y la administración de justicia, por un lado; por otro la misma ideología nos lleva a una impunidad jurídica absoluta con la violación absoluta de los derechos humanos, es decir, a una constitución líquida absoluta, la cual reproduce, nuevamente, la plusvalía absoluta y así sucesivamente.

En cien años, nuestra constitución se ha hecho líquida porque no ha podido limitar el deseo mimético (Girard) de riqueza, y cualquiera puede emular a los jueces de la novela *Los bandidos de “Río frío”* de Manuel Payno: “México es un país de hecho”.

⁶³⁰ Marx, *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, trad. Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1985, pp. 75, 78, 80.

LA CONSTITUCIÓN MEXICANA DE 1917 Y SUS MITOS

Enrique Alejandro García Ramírez

Es usted un escéptico, ingeniero. Además,
pone usted en tela de juicio nuestros esfuerzos,
los de la Revolución.

Edmundo Valadés, "La muerte tiene permiso"

SUMARIO: I. Introducción; II. La revolución mexicana como mito y la constitución de 1917; III. Las narrativas de justicia social y paz; IV. La constitución y el mito de los derechos humanos. V. Conclusiones

Introducción

En el año en que se escribe el presente trabajo se conmemora el centenario de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, promulgada en la ciudad de Querétaro el año de 1917 como consecuencia de la revolución mexicana que tuvo como uno de sus productos la aprobación de esa norma constitucional que aún se encuentra vigente, por lo que un análisis crítico sobre los contenidos y dimensiones míticas de la constitución mexicana resulta pertinente, entre tanto festejo y celebraciones carentes de reflexión sobre la constitución mexicana y el Estado de derecho en México.

En un primer momento, la alusión a los contenidos míticos de la constitución mexicana y a la presencia mítica en un derecho moderno, que se asume como científico, autónomo, autorreferente y producto del progreso civilizatorio, sonará algo disparatado, sobre todo desde la óptica de los estudios tradicionales en el derecho y la ciencia política, que funcionan bajo "rígidos marcos de estudio".

Sin embargo, como se verá a lo largo del presente trabajo, la presencia y el rol de los mitos en el Estado de derecho moderno y en nuestras sociedades modernas, en general, desempeñan una función importante si somos conscientes que como

individuos y sociedad interactuamos y nos desenvolvemos dentro de universos simbólicos o sistemas de creencias que denominamos “realidad”.

Como se sabe, las premisas de la modernidad como la secularización del Estado moderno, el progreso tecnológico y científico, la paz, la entronización del individuo en lugar de un Dios omnisciente y la autonomización del derecho, afirmaron la superación de un pasado desigual y atrasado. Sin embargo, lo que en cierto modo supuso la modernidad fue la sustitución de viejas creencias por nuevas creencias, la muerte de Dios por la divinización de la ciencia y el Estado.

Por lo que, aún en nuestras sociedades *post-ilustradas*, altamente tecnificadas, el *pensamiento mágico y mítico* no ha desaparecido, sino que está presente en todas las esferas de la vida social, entre ellas el derecho. De aquí la relevancia de hablar sobre la configuración de un derecho mítico en el Estado de derecho moderno y la constitución mexicana en particular.

Es la modernidad con su “progreso científico” en el estudio de la persona y de la sociedad, así como en la secularización de lo político que dio paso al surgimiento de las “disciplinas” las que no sólo tuvieron como propósito el estudio y comprensión de lo humano sino su gobierno y dominio. Es el *poder de la normalización y la normalización del poder*, nos dirá Foucault.

Pero lo cierto es que el Estado de derecho moderno no podía presentarse solamente como una “maquinaria de poder” que buscaba la dominación de las personas de manera totalitaria por lo que para legitimar al Estado de derecho como el detentador de la *voluntad popular* y de *la razón*, se tuvo que, “autonomizar” y “secularizar” al derecho lo que le otorgó una naturaleza trascendente que regularía lo profano. Para la construcción de este *derecho trascendente* fueron necesarios los mitos fundacionales como la revolución, el progreso, la ciencia, las constituciones modernas y sus figuras heroicas que dieron origen al Estado de derecho moderno. En otras palabras, persiste el gobierno de los mitos y su gestión bajo la “máscara” de la “cientificidad jurídica y política”.

Sobre las dimensiones míticas del Estado de Derecho como la sede de la razón y la voluntad popular, Paul Kahn ha señalado que “la razón y la voluntad trabajan juntas para crear un reducto casi inexpugnable para el Estado de derecho como nuestro más profundo compromiso cultural” (Kahn, 2001).

En el mismo sentido, Fitzpatrick ha dicho que “el derecho, en su relación con la administración, es un elemento creativo de una realidad ordenada y ordenadora. En el resultado el derecho no está tan subordinado a la administración como míticamente integrado a ella en un ‘complejo científico-jurídico’ (Fitzpatrick, 1998).

En ese contexto, como se sabe, la Constitución mexicana de 1917 cuyo centenario conmemoramos, fue consecuencia de un movimiento revolucionario que estalló el 20

de noviembre de 1910 como rebelión frente al antiguo régimen porfirista, liderado al menos en su incipiente etapa por grupos pequeñoburgueses descontentos con el autoritarismo y perpetuación en el gobierno de Porfirio Díaz. Emerge así la Constitución de 1917 como la “verdad revolucionaria” y es el Estado *post-revolucionario* la sede natural de la razón y de la voluntad popular.

La construcción de la constitución mexicana como un derecho trascendente, natural y objetivo requirió así de la aparición de sus *mitos fundacionales* que son la revolución mexicana (como expresión de la voluntad de la nación mexicana), los valores de justicia social, igualdad y progreso, y más recientemente el discurso de los derechos humanos (como expresión de la razón y principios de justicia). Como todo mito apela a la existencia de figuras heroicas, a los padres fundadores, de quienes se obtiene la *revelación moral y política* que es administrada e interpretada, de forma exclusiva, por los actuales sacerdotes-gobernantes.

De manera que se insiste, la triada *poder/conocimiento/derecho* y sus relaciones míticas para conformar ese complejo “científico-jurídico” y una “maquinaria de poder” tienen por efecto privar de toda capacidad agencial a las personas quienes por la *alquimia del derecho y sus ficciones* son convertidas en meros objetos de normalización, clasificación, evaluación, exclusión o invisibilización.

Así, se producen de manera oculta a los ojos del *reformismo legal*, efectos tiránicos bajo formas democráticas de gobierno y supuestamente comprometidas con el respeto de los derechos humanos en México.

Ante lo anterior, se revela la pertinencia de un *análisis cultural del derecho* en México que permita entender al Estado de derecho y su producto constitucional como una práctica cultural o creencia más, entre el universo de posibilidades existentes, que requiere ser estudiada a partir aproximaciones antropológicas, sociológicas e históricas desde una perspectiva crítica para *despensar* el derecho y el Estado que amplíe nuestros horizontes éticos y epistémicos para la discusión sobre la fundamentación de la organización política y social en nuestra sociedad.

En el más modesto de los casos, el propósito del presente ensayo, a partir del análisis cultural del derecho es poner en duda nuestras más profundas creencias sobre el Estado de derecho y la constitución mexicana en particular, que estimule una mirada y alejamiento crítico de las “verdades jurídicas, políticas y morales” que se nos presentan como revelaciones divinas pero que ocultan relaciones de poder, de creación y exclusión de subjetividades, que a partir de los límites del derecho se define no solamente qué es el derecho sino lo que no lo es.

En última instancia, es una invitación al lector para realizar una reflexión crítica en torno a la violencia, opresión y exclusión bajo las que el Estado de derecho moderno se funda, sin que se pretenda con este trabajo evidenciar creencias falsas para

proponer “nuevas verdades” o “creencias sustitutas” sino únicamente motivar el pensamiento crítico en torno a un objeto concreto de nuestra realidad política como es la constitución mexicana de 1917.

1. La revolución mexicana como mito y la constitución de 1917

Uno de los grandes pilares en los que se sostiene la moderna concepción del Estado de derecho es la idea de la “*voluntad popular*” como fuente de toda soberanía, la que también ha sido asociada con la idea de los *padres fundadores* en el caso norteamericano y con las nociones de *pueblo* o *nación*, para fundamentar cualquier decisión política o legal que afecte a la comunidad.

La importancia o estatuto mítico de la “*voluntad popular*” como fuente legitimadora de todo acto o decisión estatal, a la que se apela recurrentemente para resolver cualquier controversia social o identificar a sus elementos heréticos, en el caso concreto de la constitución mexicana como texto jurídico-político, se encuentra representada en el uso de la *revolución mexicana* como *sujeto tranhistórico*⁶³¹ al cual se puede acudir como fuente inagotable de “argumentación” para demostrar a los suspicaces que toda decisión estatal interpreta y acata fielmente los mandatos de las *aspiraciones emanadas de la revolución mexicana*, es decir, que se respeta fielmente la *voluntad popular*, con lo que se cierra la posibilidad a cualquier crítica o disidencia en torno a la corrección ética o a la ausencia de una democracia deliberativa.

Esto es, en la narrativa oficial el rol mítico de nuestra constitución como producto inalterable de la voluntad y soberanía popular –sea lo que esto signifique en nuestra país- se sirve de la *revolución mexicana* como *sujeto transhistórico*, la que, ya sea primero en la fallida Convención de Aguascalientes y luego en el Congreso Constituyente de Querétaro, definió sus características propias como “proyecto nacional”:

- Separación del *antiguo régimen*;
- Formalización de *jure* de las acciones emprendidas por las facciones revolucionarias en sus regiones de influencia;
- Define el futuro. Lo que la revolución debía ser, es decir, el modelo ideal de nación, el tipo de sociedad y de gobierno que el *villismo*, *zapatismo* y el *constitucionalismo* querían construir. (Ávila Espinosa, 2017)

⁶³¹ Sobre el concepto de *sujeto transhistórico* ver a Paul Kahn, quien a través de este concepto nos permite ver cómo el presente político y social se encuentra sujeto a un pasado fundacional y cómo este pasado delimita el horizonte utópico del futuro, es decir, el tiempo del Estado de derecho se torna transtemporal, trascendente.

Las potencialidades míticas de actos fundacionales como el caso de la revolución mexicana son posibles, porque en una *sociedad post-ilustrada*, nos dice Paul Kahn, la *revolución* tiene el significado del comienzo y el final, es decir, la revolución y su producto constitucional exitoso constituyen al mismo tiempo el acto fundacional del Estado y los límites de su reproducción.

Sobre el mismo tema afirma Kahn “¿qué es lo que el pueblo hace en y a través de la revolución? Escribe una constitución” (Kahn, 2001). De manera que el “Estado de derecho continúa presentándose como aquello que mantiene el acto revelatorio, extraordinario, del soberano a través del tiempo ordinario” (Kahn, 2001). La Constitución como producto final del proceso revolucionario es así la verdad revelada por el pueblo soberano. La revolución, en una era secular, sustituye a la revelación divina a través de su verdad constitucional al ser ésta una expresión no ya de una soberanía divina sino de la soberanía popular.

Es así que los *relatos fundacionales* de la revolución mexicana y la reivindicación de las demandas de justicia social e igualdad de los sectores populares oprimidos y sacrificados durante el régimen porfirista, le asignaron a la constitución mexicana de 1917 la representación del *contrato social renovado*, de la expresión de la *voluntad popular*, con lo que el derecho como producto de la revolución mexicana adquirió un carácter mítico, es decir, obtuvo una naturaleza trascendente la que se posibilitó debido al poder de centralización y soberanía que tiene el derecho así como al dominio de la *naturaleza de las cosas* (Fitzpatrick, 1998).

Hasta aquí podemos ver cómo es que los *meta-relatos* de la revolución mexicana de 1910, la voluntad popular soberana expresada en el congreso constituyente de 1917 y su producto constitucional que adquieren dimensiones míticas, redefinen el tiempo y el espacio del derecho a través de la Constitución mexicana de 1917, en tanto norma fundante del derecho en México, el cual se vuelve trascendente y ubicuo, sin fronteras ni límites que lo fracturen, anulen o replieguen. La constitución mexicana y con ello el derecho, se asumen como una *totalidad* que no admite cuestionamiento, bajo el riesgo de ser herético.

Ahora bien, también es importante resaltar que el Congreso Constituyente de 1917 fue exitoso debido al manejo político y de los símbolos, de uno de los líderes de las facciones revolucionarias en disputa, Venustiano Carranza y su facción constitucionalista, quien a través del Plan de Guadalupe⁶³² tuvo siempre claros los

⁶³² El Plan de Guadalupe fue el acuerdo bajo el que la facción revolucionaria encabezada por Venustiano Carranza y Álvaro Obregón desconoció y persiguió a las otras corrientes revolucionarias Villista y Zapatista, que representaban a los sectores populares en México, y a través de este plan se impulsó la celebración del Congreso Constituyente en Querétaro que promulgó la aún vigente Constitución mexicana de 1917 el 5 de febrero. Además, 400

horizontes políticos y sociales de su proyecto constitucional y de construcción del Estado *post-revolucionario*, que no fue otra cosa que la *concepción de la paz* entendida no como resultado de profundos procesos de diálogo, reconciliación y justicia en la convulsa sociedad mexicana sino como la mera ausencia de oposición social y la cooptación de la disidencia, así como la continuidad y profundización del modelo de sociedad liberal en México y su premisa de inclusión que derivó en lo que se conoce como la *paradoja liberal* en la cual para incluir a todas las clases y estratos sociales bajo el proyecto liberal como un proyecto totalizante, habría que excluir otras subjetividades, racionalidades y proyectos civilizatorios que resultaran antagónicos.

Por lo tanto, el surgimiento del *Estado de derecho post-revolucionario* en México no supuso una ruptura con el modelo liberal ilustrado que le precedió sino más bien significó su profundización a través del dominio, opresión, exclusión social y epistémica a pesar de que la revolución mexicana o la *narrativa de la revolución mexicana* haya enarbolado las banderas de justicia social, igualdad y paz.

2. Las narrativas de justicia social y paz

La *revolución mexicana* como ese *sujeto transhistórico* que permite la conexión del pasado con el presente y limita los horizontes de cualquier alternativa que se imagine, adquiere su fuerza e importancia mítica mediante la construcción de sus propias narrativas, es decir, mediante los valores de “justicia social” y “paz” en una sociedad convulsa, que administra exclusivamente para sí.

La promesa de justicia social, se afirmó, sólo era realizable mediante el acontecimiento revolucionario, el cual finalmente, nos dirá la historia oficial y los sacerdotes del Estado posrevolucionario, quedó plasmada en la Constitución mexicana de 1917. Mediante este acto promulgatorio en Querétaro, el 5 de febrero de 1917, como un acto de alquimia, el texto constitucional es el que define, acota, señala y restringe los caminos que harán posible el “espíritu redistributivo” de la justicia social, como expresión normativa suprema de la revolución mexicana.

Aún más, se dirá, al ser la constitución mexicana el producto de la “deliberación y de las más altas aspiraciones del pueblo mexicano”, será el medio para asegurar y garantizar la “paz” en un país convulso y profundamente desigual. A partir de este momento, las lealtades del Estado mexicano hacia el valor supremo de la “paz” como

esta Asamblea Constituyente de 1917 se impuso sobre la Soberana Convención de Aguascalientes, en la que llegaron a participar las tres corrientes revolucionarias y que de manera previa al congreso constituyente de 1917, fue el espacio de discusión de las bases políticas y jurídicas del Estado mexicano. El “proyecto carrancista” se impuso sobre las demás fuerzas revolucionarias y heredó su “verdad política”.

un valor constitucional será el argumento expresado en múltiples momentos de la historia mexicana, para justificar masacres, represiones y persecuciones de toda la “herejía” disidente y subversiva que atentaba contra el orden constitucional y el Estado de derecho, se dirá.

Es así como los valores revolucionarios de la “justicia social” y la “paz” mediante su incorporación constitucional pasan a ser administrados por la *maquinaria estatal*, que los eleva a verdades legales, a axiomas de la vida política y social en México.

El *concepto de la paz* prometido por el líder revolucionario Venustiano Carranza y su ejército constitucionalista, y que en cierto sentido explica su éxito político, la concibió como un compromiso con la continuidad ética y política de la sociedad liberal que le precedió, es decir, la paz entendida como lealtad hacia un orden político y social que excluye cualquier antagonismo o resistencia, a otras formas de vida, otros proyectos civilizatorios en una sociedad pluriétnica como la mexicana, lo que al final de cuentas produce violencia, dominación y opresión de otras subjetividades y racionalidades que no sean compatibles con el modelo de razón y civilización hegemónica, elementos de la maquinaria jurídico-política del Estado de derecho en México.

Sobre la Constitución mexicana de 1917, como continuidad de un orden social excluyente, Germán Sandoval ha señalado que “desde el proceso independentista mexicano el proyecto de construcción de nación mexicana tomó la bandera de la base criolla, sin tomar en cuenta otros contenidos discursivos, culturas, lenguas o actores” (Sandoval Trigo, 2016). Por lo que podemos afirmar, que, tanto en el caso de la revolución independentista como en la revolución mexicana, los textos constitucionales más que suponer un renovado contrato social han sido meros “contratos de adhesión”, en los que una de las partes contratantes ha definido previamente los contenidos mientras que la otra se somete en plena obediencia.

Un análisis cultural de la historia del constitucionalismo en México demuestra que, desde la Constitución de Cádiz hasta la Constitución de 1917, se ha pretendido crear primero, por decreto, la “América Mexicana” y luego el “Estado de derecho moderno” bajo el discurso eurocéntrico de soberanía y libertad ilustradas, que han originado la *paradoja liberal*, que orientada hacia el principio de inclusión ha excluido a todo aquello que no representa su mismo anhelo (Sandoval Trigo, 2016).

De igual forma, sobre los procesos de inclusión de la población en la realidad jurídico-política para ser excluida del proceso de creación y ordenación de dicha realidad, Fitzpatrick ha destacado que “*la paradoja de ser incluido de esta manera en la realidad y, sin embargo, excluido de ella, se resuelve en formas de autoridad míticas y mágicas*” (Fitzpatrick, 1998). Así, la Constitución de 1917 como el texto jurídico-político fundante de una realidad que no sólo pretende regular sino delimitar, adquiere una naturaleza mítica y trascendente gracias a la existencia de los héroes de la revolución mexicana, de esos próceres patrios y de la revolución mexicana misma como un *sujeto*

transhistórico, de quienes derivan las *verdades constitucionales* los sacerdotes-gobernantes y jueces en el Estado de derecho en México.

El gran problema con esta formulación que es fácilmente identificable tiene que ver con la comprensión o, mejor dicho, la construcción de las nociones de “justicia social” y “paz” como conceptos unívocos, como verdades absolutas que deben ser acatadas por todos y administrados de forma exclusiva por el Estado mexicano, al ser consecuencia de la voluntad popular soberana, como mediadores únicos de su realización.

Sin embargo, de manera deliberada se oculta la *naturaleza discursiva* de tales nociones y que, al evitar someterlas a un proceso democrático y deliberativo con una fuerte fundamentación ética, se convierten en conceptos vacíos con un mero uso autoritario. Hay en estos valores “universalmente válidos y valiosos por sí mismos”, una exclusión civilizatoria y epistémica.

El problema es que, el *topos* de estos valores supremos está en otra parte, menos en el ámbito local, cuya *transplantación* se nos presenta como consecuencia natural de una larga tradición moral y como legado del progreso ético y político de naciones avanzadas. Esta misma construcción débil y quizá por ella altamente autoritaria de tales nociones es quizá lo que explique la erosión del Estado de derecho en México y la constante violación a los derechos humanos, dada su concepción superficial, como consecuencia del desperdicio de la experiencia de otros saberes, valores y tradiciones, así como la renuencia a considerar una descripción epistémica y ética *densa* que debería de dar contenido y significado a dichos valores.

3. La constitución y el mito de los derechos humanos

En la historia reciente de nuestro país, la eficacia y legitimidad del Estado de derecho en México ha sido fuertemente puesta en duda desde una óptica sociológica y antropológica sumada a la crisis endémica de corrupción e impunidad de la violencia ejercida en y desde Estado mexicano, ya sea de manera directa o por aquiescencia con la participación de agentes no estatales, sea el crimen organizado o las corporaciones transnacionales.

Ante esta crisis de legalidad y el cuestionamiento de la eficacia del derecho, se ha optado por el *hiper-reformismo constitucional* como “pretendida vía de solución de la conflictividad social” y de una realidad cada vez más *anómica*, reduciendo la norma constitucional a lo que se ha llamado *normas de papel* como una nueva forma de gobierno. Un acto más de esta *alquimia jurídica* ha sido la expresa inclusión en la constitución mexicana de la *categoría derechos humanos*. Una vez más, como antes lo

desempeñó el discurso de la revolución mexicana ahora se recurre al *discurso de los derechos humanos* como *autoridad mítica y mágica*.

Aunque la denominación expresa de la protección de los derechos humanos en la constitución mexicana es de reciente incorporación⁶³³, lo cierto es que como desde la ciencia política se ha concluido, el carácter constitucional de toda norma suprema en un sentido moderno, lo otorga una protección robusta de los derechos fundamentales o derechos humanos, por lo que su uso en la constitución mexicana no viene a designar un fenómeno o realidad nueva.

De cualquier modo, la apelación a los *derechos humanos* como fundamento ético de la constitución mexicana sí responde a finalidades concretas. Siguiendo a Paul Kahn, la segunda columna sobre la que se erige el mito del *Estado de derecho* la constituye la categoría *derechos humanos*⁶³⁴ como expresión de los principios de justicia que rigen en toda sociedad democrática y que vinculan a todas las autoridades del Estado en sus diferentes esferas de actuación respecto a la sociedad en general.

Si los derechos humanos son la expresión de los principios de justicia o valores morales más altos que la sociedad se ha dado para gobernarse y alcanzar el *progreso, la paz y el bien común*, constituyen así la *razón y verdad* que ejerce y administra monopólicamente el Estado.

El problema de las anteriores construcciones es que se olvida la *dimensión lingüística de los derechos humanos*, su condición de *gramáticas* y en tanto que son formas discursivas, nos dirá Enrique P. Haba, “*se encuentran unidos al lenguaje político por lo que responden a las condiciones propias de los universos simbólicos que conforman la construcción social, sustancialmente mito-fabuladora de las ideologías en general*” (Haba, 2003).

Olvidamos así que dado el carácter de los derechos humanos como juegos del lenguaje son finalmente los intérpretes autorizados (burocracia/juristas) en cada país, quienes eligen entre las versiones posibles para su elección semántica, los que luego

⁶³³ Mediante una reforma constitucional publicada en junio de 2011, en la que se reformaron diversos artículos de la constitución mexicana, se incorporó de manera expresa la denominación “de los derechos humanos y sus garantías” y se optó por ampliar el ámbito de protección de los derechos humanos a los que se encuentren reconocidos tanto en la constitución mexicana y en los tratados internacionales de los que el Estado mexicano sea parte. Además, se definieron las obligaciones y deberes genéricos para todas las autoridades del Estado mexicano en materia de derechos humanos.

⁶³⁴ Sobre la noción de los derechos humanos como la expresión de los principios de justicia, de la razón y la verdad moral que forman parte del orden constitucional, Paul Kahn ha analizado a la construcción del Estado de derecho como “*la creencia de que la Constitución es un producto de la razón, la deliberación y la ciencia política permanece como vital de nuestra autocomprensión política.*”, Cfr. Kahn, Paul, *El análisis cultural del derecho. Una reconstrucción de los estudios jurídicos*, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 21.

se presentan como producto de un “orden natural o divino” con validez universal. El Estado de derecho en un sentido moderno se concibe a sí mismo como una *totalidad* sin fisuras ni alternativas éticas o epistémicas. Es la verdad revelada por una voluntad divina indescifrable, salvo por la burocracia autorizada.

En esta construcción del Estado de derecho a través de los derechos humanos como su interpelación ética y justificatoria, desempeña una función importante la ideología. Esto es así si se reconoce la dimensión retórica/discursiva del derecho como mecanismo para simplificar y normar la realidad y como mecanismo de ocultamiento de las propias contradicciones que pretende representar el lenguaje de los derechos humanos, lo que constituye en los hechos el sacrificio de ciertos derechos para privilegiar otros (Haba, 2003).

Como ya se apuntó, remitiéndonos Paul Kahn, en un primer momento la revolución y ahora el discurso de los derechos humanos como *mitos fundacionales* en la constitución mexicana, sustituyen a la revelación divina y el Estado de derecho se funda ya no en una soberanía divina sino en la soberanía popular que ha elegido de manera *racional* e imparcial los principios de justicia que darán contenido al renovado contrato social.

Es por ello que ante el discurso de los derechos humanos como parte del proyecto de la modernidad que se asume como una totalidad, mediante el uso de la ideología y de la violencia simbólica, se vuelve necesaria una postura crítica que no necesariamente deseche las potencialidades emancipatorias del discurso de los derechos humanos sino que a través de *un diálogo intercultural de estos se permita una justicia social y epistémica*, como ha afirmado De Sousa Santos, y que tengan por finalidad la transformación social y no el sostenimiento y complicidad de un “orden natural y divino” en la sociedad mexicana que se funda en la violencia, exclusión y desigualdad social de otras subjetividades y racionalidades que no forman parte de la construcción hegemónica de los derechos humanos y del Estado de derecho, olvidándose que este discurso responde a un *topos* y universo simbólico determinado.

4. Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha tratado de demostrar la importancia del *análisis cultural en el derecho* que permita desvelar la genealogía legal de nuestro orden constitucional y evidenciar las disputas y contradicciones que han tratado de eliminarse mediante el uso de la violencia material y simbólica, así como a través de la exclusión de otras racionalidades.

Lo que nos permite pensar sobre el rol de los mitos en el derecho y los límites de este, el cual mediante las dicotomías derecho/no derecho, legal/ilícito,

constitucional/inconstitucional, no sólo define el marco de legalidad y construye subjetividades sino que además excluye, oculta o destierra del universo simbólico en el que fue construido el Estado de derecho mexicano, a otras formas de vida, otras formas civilizatorias con sus propias convicciones éticas que han sido condenadas al ostracismo o a la invisibilización en tanto formas culturales de vida no hegemónicas, que sin embargo resisten.

Así pues, cabría preguntarnos ¿si bajo la defensa del orden constitucional mexicano y del Estado de derecho moderno elevándolos a la condición de objetos míticos, sin recurrir a una hermenéutica y a una genealogía legal que permita un diálogo ético, una refundación del Estado y una concepción robusta de los derechos humanos en México, podremos salir de la crisis civilizatoria y ética en la que nos encontramos, no sólo México sino a nivel mundial?

Sobre una *versión optimista o ingenua* del presente en el que vivimos y que supone una superación del pasado, que anuncia el fin de la historia y proclama la clausura de la discusión sobre la fundamentación ética y política del Estado de derecho para concentrarnos, en su lugar, en la efectiva protección de los derechos humanos, Boaventura de Sousa Santos ha señalado:

vivimos un tiempo colonia con imaginarios poscoloniales; vivimos un tiempo de dictadura informal con imaginarios de democracia formal; vivimos un tiempo de cuerpos racializados, sexualizados, asesinados, descuartizados con imaginarios de derechos humanos; vivimos un tiempo de muros, fronteras como trincheras, exilios forzados, desplazamientos internos con imaginarios de globalización; vivimos tiempos de silenciamientos y de sociología de las ausencias con imaginarios de orgía comunicacional digital; vivimos un tiempo de grandes mayorías que sólo tienen libertad para ser miserables con imaginarios de autonomías y emprendimiento; vivimos un tiempo de víctimas que se vuelcan contra víctimas y de oprimidos que eligen a opresores con imaginarios de liberación de justicia social. (De Sousa Santos, 2017)

Para poder superar la paradoja a que conduce una *visión optimista y comprometida* con el Estado de derecho como expresión de una *revelación política y jurídica*, es indispensable suspender nuestras lealtades y creencias más profundas con los estudios legales, sin que esto exija la renuncia a tales convicciones pero sí a una postura crítica que desde los estudios críticos y el análisis cultural del derecho permita reconocer lo que de mítico y mágico hay en el derecho moderno, para lograr una mejor comprensión de las cosas y de los procesos sociales despojados de su halo de “naturalidad o divinidad”.

Fuentes de consulta

- Ávila Espinosa, F. A. (2017). La soberana convención y el congreso constituyente de Querétaro: similitudes y diferencias. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- De Sousa Santos, B. (11 de Mayo de 2017). *Periódico Público*. Recuperado el 11 de Mayo de 2017, de Periódico Público: <http://blogs.publico.es/espejos-extranos/2017/05/11/se-necesitan-horizontes/>
- Fitzpatrick, P. (1998). *La mitología del derecho moderno*. México: Siglo XXI.
- Haba, E. P. (2003). ¿De que viven los que hablan de derechos humanos? (tres tipos de discursos-dh: "de", "para", "con"). Alicante: Revista Doxa N. 26.
- Kahn, P. (2001). El análisis cultural del derecho. Una reconstrucción de los estudios jurídicos. Barcelona: Gedisa.
- Sandoval Trigo, G. M. (2016). *La constitución de 1917 y el liberalismo colonial*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

LA CONSTITUCIÓN COMO LA CONQUISTA DEL LENGUAJE EXISTENCIARIO DEL DASEIN MEXICANO

Maviel Luna Hernández

Con motivo del centenario de nuestra carta magna, se ha de conmemorar su creación. Por ello, en este ensayo se tratará de pensar sobre el porqué de nuestra Constitución. No se estudia un apartado específico de su contenido, sino el acontecer histórico que plasmó el *pro-yecto* de una nación en su *Obra de arte* más importante, su Constitución Política. Así, se ha de rendir a la obra el homenaje debido.

En nuestra constitución están presentes todas aquellas personas que vivieron y murieron para detallar algún aspecto de su contenido. *“En su contenido está presente el artista mismo, pues la presencia del maestro en la obra es la única auténtica. Cuanto más grande el maestro tanto más puramente desaparece su persona detrás de la obra.”*⁶³⁵

De esta manera, este trabajo se apoya en la filosofía fundamental y su método, la Analítica existenciaría, de Martin Heidegger para resolver la siguiente interrogante: ¿De qué manera el positivismo porfirista pudo enajenar y tecnificar al Ser del mexicano, influyendo en la creación de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos?

De este modo, se puede ver a la revolución mexicana como el camino para hablar, escribir, plasmar y crear derechos de los individuos pertenecientes al territorio mexicano, así como, la necesaria estructura del Estado. Por ello, puede verse a la revolución mexicana como el modo de conquistar el “lenguaje constitucional”.

Primeramente, habrá que analizar cómo es que a nuestra Constitución se le puede atribuir el carácter de Obra de arte.

Para Heidegger, el arte representa el develamiento de la verdad. Así, una forma de ser del arte es la verdad. Por ello, es necesario recurrir al arte para ver la verdad en la Constitución mexicana:

⁶³⁵ Heidegger, Martin, *Serenidad*, (Versión castellana de Yves Zimmermann), Ed. Serbal, Barcelona, 1994. Disponible en: <http://ecaths1.s3.amazonaws.com/seminariofilosofiadela tecnologia/1685246100.HEIDEGGER%20-%20Serenidad.pdf>.

"El arte permite surgir a la verdad. En tanto guardianía creadora el arte hace brotar a la verdad del ente en la obra. La palabra origen mienta el hacer brotar algo, el traerlo hacia el ser en el salto fundador desde la fuente esencial.

El arte es el origen de la obra de arte, es decir simultáneamente de los creadores y guardianes, o sea del existir histórico de un pueblo. Esto es así, porque el arte es en su esencia un origen: una manera excepcional como la verdad llega a ser, esto es, como deviene histórica".⁶³⁶

La desocultación o "retraerse" lo ve Heidegger como una característica particular de la materia con la obra, la obra se retrae al material y en este retraerse hace sobresalir el material en este acto de retraerse. Ella es lo que encubre haciendo sobresalir. *"Tenemos así que la materia per se no tiende a nada, 'La tierra es el empuje infatigable que no tiende a nada', y es cuando llega el hombre que funda sobre la tierra su morada en el mundo y es sólo en el momento en que la obra establece un mundo que hace la tierra. 'La obra hace a la tierra ser una tierra'".*⁶³⁷

En este sentido, si consideramos a la Constitución política naciente de 1917 como *Obra de arte*, ¿cuál sería la materia a la cual se retrae dicha Constitución? ¿La Constitución de que se des oculta o retrae? ¿Qué es lo que encubría al derecho mexicano, no dejándolo ser?

Mi respuesta sería que, es el Positivismo científico del porfiriato lo que encubrió al derecho mexicano y, por ello, dio paso a la naciente Constitución Política de 1917. Nuestra Constitución, como derecho que es, puede retraerse de lo óntico y cósmico, esto es, del positivismo porfirista, que consideraba al "Ser-ahí" mexicano como ente y no como Ser.

Ahora pasare a fundamentar mi respuesta.

1. El Positivismo del Porfiriato

El positivismo es un movimiento ideológico producido a mediados del siglo XIX, como reacción al pensamiento metafísico anterior. Como actitud científica rechaza la

⁶³⁶ Heidegger, Martin, *Cit. Por:* Luna Hernández, Maviel, "Los Principios Jurídicos como el Develamiento (ALÉTHEIA) *Del ser del Derecho*", Ciudad de México: Ed. M. Luna Hernández, 2017. Pág. 21

Disponible en: <http://espartaco.azc.uam.mx/tesis/X22513.pdf>

⁶³⁷ Heidegger, Martin, *Cit. Por:* Luna Hernández, Maviel, "Los Principios Jurídicos como el Develamiento (ALÉTHEIA) *Del ser del Derecho*", Ciudad de México: Ed. M. Luna Hernández, 2017. Pág. 27

Disponible en: <http://espartaco.azc.uam.mx/tesis/X22513.pdf>

especulación metafísica, siguiendo la rigurosidad del método científico, tomando como punto de partida “su objeto de estudio”, así como el de analizar los hechos mostrados por la realidad.

“El positivismo podría definirse de manera escueta como un sistema de pensamiento que reconoce exclusivamente el método experimental como medio de construcción del conocimiento, rechazando abiertamente otros métodos que a priori definían la realidad, refutando también todo concepto filosófico absolutista con pretensiones de universalidad.”⁶³⁸

Así, el positivismo invadió el campo de las ciencias sociales y entre ellas al derecho, llevando su concepción de objeto y realidad como base de la experiencia. De este modo, su mundo, es el “mundo de las cosas”, de lo que es “real”, el mundo de la simple presencia.

Por lo anterior, el positivismo “...olvida la pregunta ontológica, olvida al ‘Ser-ahí’. Heidegger nos menciona que al tener una concepción del mundo solo como presencia, o realidad, se niega y se oculta al Ser.”⁶³⁹

Partiendo de lo anterior, puede decirse que, el Positivismo científico utilizado como ideología durante el porfiriato, con el lema “Orden y progreso”, olvido de algún modo, al “Ser-ahí” mexicano, ocultando su Ser en el ente.

“El pensamiento de Augusto Comte sigue la línea de los primeros filósofos modernos, que postularon a la razón y a la investigación dirigida por el rigor de un método, como las únicas herramientas confiables para conocer el mundo. En función de tal conocimiento, la humanidad sería capaz de orientarse y establecer un orden social mucho más apegado a la racionalidad.

Lo único que podría conducir al hombre hasta este punto era la ciencia. Sólo la observación empírica de los fenómenos resultaría en la formulación de leyes claras y objetivas para explicar el mundo. Y únicamente a partir de leyes como estas, los hombres encontrarían el camino para trazar las normas de una vida en común. Por tanto, incluso

⁶³⁸ Consultado el 5 de Agosto de 2017.

Disponible en: http://www.milenio.com/firmas/bernardo_barranco/Leopoldo-Zea-positivismo-mexicano_18_235956480.html

⁶³⁹ Luna Hernández, Maviel, *“Los Principios Jurídicos como el Develamiento (ALÉTHEIA) Del ser del Derecho”*, Ciudad de México: Ed. M. Luna Hernández, 2017. Pág. 41

Disponible en: <http://espartaco.azc.uam.mx/tesis/X22513.pdf>

los problemas morales y sociales deben volverse objetos de un estudio científico.”⁶⁴⁰

Puedo decir que, reconozco los grandes beneficios que la ciencia ha traído a la humanidad, como la medicina, la biología, la química, entre otras, pero con lo que no se está de acuerdo, es la intención de llevar rigurosamente, el método de dichas ciencias naturales al campo de las ciencias sociales. Todo ello, en pos de la *racionalidad*, como un pensamiento racional y calculador (que cuenta y calcula objetos), no siempre es aceptable para las ciencias del espíritu, como la del derecho. Estas ciencias del espíritu requieren no solo de la racionalidad, como el *pensamiento calculador*, sino, además, de la *racionalidad*, como el *pensamiento meditativo* y reflexivo. “*La ciencia no piensa*”, dice Heidegger, es decir, no piensa en pos del sentido y lo ontológico debido a lo limitado de su método, el método científico.

Ahora bien, no se critica ciegamente, los grandes beneficios que trajo este movimiento en México durante el porfiriato, sino tan solo, un rasgo olvidado, de la dictadura porfirista, esto es, las clases sociales menos favorecidas del gran crecimiento económico capitalista transnacional, que, a través de la revolución mexicana, buscaban hacerse presentes en un *proyecto de nación* que los tomase en cuenta.

Es bien sabido que, durante el mandato de Díaz, se construyó la red ferroviaria más importante y extensa del país, se impulsó el comercio exterior, se negoció la suspensión y el pago reducido de la deuda externa, se mejoró la educación, se construyó el Palacio de Bellas Artes, la Casa de Correos, la Rotonda de los Hombres Ilustres, y se creó la Universidad Nacional. No obstante, el lado contradictorio, fue que “*mediante la fuerza militar y policiaca se controló las elecciones y la prensa, distribuyó los cargos públicos entre sus generales más fieles, sus compadres y familiares, además de congeniarse con las potencias extranjeras por medio de concesiones y las promesas del pronto pago de las deudas, dándoles rienda suelta para el despojo, la represión y la explotación del pueblo.*”⁶⁴¹

Realmente, en el México del porfiriato fueron los hacendados, en el campo, así como los industriales nacionales y la oligarquía financiera mayoritariamente extranjera (que controlaban la industria minera, los ferrocarriles y todas esas “grandes obras”) los que, de la mano de Porfirio Díaz, detentaron el poder y la propiedad de los medios de producción, mientras que para el pueblo mexicano sólo hubo opresión y muerte. Es

⁶⁴⁰ Consultado el 18 de agosto de 2017. Disponible en: <http://www.revista.unam.mx/vol.6/num3/art22/art22-1.htm#>

⁶⁴¹ “Recuperando la historia”, No 14, Ed. *Fragua*, Órgano de prensa de la *Organización de Lucha por la Emancipación Popular (OLEP)*, 6 de febrero de 2016. Disponible en: <http://mexico.indymedia.org/spip.php?article3874>

decir, el desarrollo y el progreso fueron sólo para algunos, pues para la mayoría del pueblo el *orden* era impuesto por medio de la represión.⁶⁴²

La incipiente clase obrera y la amplia masa de campesinos, que exigían antes que nada el reparto agrario postergado desde la Independencia, fueron quienes dieron vida a la revolución contra la dictadura de Porfirio Díaz.

Así, el positivismo es una ideología conservadora que tiene como fin el establecimiento de un “orden” en la sociedad. Augusto Comte opuso a la ideología original revolucionaria de libertad sin límites, la idea de una libertad ordenada, de una libertad que sirviera al orden. A la idea de igualdad opuso la idea de *jerarquía social*. De esta manera, ningún hombre es igual a otro, ya que, todos los hombres tienen un determinado puesto social. Para Comte es necesario que haya en la sociedad hombres que dirijan y trabajadores que obedezcan.

Según lo anterior, la sociedad tiene que estar por encima de los intereses de los individuos. Este ideal de orden social fue traído a México como una política nacional. Una cultura elitista, afrancesada y profundamente avergonzada de nuestra tradición indígena, que, como la cultura de las elites, se recreaba, como en Occidente, la modernidad de la cual habían sido excluidos la mayoría de los mexicanos.⁶⁴³

“Los intelectuales porfiristas herederos de Gabino Barreda, hicieron numerosas interpretaciones del porfiriato, que disfrazadas de ‘ciencia’ positiva tendían a justificar el sistema, no solo en el sentido de probar la necesidad histórica de una dictadura ilustrada en un país de analfabetos; sino considerando indispensable que la clase que, conociendo la ciencia positiva del buen gobierno, fuera la única autorizada para hacerlo: “los científicos”.⁶⁴⁴

Carlo de Fornaro, en su obra “*Díaz Zar de México*”, que vivió en México de 1906 a 1908, hizo campaña periodística contra Porfirio Díaz, siendo encarcelado y posteriormente, relatando su experiencia sobre el gobierno y las inhumanas cárceles mexicanas. Este periodista nos menciona el terror que provocaba Díaz:

“Porfirio Díaz y su camarilla, de la que Limantour es el jefe, no han hecho más que exprimir a México como si fuese un limón. No se han ocupado más que en vender concesiones, en hacer pactos, empréstitos, planes,

⁶⁴² *Ibidem*.

⁶⁴³ Martínez Lira, María Eugenia, Cit. En: <http://portalacademico.cch.unam.mx/alumno/historiademexico1/unidad5/sistemaPoliticoPorfirista/positivismo>

⁶⁴⁴ Martínez Lira, María Eugenia, Cit. En: <http://portalacademico.cch.unam.mx>

Consultado el 10 de Agosto de 2017.

tramas y en jugar su egoísta y repugnante partida de chanchullos. Nada tiene de extraño que no hayan fomentado la inmigración, porque para hacerlo habría sido necesario gastar dinero y establecer una organización perfecta; por eso alientan al ingreso de los ricos capitalistas extranjeros, quienes pagan bien las concesiones y no se inmiscuyen en la política.”⁶⁴⁵

Más delante De Fornaro, sigue mencionando:

“Este es otro de los problemas importantes: suprimir el sistema de peonaje y dividir la *Latifundiae*, es decir las grandes porciones de terrenos acaparadas por unos cuantos gobernadores y terratenientes.

Nada se ha hecho en pro de la instrucción de los indios los que, aunque son despreciados, como inútiles, forman la espina dorsal del país, pues además de que suman el 35 por ciento de la población, son los que desempeñan todas las labores manuales. Si todos los indios desapareciesen, México quedaría tan desvalido como un niño de un mes.”⁶⁴⁶

Por otra parte, nos menciona Armando Bartra, en una obra ya famosa, *México Bárbaro*, que a fines del siglo XIX el sureste mexicano indígena se enfrenta ahora a una segunda colonización; esto es, a los viejos conquistadores españoles, ahora transformados en oligarquías criollas, que vienen a sumarse a las nuevas fuerzas de invasión y conquista del moderno capital trasnacional.

El capital extranjero es la llave maestra del “milagro” porfirista. Canalizándose por medio de préstamos internacionales, ingresando al país como recursos bancarios y financieros o adoptando la forma de inversiones directas en infraestructura o producción, el gran dinero inglés, norteamericano, francés y alemán revitaliza la decaída economía mexicana. Pero al tiempo que la reanima la pone al servicio de sus necesidades.⁶⁴⁷

Así, el desarrollo económico del país durante el porfiriato se inscribe en el proceso de expansión del capitalismo mundial. El capital imperialista en México aplicaba un

⁶⁴⁵ De Fornaro, Carlo, “Díaz Zar de México”, (Edición y prólogo de Antonio Saborit), México, Ed. Debolsillo, 2010. Pág. 244.

⁶⁴⁶ *Ibíd.* Pág. 245

⁶⁴⁷ Bartra, Armando, *México Bárbaro*, (Plantaciones y monterías del Sureste durante el Porfiriato), México, Ed. El atajo, 1996. Pág. 28

sistema netamente empresarial, consistente en ofrecerles una delgada rebanada del gran pastel de la acumulación, cuya parte sustancial era devorada en las metrópolis.⁶⁴⁸

Un ejemplo de ello, para beneficiar a las trasnacionales, a costa de todo, es la creación del ferrocarril *el Panamericano*, cuya terminación de dicho proyecto, no fue una inyección de sangre nueva para la incipiente expansión económica del *Soconusco*.⁶⁴⁹ Sino más bien, el canal que permitiría drenar con eficiencia la riqueza cafetalera de la región, en beneficio de los inversionistas y compradores extranjeros. Como toda la red ferroviaria creada durante el porfiriato, el Panamericano sirvió más a los intereses de las trasnacionales exportadoras, que a la consolidación de un auténtico mercado interno de amplitud nacional.

Durante el porfiriato, casi todos los aparatos de estado que operaban en el ámbito rural estaban orientados, de una u otra forma, al control de los trabajadores agrícolas. Las autoridades municipales, los jefes políticos, el ejército y la Guardia rural tenían una tarea en común: garantizar el abastecimiento de fuerza de trabajo a haciendas y plantaciones, y vigilar que los trabajadores se desempeñen a satisfacción del contratador.⁶⁵⁰

Así, la expropiación territorial generalizada de la segunda mitad del siglo XIX creó, mediante la violencia, las condiciones económicas necesarias para que se presentara una oferta “voluntaria” de fuerza de trabajo.

La fuerza laboral existe y está disponible y en el México porfirista hay muchedumbres necesitadas de vender su fuerza de trabajo. El cuándo, el dónde y el cómo del reclutamiento son asuntos que se resuelven mediante la fuerza. Y también por la violencia y el castigo se imponen al ritmo y la disciplina en el trabajo.

A esto se llama esclavitud. “En diversos países, sobre todo en México la esclavitud está encubierta bajo el nombre de peonaje”, escribe Marx en *El Capital*. Y en una carta a Kugelmann, se extiende sobre el tema:

“El peonaje consiste en un adelanto de dinero sobre trabajo futuro. Con estos anticipos ocurre luego lo mismo que en la usura ordinaria. El trabajador no solo permanece toda su vida como deudor, o sea trabajador forzado del acreedor, sino que esta relación se hereda en la

⁶⁴⁸ *Ibid.* Pág. 87

⁶⁴⁹ Región chiapaneca, de tierras fértiles para la producción de café y otros, vista como una fuente de riqueza para la oligarquía nacional e internacional.

⁶⁵⁰ *Ibid.* Pág. 345

familia y en la generación siguiente, las cuales por ende permanecen de hecho al acreedor.”⁶⁵¹

2. El camino del lenguaje existencial en la Constitución Política Mexicana

Hombres y mujeres que crearon la historia de México, aprehendieron *a morir su propia muerte*, en medio de la obscuridad de las guerras, la dictadura porfirista y la revolución; es decir, no aceptaban una *realidad* de esclavitud y movidos por la *posibilidad* que son ellos mismos, desearon *trascender en un proyecto constitucional*. Así, el Dasein⁶⁵² mexicano se retrajo del ente que ocultaba su Ser: el positivismo porfirista.

Heidegger menciona que el Ser del hombre – al ente que le va su ser- merece que se le designe con el tradicional nombre de “existencia”, y recomienda que al hombre mismo se le dé un nombre que lo denomine justo por su ser: *Dasein*, infinitivo alemán que significa “existir”, que se traduce literalmente por “ser ahí”, porque el componente da, que significa “ahí”, expresaría justamente el miembro central de la constitución del ser del hombre, de la “existencia”. El “ser ahí” es, pues, el ente hombre; y la “existencia”, el ser de este ente, su esencia. Así, se puede decir que “la esencia” del “ser ahí” es la “existencia”.⁶⁵³

Ahora bien, si la existencia del “Ser-ahí” mexicano, era inauténtica debido al positivismo del porfiriato, lo que se busco fue *la cura*, de esa inautenticidad. Por ello, la conciencia histórica del mexicano, que surge de la aceptación de la muerte, le permite al Dasein la asunción a un futuro al crear su propio “proyecto” (en este caso, a través de una ley fundamental o constitucional), no obstante, reconociendo el pasado que, aunque ha sido, sigue ahí. En otras palabras, al desarrollar un proyecto se orienta hacia el futuro, pero se voltea al pasado para tomar ideales y lo histórico, debido que no se puede partir de la nada.

Por ello, quien lea nuestra Constitución Política, leerá el camino por el que el Dasein mexicano ya ha avanzado un trecho, provocando en el lector y, sobre todo, como *actor*, un “dejar crecer”, un *augmentar* y ansia de mejorar el proyecto poetizante, que es.

⁶⁵¹ *Ibid.* Pág. 466

⁶⁵² El Dasein o “Ser ahí”, es el concepto que utiliza Heidegger para referirse al “Ser-en-el-mundo” que se encuentra ante sus posibilidades.

⁶⁵³ Gaos, José. *Cit. Por: Luna Hernández, Maviel, "Los Principios Jurídicos como el Develamiento (ALÉTHEIA) Del ser del Derecho"*, Ciudad de México: Ed. M. Luna Hernández, 2017. Pág. 11

Disponible en: <http://espartaco.azc.uam.mx/tesis/X22513.pdf>

Ahora bien, si vemos a la Constitución como la *obra de arte* que es, veremos que sigue estando presente, debido a su *sentido y validez*. Tiene sentido recurrir a nuestra ley fundamental, cuando se han transgredido nuestros derechos, ya que nuestra Constitución, es ya de por sí, un respaldo jurídico e histórico, para proteger nuestros derechos cuyo peso y validez, es precisamente su historia acontecida. Esto es, nuestra carta magna, como norma jurídica que es, es histórica, porque la vida del “Ser-ahí” mexicano, es histórica.

Nuestra ley fundamental, tiene validez, porque en todo caso tiene un peso que lo respalde. Supongamos que el derecho es como una moneda. Una moneda, más que ser un pedazo de metal, es un respaldo financiero de transacción con el cual pueden circular las mercancías. Si la moneda, no tuviese ese respaldo productivo y de fuerza de trabajo, simplemente, no valdría nada. Puede ser que, pase lo mismo con el derecho. Es decir, este debe tener un respaldo físico, de fuerza de trabajo, un respaldo de acto humano. Este respaldo de acto humano, en todo caso, -si vemos la historia de México, con sus guerras, dictadura y revolución-, ha sido violento. Así, el respaldo y validez de la ley fundamental, puede ser el antecedente inmediato humano, que, a su vez, ha sido una conquista, como una lucha a muerte.⁶⁵⁴

Es en la muerte de quienes han luchado que hacen posible la eficacia del derecho. Derecho que se manifiesta (está ahí) en la Constitución. Por ello, metafóricamente la Constitución (donde se han plasmado las conquistas humanas) está escrita con sangre. De ahí su valor. La historia de la Constitución (como la historia del Dasein mexicano) es el rescate de la muerte, del ser individual. Si la muerte es la imposibilidad de las posibilidades, es en el “Ser-con” que se hereda la posibilidad de seguir siendo. Así, todo derecho, me remite a la Constitución, porque en ella, se encuentra la muerte conservada del “Ser-ahí”, al estar en el “mundo del ser-con”. De esta manera, nuestra Constitución, se presenta como realidad en constante cambio, al seguir con vida los otros “seres-con”.

Por ello, no hay que perder de vista el valor histórico de la Constitución, como lo constituido y conquistado.

Otto Pöggeler, entendiendo a Heidegger menciona:

”El sentido vale para el objeto cuando este viene determinado, ‘determinado’ por su contenido de significación ya sea cuando es conocido y convertido en objeto ‘verdadero’. Esta determinación del objeto

⁶⁵⁴ Toda persona que conozca de leyes, dirá que la validez de la Constitución, se debe al derecho positivo surgido a través del poder constituyente para la creación de las normas. Pero, lo que se busca en este trabajo, es el *sentido* histórico de la Constitución Política acontecida, esto es, tratar de develar el Ser de la Constitución.

acontece en el juicio: todo juicio, en la medida en que es verdadero, supone un conocimiento, 'todo conocimiento es siempre un juicio'. El sentido puede valer para un objeto porque el objeto, el *ens*, puede hallarse en el modo de realidad efectiva *verum*.⁶⁵⁵

Si el hecho de que significado y sentido estén adheridos a las palabras y a los plexos de las palabras (frases), unos y otros pertenecen a ámbitos distintos de la realidad efectiva. El sentido y los "elementos constitutivos" que se encuentran en él, los significados, forman un "mundo propio frente al ente real y guardan su realidad efectiva propia incluso cuando son expresados por el lenguaje". La recíproca incidencia de los dos ámbitos separados: el del sentido y el de la palabra, viene captada por el concepto de signo. *Las formas lingüísticas son signos de los significados*, del sentido; sentido y significado son entonces a su vez, "signos" de los objetos, para los cuales tienen validez. Las formas lingüísticas, en cuanto formas cargadas de significado y sentido, son signos de una clase peculiar: no son signos indicativos, sino signos *significativos*.⁶⁵⁶

De esta manera, nuestra Constitución Política, como forma lingüística, y como un conjunto de signos (que, a su vez, dichos signos nos dan significados, sentidos) le da sentido y validez a su contenido e historia acontecida. Sentido es lo originariamente propio de la vida fáctica y, de acuerdo con su estructura, tiene que ser concebido a partir de la vida. *"La vida que, en su factualidad, queda cumplimentada en las conexiones de significatividad, consiste en 'situaciones'. Sentido de cumplimentación, del contenido y de la respectividad⁶⁵⁷ constituyendo la estructura de la situación."*⁶⁵⁸ Por ello, puede decirse, que nuestra Constitución Política, está llena de vida, ya que su sentido es precisamente nuestra vida.

Por lo anterior, aunque en cualquier caso el abogado que vea a la ley fundamental, como objeto, a través del ver y representar lo "presente" mediante un objetivo u ocular, provoca que la historia acontecida (de la cual es portadora la Constitución), en cuanto tal, queda privada de su más propia realidad efectiva cuando se limita a ser "representada". Así, cuando no se piensa en pos del sentido, nos hallamos ante una *constitución muerta*.

Ahora bien, ¿En dónde se halla el fallo del pensar positivo del Porfiriato? Interpretando a Heidegger, se diría que, se encuentra en el pensar positivista de los

⁶⁵⁵ Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Ed. Alianza, España, Madrid, 1986. Pág. 20

⁶⁵⁶ *Ibid.* Pág. 22

⁶⁵⁷ Sentido de estar "en respecto a". (N. del T.)

⁶⁵⁸ *Ibid.* Pág. 30

“científicos”, ya que conciben al Ser mexicano como constante ser presente y, por ende, no puede dar satisfacción a la temporalidad⁶⁵⁹ en que se cumplimenta la vida fáctica. El porfiriato, oculta el “Ser-ahí” mexicano, en pos del “orden y progreso” y la producción mercantil trasnacional.

Por último, en una constitución⁶⁶⁰ no es la calidad del papel, el gran número de páginas, la letra con que se escriba, la forma de las impresiones, etc., lo que la hace ser ley fundamental de un determinado orden jurídico, pues como mencionaba *Ferdinand Lasalle*, pueden quemarse todas las constituciones de un país, quedarse sin una sola constitución impresa, y no por ello, el país perderá su orden jurídico y entrar en caos. Esa es la parte óptica de una obra jurídica. “Lo que la hace ser” una constitución es la “necesidad de la vida fáctica de normar conductas”, es decir, la parte existencial (propio del *Dasein*). Se pueden quemar mil veces todas las constituciones de un país, pero también, se puede legislar mil veces la creación de una constitución de un país. Mientras siga vivo el *Dasein* en la ley, la ley, puede volver a crearse las veces que sea necesaria.⁶⁶¹ Es por ello, que se pueden quemar todas las constituciones impresas, pero con ello, no se puede desaparecer las necesidades de los hombres. Así, mientras el hombre exista, se verá en la necesidad de continuar con la creación del proyecto de nación constitucional.



⁶⁵⁹ “En su escrito de habilitación: (El concepto de tiempo en la ciencia histórica) Heidegger diferencia entre ciencia natural y ciencia histórica al distinguir entre sus respectivos conceptos de tiempo: en física, el tiempo se convierte en una serie de puntos temporales simplemente orientados. Un punto temporal no se diferencia del otro sino por el lugar que ocupa, medido desde un punto de partida. El flujo del tiempo se congela y hace rígido en un orden homogéneo de colocación en una escala, en un parámetro. En la ciencia histórica, por el contrario, el tiempo no es una serie mensurable, homogénea. Los tiempos de la historia acontecida se diferencian más bien entre sí, cualitativamente, sin que haya una ley que determine la secuencia. ‘Lo cualitativo del concepto histórico del tiempo no significa otra cosa que la condensación –cristalización- de una objetivización de la vida dada en la historia acontecida’”. Véase: Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Ed. Alianza, España, Madrid, 1986. Pág. 32

Así, por ejemplo, la Constitución debe ser interpretada, esto es, continuada, como una “*novela en cadena*”, porque su tiempo es el histórico y no el físico u óptico.

⁶⁶⁰ Recuérdese la diferencia entre constitución formal y material de Ferdinand Lasalle

⁶⁶¹ Véase: Luna Hernández, Maviel, “*Los Principios Jurídicos como el Develamiento (ALÉTHEIA) Del ser del Derecho*”, Ciudad de México: Ed. M. Luna Hernández, 2017. Pág. 23

Disponible en: <http://espartaco.azc.uam.mx/tesis/X22513.pdf>

Bibliografía

- Bartra, Armando, México Bárbaro, (Plantaciones y monterías del Sureste durante el Porfiriato), México, Ed. El atajo, 1996.
- De Fornaro, Carlo, "Díaz Zar de México", (Edición y prólogo de Antonio Saborit), México, Ed. Debolsillo, 2010.
- Heidegger, Martin, *Serenidad*, (Versión castellana de Yves Zimmermann), Ed. Serbal, Barcelona, 1994 Disponible en: <http://ecaths1.s3.amazonaws.com/seminariofilosofiadelatecnologia/1685246100.HEIDEGGER%20-%20Serenidad.pdf>.
- Luna Hernández, Maviel, "Los Principios Jurídicos como el Develamiento (ALÉTHEIA) Del ser del Derecho", Ciudad de México: Ed. M. Luna Hernández, 2017. Disponible en: <http://espartaco.azc.uam.mx/tesis/X22513.pdf>
- Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Ed. Alianza, España, Madrid, 1986

Medios electrónicos

- Martínez Lira, María Eugenia, Cit. En: <http://portalacademico.cch.unam.mx>
http://www.milenio.com/firmas/bernardo_barranco/Leopoldo-Zea-positivismo-mexicano_18_235956480.html
- <http://www.revista.unam.mx/vol.6/num3/art22/art22-1.htm#a>
- <http://historycobaem03.blogspot.mx/2011/10/introduccion-al-porfiriato-y-la.html>
- "Recuperando la historia", No. 14 Ed. *Fragua*, órgano de prensa de la *Organización de Lucha por la Emancipación Popular (OLEP)*, 6 de febrero de 2016. Disponible en: <http://mexico.indymedia.org/spip.php?article3874>

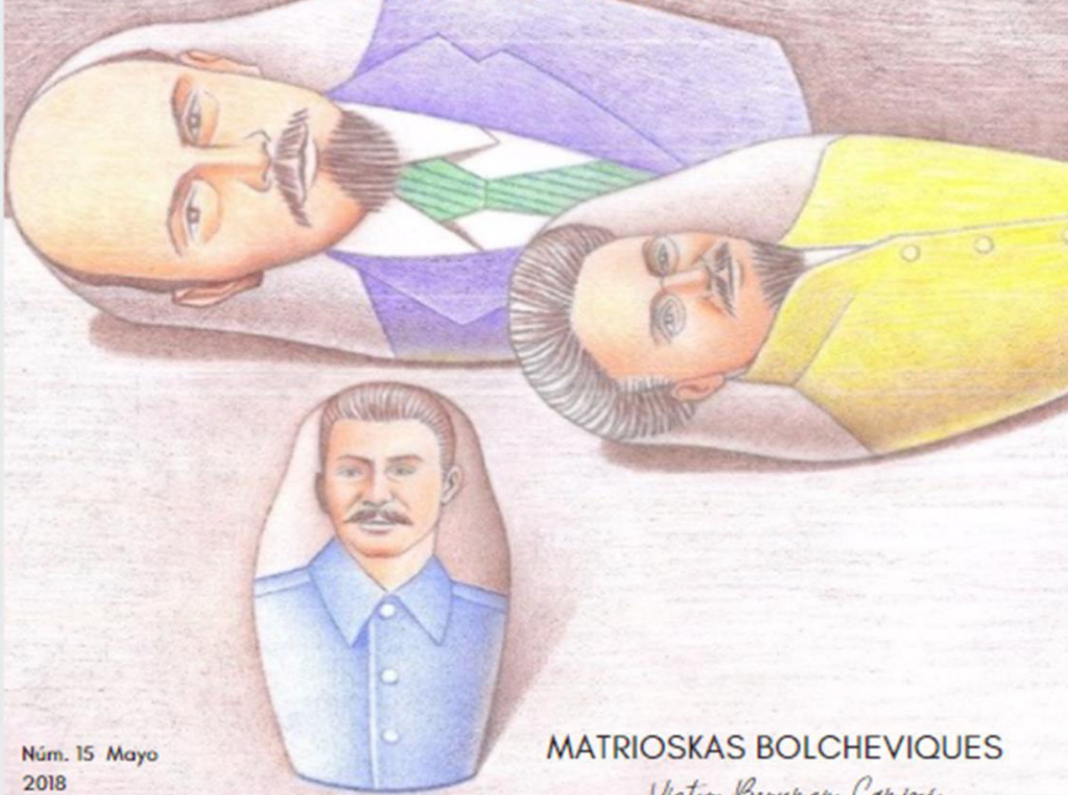


CUADERNOS DE FILOSOFÍA,
DERECHO Y ARTE

ALETHEIA

100 AÑOS QUE
CONMOVIERON AL MUNDO

ARTURO BERUMEN CAMPOS



Núm. 15 Mayo
2018

MATRIOSKAS BOLCHEVIQUES

Victor Berumen Campos

MATRIOSKAS BOLCHEVIQUES

“Una vez más, uno de los posibles conflictos armados se había resuelto antes de la batalla y sin efusión de sangre. Tal es la insurrección de octubre. Tal es su estilo.”

(Trotsky: Historia de la revolución rusa)

LA REVOLUCIÓN RUSA COMO ACCIÓN INSTRUMENTAL Y COMO ACCIÓN COMUNICATIVA

Arturo Berumen Campos

La revolución de octubre de 1917 (que en realidad sucedió el 7 de noviembre) que ha sido la revolución más radical que ha sucedido en la historia, no fue una revolución violenta, o si se quiere, su violencia fue mínima, e incluso podríamos decir, que sólo usó una violencia simbólica.

León Trotsky, uno de sus artífices más importantes, llega a decir que la no efusión de sangre es el estilo de la revolución rusa de octubre de 1917.⁶⁶² Esto lo dijo refiriéndose a la toma de la fortaleza de Pedro y Pablo en Petrogrado. Isaac Deutscher relata el acontecimiento de la siguiente manera:

Una sola posición importante era incierta: la fortaleza de Pedro y Pablo sobre el río Neva, cuya guarnición, según los informes, se mantenía leal a Kerensky o cuando menos vacilaba. Antónov – Ovseienko preparó un plan para asaltar la fortaleza, la única operación importante que se esperaba. Trotsky, sin embargo, decidió asaltarla con palabras. En la tarde del día 23 acompañado por un comandante no bolchevique de la guardia del Soviet, penetró en un camión dentro de lo que se suponía era el campo enemigo. Le habló a la guarnición de la fortaleza y la indujo a repetir con él, el juramento de lealtad al Soviet.⁶⁶³

Podría parecer menos espectacular el asalto con palabras en lugar de un asalto con las armas, pero no menos dramático. Pero sobre todo es más racional, más ético y más estético. Porque no fue sólo este episodio, sino que fue algo generalizado. Continúa diciendo Deutscher:

Sin embargo, en esta revolución las palabras, las grandes palabras idealistas, eran de hecho más eficaces que los regimientos y las divisiones, y las diatribas inspiradas hacían las veces de batallas campales. Hasta cierto momento le ahorraron a la revolución la necesidad de librar cualquier clase de batalla. La revolución laboraba

⁶⁶² Trotsky, *Historia de la revolución rusa*, trad. Andrés Nin, Volumen II, Juan Pablos Editor, 1972, p. 627.

⁶⁶³ Deutscher, Isaac, *Trotsky, el profeta armado*, trad. José Luis González, Ediciones Era, 1976, p. 284.

principalmente a través de su titánico poder de persuasión, y parecía haber investido con ese poder a una sola persona.⁶⁶⁴



Trotsky

¡Una revolución hecha de palabras! ¿Una revolución comunicativa, en un sentido análogo al poder comunicativo de Habermas?⁶⁶⁵



Habermas

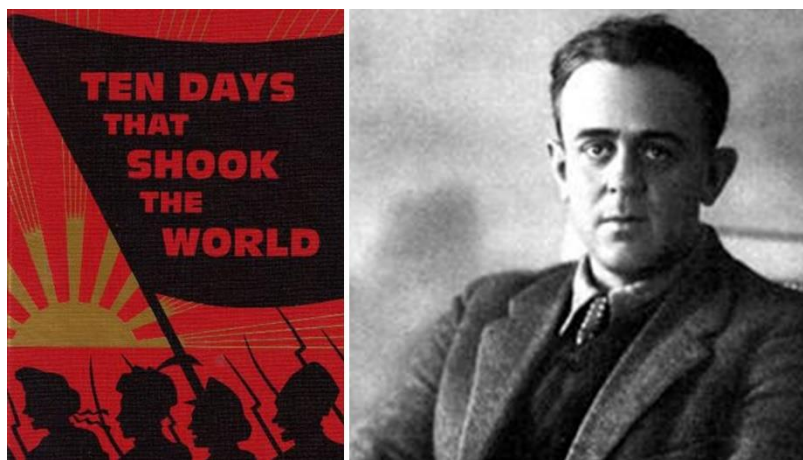
⁶⁶⁴ Idem.

⁶⁶⁵ Así como la democracia se puede transformar en poder comunicativo de la sociedad civil mediante la racionalidad comunicativa, del mismo modo, la revolución puede hacerse de una manera comunicativa mediante la acción comunicativa. Cfr. Habermas Jürgen, “La soberanía popular como procedimiento”, en *Facticidad y validez*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1998, p. 593: “La conciencia revolucionaria fue el lugar de nacimiento de una nueva mentalidad que se caracteriza por ... la confianza en la discusión racional, en cuyo medio ha de poder legitimarse toda dominación política.”

El poder político liberal cambia a poder político socialista con el poder de las palabras. En el fondo, no tiene nada de raro, pues el poder moderno está construido con palabras: palabras jurídicas, palabras filosóficas, religiosas o artísticas. Y, en última instancia, el poder está construido con las ideas que son transmitidas con palabras.⁶⁶⁶ El Estado es una idea, dice Hegel.⁶⁶⁷ ¿Cuál? La misma idea del poder. El poder es la idea del poder. Quién logra introducir, mediante palabras, su idea del poder tiene el poder. Fue esto lo que hicieron los bolcheviques en noviembre de 1917: implantaron tres palabras en la mente de los obreros y campesinos: paz, tierra y pan.⁶⁶⁸

1. Paz

Dice John Reed en su libro “10 días que conmovieron al mundo” que, cuando el Congreso de los Soviets aprobó la “Proclama de Paz a los pueblos y a los gobiernos beligerantes” de Lenin, el jefe de los bolcheviques, “Movidos por un solo impulso, todos nos encontramos súbitamente de pie, uniendo nuestras voces al unísono y lento crescendo de la Internacional”.⁶⁶⁹



John Reed

Al comentar esta escena, Trotsky, actor y autor principal de estos acontecimientos nos dice:

los acentos arrebatadores de la Internacional llegaban hasta las trincheras de otoño que desangraban a la mísera Europa crucificada, a las ciudades y aldeas devastadas, hacia las mujeres y las madres de duelo. “¡De pie, condenados del

⁶⁶⁶ Correas, Oscar, *Teoría del derecho*, México, Fontamara, 2004, pp. 131 y ss.

⁶⁶⁷ Hegel, *Filosofía del Derecho*, México, UNAM, 1975, par. 257, p. 244: “El Estado es la realidad de la Idea Ética.”

⁶⁶⁸ Deutscher, *op. cit.* p. 291.

⁶⁶⁹ Reed, John, *10 días que conmovieron al mundo*, trad. Nueva senda, Buenos Aires, 1967, p. 136.

mundo, de pie, los forzados del hambre!” Las palabras del himno se habían desprendido de su carácter convencional. Se confundían con el acto gubernativo. De allí les venía su sonoridad de acción directa. Cada uno se sentía más grande y más significativo en ese instante. El corazón de la revolución se ensanchaba hasta abarcar el mundo entero. “*¡Nosotros nos libertaremos!*” El espíritu de independencia, de iniciativa, de atrevimiento ... “*¡Con su propia manos!*” Con mano todo poderosa, los millones de hombres que han derribado a la monarquía u a la burguesía, van a aplastar la guerra ahora ... *¡Construiremos un mundo de nosotros, un mundo nuevo! ¡Construiremos!*” En esa palabra que exhalan esos pechos humanos están comprendidos los próximos años de la guerra civil, y los siguientes periodos quinquenales de trabajo y privaciones. “*¡Los que no eran nada lo serán todo!*” Si la realidad del pasado más de una vez se ha transformado en un himno, ¿porque el himno no habrá de convertirse en la realidad del mañana? ... “*¡Despertar del género humano!*” ¿Era imposible que no despertase de las calamidades y las humillaciones, del barro y de la sangre de la guerra?⁶⁷⁰

Sin embargo, el cumplimiento de esta promesa de paz que Lenin llevó a cabo de una manera totalmente intransigente llevó, paradójicamente, a la deformación de la revolución y al estado totalitario, en gran medida debido a las ambiciones y depredaciones del imperialismo alemán que le impuso a los bolcheviques una paz ignominiosa que implicó la pérdida de Ucrania, Finlandia, Letonia y Estonia, entre otras exigencias y pérdidas de recursos materiales.



Lenin

⁶⁷⁰ Trotsky, *op. cit.* pp. 733, 734.

No es que Lenin temiera a la guerra, sino que se había opuesto a ella por estrategia revolucionaria desde agosto de 1914, cuando estalló la Primera Guerra mundial o la Gran Guerra, como entonces se le llamaba. La traición al internacionalismo que los partidos socialdemócratas europeos llevaron a cabo, apoyando a sus propios gobiernos en la guerra, hizo que Lenin pensara retirarse de la política. Pero, lo que hizo, en realidad fue ponerse a estudiar a Hegel durante los primeros meses de la guerra para encontrar la causa del fracaso del marxismo europeo que no pudo evitarla.

Y encontró en este filósofo “idealista”, no una consigna de paz, sino una consigna revolucionaria: “*Hay que transformar la guerra en revolución*”.⁶⁷¹ Consigna que a la postre le dio la victoria en 1917. Logró que su partido volteara al pueblo armado por el gobierno para la guerra, contra el mismo gobierno. Y lo hizo por medios discursivos, en especial por la oratoria de líderes como Trotsky, Zinóviev, Lunacharsky, entre muchos otros.

Pero, una vez en el poder, habría que “*transformar la revolución en la paz*”. Como ningún gobierno aliado respondió a la propuesta leninista de llevar a cabo negociaciones de paz, los bolcheviques tuvieron que negociar una paz por separado con Alemania y sus aliados. Es, en estas negociaciones de paz de Brest-Litovsk, ciudad polaca ocupada por los alemanes, donde se escribió la tragedia del partido bolchevique, o cuando menos su inicio.

Ante las desmesuradas exigencias de Alemania y Austria, el partido bolchevique ya en el poder se dividió en dos bandos: uno, quería realizar una guerra revolucionaria contra Alemania, encabezado por Bujarin, otro, que quería la paz a toda costa, encabezado por Lenin. Como ambas facciones se encontraban empatadas en el comité Central, pudo desplegar Trotsky, encargado de negociar el tratado, una política que podríamos llamar: revolucionaria comunicativa, cuando menos en parte. Que consistía, por un lado, en tomar las negociaciones como una tribuna para influir en el pueblo y en el ejército alemán para que se revelaran contra la guerra, rebelión que ya se encontraba en pleno fermento por los sufrimientos de la misma y, por otro lado, no firmar la paz, pero no seguir la guerra: “*ni paz ni guerra*” era la audaz fórmula dialéctica de Trotsky.

Sin embargo, dicha estrategia revolucionaria comunicativa fracasó, también en parte. El gobierno alemán consideró que, “jurídicamente” se mantenía el estado de guerra e invadió a una Rusia, totalmente desguarnecida pues su ejército no existía ya.

Ante esta agresión de Alemania, la crisis del partido bolchevique se ahondó y se profundizó aún más. Los debates en el Comité Central fueron dramáticos. Lenin exigía

⁶⁷¹ Dunayevskaya, Raya, Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la Revolución, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1985, p. 232.

que se aceptaran las condiciones del imperialismo inmediatamente, por muy depredadoras que fueran, mientras que Bujarin insistía en la guerra revolucionaria.



Bujarin

Estuvieron al límite del rompimiento, pero fue Trotsky que, al apoyar, nuevamente a Lenin evitó el desgarramiento del partido. Sin embargo, el drama no había terminado todavía. Los bolcheviques aceptaron las duras condiciones de paz, pero Alemania exigió mucho más, y la lucha dentro del partido llegó a su clímax. Dice Deutscher al respecto:

La respuesta alemana, cuando por fin se recibió, fue un rudo golpe. Les concedía a los soviéticos sólo cuarenta y ocho horas para contestar y sólo tres días para las negociaciones. Las condiciones eran mucho peores que las ofrecidas en Brest: Rusia debería efectuar la desmovilización total, ceder Letonia, y Estonia y evacuar Ucrania y Finlandia. Cuando el Comité Central se reunió el 23 de febrero, disponía de menos de un día para tomar la decisión. El resultado volvió a depender del voto de Trotsky.⁶⁷²

En estas tres dramáticas sesiones del Comité Central bolchevique, podemos decir, utilizando las categorías de Habermas,⁶⁷³ que se enfrentaron la acción comunicativa de

⁶⁷² Deutscher, *op. cit.* p. 355.

⁶⁷³ Berumen, Arturo, *El derecho como sistema de actos de habla*, México, Porrúa, 2010, pp. 72, 73: “En la *acción instrumental*, los participantes se instrumentalizan unos a otros, es decir, se utilizan como instrumentos para conseguir sus fines o se consideran como obstáculos para conseguirlos ... En la *acción estratégica*, los participantes

Trotsky, la acción bélico instrumental de Bujarin y la acción estratégica de Lenin que, a la postre, resultaría la vencedora, por lo que se considera otro de los rasgos de su genialidad política.⁶⁷⁴

Pero el precio que hubo de pagar fue inmenso para el partido, para Rusia y para el mundo. El partido co-gobernante, el partido social revolucionario de izquierda acusó a los bolcheviques de traición, abandonó el gobierno y le declaró la guerra mediante el terror contra-revolucionario que los llevó a asesinar al recién embajador alemán y más tarde, a atentar contra Lenin y Trotsky y a asesinar a eminentes líderes bolcheviques. La respuesta de éstos fue brutal: el terror rojo de la Cheka que se institucionalizó desde entonces hasta alcanzar dimensiones desmesuradas bajo el gobierno de Stalin.⁶⁷⁵ El gobierno de partido único no era un principio bolchevique, se los impuso, en gran medida, el imperialismo alemán y la guerra civil. Lo malo es que, lo que era una estrategia de sobrevivencia, se convirtió en una consigna y en una institución que Stalin y sus sucesores impusieron a los gobiernos comunistas del mundo como un principio marxista.

El triunfo de la acción estratégica de Lenin culminó con el derrumbe del imperialismo alemán después de su derrota en la guerra y de la revolución alemana de 1918, pero también inició la deformación del estado soviético con la ideología estalinista del “socialismo en un solo país”. El saldo para la “acción comunicativa internacional” de Trotsky no fue igual a cero pues contribuyó al éxito de la acción estratégica leninista, al debilitar la lealtad del pueblo y del ejército alemán al kaiser y contribuyó a la creación de la alternativa al egoísmo nacionalista del primer estado obrero con la “teoría de la revolución permanente”.

simulan llegar a un acuerdo sin el propósito de cumplirlo, con la finalidad de que el otro sí lo cumpla ... La *acción dramaturgica* es aquella en la cual los participantes hacen uso de los sentimientos del otro y le ocultan sus propios pensamientos para lograr salirse con la suya ... Por su parte, la *acción comunicativa* es la acción orientada al entendimiento mutuo, en la cual los participantes están dispuestos a convencer y dejarse convencer mediante los mejores argumentos.” Cfr. Habermas, Jürgen, “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, en *Teoría de la acción comunicativa, Complementos y estudios previos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, REI, México, 1993, pp. 487 y ss.

⁶⁷⁴ Deutscher, *op. cit.* p. 356: “Es cierto que la originalidad y el coraje políticos de Lenin se elevaron en aquellos días a las alturas del genio y que los acontecimientos -el derrumbe de las dinastías de los Hohenzollerns y los Habsburgos y la anulación del tratado de Brest antes de terminar el año- le dieron la razón.”

⁶⁷⁵ Deutscher, *op. cit.* pp. 367, y ss, 387.



Delegación rusa en Brest Litovsk

2. Tierra

La segunda palabra, la segunda promesa a la que los bolcheviques debieron su victoria, la promesa de repartir la tierra de los nobles a los campesinos, también contribuyó al destino del estado soviético.

De una manera semejante como los derechos humanos se elaboraron en la Revolución Francesa con base en los "*Cuadernos de Quejas*", en la Revolución Rusa, los bolcheviques decretaron el reparto de la tierra de los nobles, de la Corona, de la Iglesia y de los conventos con base en el resumen de los "*Cuadernos Campesinos*". Nos dice Trotsky al respecto:

Al texto esencial (del decreto agrario) se le suma una instrucción más detallada que procede íntegramente de los campesinos mismos (...) El 19 de agosto se había impreso el resumen de doscientos cuarenta y dos cuadernos entregados por los electores a sus representantes al primer Congreso de Diputados Campesinos. Aunque fueron los socialistas revolucionarios quienes elaboraron el resumen de estos cuadernos, Lenin no vaciló en incorporar al decreto la

totalidad del documento, “como directiva general para la realización de las grandes reformas agrarias”.⁶⁷⁶

A pesar de que los bolcheviques no estaban de acuerdo con las aspiraciones individualistas de los campesinos rusos, apoyaron y sancionaron las apropiaciones de la tierra de los nobles que ya habían realizado éstos. Esta política puede entenderse como otra estrategia leninista exitosa: la tierra a cambio de poder también tiene rasgos de acción comunicativa al basarse en la experiencia y en las expectativas campesinas. Sigue diciendo Trotsky:

No podemos desoír -explicaba Lenin en su informe- la decisión de la base popular, incluso aunque no estemos de acuerdo con ella ... Debemos dejar a las masas populares la más plena libertad de acción creadora ... En suma, y aquí está el nervio del asunto, es esencial que los campesinos tengan la firme seguridad de que ya no hay más terratenientes, que ellos mismo resuelvan desde ahora todos sus problemas y que organicen su propia existencia”. ¿Oportunismo? No, realismo revolucionario.⁶⁷⁷

No podemos negar el parecido a la acción comunicativa y al poder comunicativo de la sociedad civil, que propone Habermas.⁶⁷⁸ Paradójicamente, el cumplimiento cabal de esta promesa revolucionaria fue, tal vez, lo que más contribuyó a la instrumentalización del poder soviético. Expondremos, someramente, sus principales vicisitudes.

⁶⁷⁶ Trotsky, *op. cit.* p. 737.

⁶⁷⁷ *Idem.* p. 739.

⁶⁷⁸ Habermas, “La soberanía popular como procedimiento”, pp. 608, 609: “Podemos distinguir entre un poder *comunicativamente generado* y un poder *empleado administrativamente*. En el espacio público político se encuentran y entrecruzan entonces dos procesos que discurren en sentidos contrarios: la generación comunicativa de poder comunicativo, de la que H. Arendt proyectó un modelo normativo, y ese buscarse, ese procurarse, ese crearse legitimación el sistema político, con el que el poder administrativo se torna reflexivo.”



Cuadernos campesinos

La guerra civil y la intervención extranjera (Francia, Inglaterra, EUA) obligaron a los bolcheviques a implantar el comunismo de guerra, que la mayoría de los campesinos soportaban porque sabían que la derrota de los bolcheviques traería de regreso a los terratenientes y perderían sus tierras. Pero cuando los bolcheviques, después de triunfar continuaron con esta política, en especial Trotsky que trato e impuso sus exitosas acciones instrumentales bélicas a los obreros y campesinos,⁶⁷⁹ llevó a la sublevación de los marinos de Kronstadt (baluarte bolchevique durante la revolución) en 1921, sublevación que fue brutalmente reprimida por el propio Trotsky.

La sublevación, en una dialéctica negativa, “iluminó la realidad como un relámpago”⁶⁸⁰ en la mente de Lenin quien propuso la “Nueva Política Económica” (NEP) que restablecía, en parte, las relaciones de mercado y que fue aprobada casi sin debate. “Silenciosamente, con el corazón apesumbrado, el bolcheviquismo abandonó su sueño del comunismo de guerra.”⁶⁸¹

Para evitar que la desigualdad que la NEP iba a generar entre las clases sociales afectara la estabilidad y la unidad del partido gobernante, los bolcheviques tomaron una decisión fatal: la prohibición de los partidos de oposición (mencheviques y social revolucionarios) y la prohibición de la formación de facciones estables dentro del partido.⁶⁸² Aunque la medida era provisional en Lenin y Trotsky mientras las bondades del mercado mejoraban a la economía, fue un golpe definitivo para la democracia

⁶⁷⁹ Deustcher, *op. cit.* p. 456 y ss.

⁶⁸⁰ *Idem.* p. 466.

⁶⁸¹ *Idem.* p. 470.

⁶⁸² *Ibidem.*

deliberativa que mantenían dentro del partido y aún, dentro de los soviets, con la oposición, aunque fuera de una manera muy limitada.

En lugar de compensar la concesión instrumental del mercado que habían hecho con la NEP, con una ampliación de la democracia deliberativa, suprimieron ésta, supresión que fue elevada a principio teórico por Stalin años después. Por conservar el comunismo del porvenir, sacrificaron el “*comunicacionismo*” del presente.⁶⁸³

En medio de la lucha por el poder, después de la muerte de Lenin, se encontraba la cuestión de la tierra. Bujarin lanzó su polémica y provocadora consigna: “*Campesinos, enriqueceos*”. Trotsky propugnaba por una colectivización, voluntaria, consensada, en fin, comunicativa, de la tierra. Stalin que, a la postre triunfó, estableció autoritariamente, la colectivización forzosa de la tierra. Así lo cuenta Isaac Deutscher:

La crítica de Trotsky a la colectivización fue más cabal aún. Condenó la “liquidación de los kulaks” como una monstruosidad; y lo hizo mucho antes de que se conocieran los horrores que lo acompañaron. En los años en que él mismo era estigmatizado como el “enemigo del campesinado”, había instado al Politburó a elevar los impuestos a los agricultores ricos, a organizar a los jornaleros agrícolas y a los campesinos pobres, a estimularlos para que formaran granjas colectivas sobre una base voluntaria y a movilizar los recursos del Estado (maquinaria agrícola, fertilizantes, créditos y asistencia agronómica) en favor de las granjas colectivas a fin de apoyarlos en su competencia contra la agricultura privada. Esas proposiciones habían expresado la medida completa de su política anti-kulak; y él nunca había ido más lejos. Nunca se le había ocurrido que una clase social tan numerosa como la burguesía rural pudiera o debiera ser destruida por decreto y por la violencia; que millones de personas debieran ser despojados y condenados a la muerte social y, en muchos casos, a la muerte física también.⁶⁸⁴

...

antes de que los colectivos se integraran tecnológicamente, el resentimiento del campesinado se manifestaría en una disminución o en un estancamiento de la producción agrícola; y esto acarrearía el peligro

⁶⁸³ Berumen Campos, Arturo, “Del comunismo al comunicacionismo”, en *Aletheia* núm. 13, Febrero 2017, p. 14: “tanto la palabra “comunismo” como la palabra “comunicación” tienen la misma raíz: “común”, que es lo que se quiere conservar con la expresión “comunicacionismo”, la cual, sin embargo, expresa lo que se quiere superar del comunismo: el olvido del lenguaje y de la comunicación.”

⁶⁸⁴ Deutscher, *Trotsky, el profeta desterrado*, trad. José Luis González, México, Era, 1975, pp. 97, 98.

de que los colectivos estallaran desde dentro. Tan aguda era la comprensión de Trotsky del estado de ánimo del campesinado, que desde Prinkipo le advirtió a Moscú la calamitosa matanza en masa de ganado que se avecinaba; y lo hizo con anticipación considerable, cinco años antes de que Stalin admitiera el hecho. Aún mucho más tarde Trotsky siguió convencido de que la estructura colectiva se encontraba crónicamente en un estado próximo al colapso.⁶⁸⁵

Y aunque la propiedad colectiva de la tierra no colapsó, su carácter forzado la hizo ineficiente e improductiva hasta el colapso, éste sí, de la Unión Soviética en 1991.

Cuando Stalin se lanzó a la colectivización forzosa hizo entrar en crisis no sólo a la agricultura, sino también a la oposición trotskista, la cual sentía que Stalin le había quitado dos de sus banderas, la colectivización y la industrialización acelerada. Crisis que llevó a muchos trotskistas a someterse y humillarse ante Stalin para no quedar excluidos de esta “tercera revolución histórica”. Trotsky no pudo evitar esta desbandada de sus propias filas por más que lo intentara, apelando a que la colectivización y la industrialización deberían llevarse “a plena luz de la democracia proletaria, con el consentimiento de las masas e iniciativa libre desde abajo, en tanto que Stalin se apoyaba en la fuerza del decreto y en la coerción desde arriba.”⁶⁸⁶



⁶⁸⁵ *Idem.* p. 94.

⁶⁸⁶ *Idem.* p. 75.

Stalin

La aceptación de las peores condiciones de humillación y de sometimiento al intelectualmente mediocre Stalin, de grandes pensadores marxistas (como Radek, Preobrazhensky, Smirnov, Piatakov, entre otros), con tal de participar en el proceso histórico de la colectivización y de la industrialización para el que fueron educados y formados por Marx, Lenin y, en gran medida por Trotsky, fue posible porque consideraban a la propiedad de los *medios de producción* como el elemento decisivo de los procesos políticos y sociales, dejando en segundo lugar a los *medios de comunicación* que, a la postre resultaron decisivos.

En otras palabras, considerar la determinación del trabajo sobre la comunicación, del ser sobre la conciencia fue lo que le permitió a Stalin implantar su dominio político sobre Rusia y sobre el movimiento comunista internacional sin ningún escrúpulo ideológico y a la oposición y, en parte, a Trotsky, los inhibieron, en gran medida es su lucha contra aquél, por no poder redeterminar el dogma del comunismo en un comunicacionismo deliberativo.

3. Pan

Dice Deutscher que “pan” significaba para los obreros y los habitantes de las ciudades, el crecimiento y el desarrollo de la industria.⁶⁸⁷ Esta sinécdoque significaba mayor empleo, mayor salario, mayor consumo. Para cumplir esta promesa, los bolcheviques nacionalizaron, en junio de 1918, la incipiente industria rusa.

El desarrollo de la industria soviética también puede dividirse en varias etapas. La primera se caracterizó por el debate dentro del partido sobre el ritmo de la industrialización. De nuevo se dividió en tres bandos. Bujarin sostenía que la industrialización debería ser “a paso de tortuga”, Trotsky sostenía una industrialización acelerada pero ordenada y con base en un plan democrático y Stalin, por supuesto sostuvo y llevó a cabo una industrialización acelerada a costa de los obreros y campesinos. La famosa frase del “ex-trotskista” Preobrazhensky: “*la acumulación primitiva socialista*” fue su justificación ideológica.

En la segunda etapa fue sumamente contradictoria: se industrializó, se urbanizó y se educó al país, pero la industrialización fue deformada por la carrera armamentista y por el despilfarro burocrático y el pueblo soviético siempre tuvo “el pan racionado” y los demás satisfactores de consumo.

⁶⁸⁷ Deutscher, Trotsky, el profeta armado, p. 293.

La desigualdad de los ingresos “hasta cierto punto estuvo justificado por la necesidad de ofrecer incentivos a la capacidad y eficiencia, pero las discrepancias fueron mucho más allá de esa necesidad.”⁶⁸⁸ La desigualdad y la carrera armamentista con Occidente (un cuarto del PIB) junto con el autoritarismo de los planes quinquenales limitaron y deformaron la industrialización hasta el fin. Deustcher concluye:

Con el transcurso del tiempo, la fricción y los conflictos sociales, engendrados por la gran transformación se atenuaron. Y a partir de la Segunda Guerra Mundial las hazañas de la industria y las armas soviéticas han parecido justificar retrospectivamente incluso la violencia, la sangre y las lágrimas. Pero podría sostenerse ... que sin la violencia, la sangre y las lágrimas, la gran obra de construcción pudo haberse realizado con mucha mayor eficiencia y con más sanos efectos sociales, políticos y morales.⁶⁸⁹

No tan sólo hubiera sido más eficiente y más sano moralmente. Sino que es posible que la acción comunicativa, aunque fuera en alguna medida, hubiera evitado o atenuado el colapso del país en su tercera y última etapa.

En una acción revolucionaria, la violencia y otras patologías de la comunicación son necesarias, indudablemente, pero de acuerdo a la ética del discurso de Apel y de Habermas, sólo debe ejercerse cuando ya no queda otro recurso, cuando se hayan agotado las posibilidades del consenso, cuando esté en peligro la seguridad de la comunidad, sólo en la medida y en el tiempo necesario y no se simule la búsqueda del diálogo.⁶⁹⁰

Es indudable que el stalinismo fue mucho más allá de las necesidades de la ética del discurso, tanto en la industrialización, la colectivización y en el desarrollo de la guerra, pero donde las patologías comunicativas de Stalin y sus secuaces no tuvieron límite fue en los juicios de Moscú con el exterminio de casi todos los dirigentes de la revolución de octubre,⁶⁹¹ a los que haremos referencia más adelante.

4. El Poder

Hay quien sostiene que los males de la revolución rusa derivan de la forma en que se inició desde su origen. Es decir, las patologías comunicativas extremas del stalinismo

⁶⁸⁸ Deutscher, *La revolución inconclusa. 50 años de historia soviética*, trad. José Luis González, México, Era, 1976, p. 55.

⁶⁸⁹ *Ibidem.* p. 54.

⁶⁹⁰ Apel, “La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación post-metafísica de la ética de Kant”, en *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación* de Apel, Dussel y Fernet, Siglo XXI, UAM-I, México, 1992, pp. 11-44.

⁶⁹¹ Deutscher, *Stalin. Biografía política*, México, Era, 1989, pp. 521 y ss.

ya se encontraban en germen en la forma no comunicativa con que Lenin y Trotsky llevaron a cabo la toma del poder. Analizaremos este aspecto de la revolución en tres partes: la revolución de febrero o el poder comunicativo, la revolución de octubre o la acción comunicativa y el congreso de los soviets o la deliberación revolucionaria.

4.1. La revolución de febrero o el poder comunicativo

Podemos decir que la revolución de febrero que, en realidad sucedió en marzo, al ser, en gran medida, espontánea, puede considerarse como una manifestación grandiosa del poder comunicativo de la sociedad civil, en especial de la clase trabajadora de Petrogrado. Por supuesto que tuvo

acciones armadas y numerosas víctimas.⁶⁹² Pero lo importante de las multitudinarias manifestaciones no consistía en enfrentarse a la policía ni al ejército, sino en ganárselos para la causa revolucionaria, aunque tampoco se rehuían los enfrentamientos si estos eran inevitables.

Trotsky narra numerosos episodios de esta política comunicativa de ganarse a los regimientos para su causa con palabras y símbolos revolucionarios. Expondremos algunos de ellos. En el primero expone magistralmente las palabras de un obrero que busca convencer al ejército para que se pasara al lado de los obreros, describiendo el proceso psicológico – comunicativo que se da en las calles en las que se han manifestado más de cuatrocientos mil obreros:

“Hermanos cosacos: Ayudad a los obreros en la lucha por sus demandas pacíficas; ya veis como nos tratan los “faraones” (policías montados) a nosotros los obreros hambrientos. ¡Ayudadnos!” Aquel tono conscientemente humilde, aquellas gorras en las manos, ¡que cálculo psicológico más sutil, que inimitable gesto! Toda la historia de las luchas en las calles y de las victorias revolucionarias está llena de semejantes improvisaciones ... La Infantería está allí mismo, al lado, en la calle, más cercana y accesible. La masa se esfuerza en aproximarse a ella, en mirarla a los ojos, en envolverla con su aliento inflamado. La mujer obrera representa un gran papel en el acercamiento entre obreros y soldados, toma en sus manos los fusiles, implora, casi ordena: “Desviad las bayonetas y venid con nosotros”. Los soldados se conmueven, se avergüenzan, se miran inquietos, vacilan; uno de ellos se decide: las bayonetas desaparecen, las filas se abren, estremece el aire un hurra

⁶⁹² Trotsky, *Historia de la revolución rusa*, Vol. I, p. 173: “En Petrogrado hubo mil cuatrocientos cuarenta y tres muertos y heridos, de los cuales ochocientos sesenta y nueve pertenecían al ejército.”

entusiasta y agradecido; los soldados se ven rodeados de gente que discute, increpa e incita; la revolución ha dado otro paso adelante.⁶⁹³

Eso es lo que se propone el poder comunicativo, no enfrentarse con la policía o con otros grupos sociales, sino ganarse su simpatía o su apoyo o sumarlo a su causa.⁶⁹⁴ Hasta aquí sólo se ha ganado su simpatía, no su apoyo decidido. Continúa Trotsky más adelante:

La presión de los obreros sobre las tropas se intensifica conforme aumenta la presión sobre ellas por las autoridades. La guarnición de Petrogrado se ve decididamente arrastrada por los acontecimientos. La fase de expectativa que se mantuvo casi 3 días y durante la cual el principal contingente de la guarnición pudo conservar una actitud de amistosa neutralidad ante los revolucionarios, tocaba a su fin: “¡Dispara sobre el enemigo!”, Ordena la monarquía. “¡no dispares contra tus hermanos y hermanas!” gritan los obreros y obreras. y no sólo esto, sino: “¡Únete a nosotros! En las calles y en las plazas, en los puentes y en las puertas de los cuarteles, se desarrolla una pugna ininterrumpida, a veces dramática y a veces imperceptible, pero siempre desesperada, en torno al alma del soldado. en esta pugna, en estos agudos contactos entre los obreros y obreras y los soldados, bajo el crepitar ininterrumpido de los fusiles y de las ametralladoras, se decidía el destino del poder, de la guerra y del país.⁶⁹⁵

No son las armas las que deciden esta revolución, sino la fuerza de las palabras, no son los combates ni la lucha de clases, sino la lucha de las ideologías por medio de las palabras. No es la acción revolucionaria sino la acción comunicativa, o más bien es la revolución por medio de la comunicación, la que presenta las batallas decisivas. El desenlace lo presenta Trotsky de la siguiente manera:

Es indudable que, al llegar a una determinada fase, el destino de toda revolución se resuelve por el cambio operado en la moral del ejército. Las masas populares inermes, o poco menos, no podrían arrancar el triunfo si hubiesen de luchar contra una fuerza militar numerosa, bien armada y diestramente dirigida. Pero toda profunda crisis nacional repercute, por fuerza, en grado mayor o menos, en el ejército; de este

⁶⁹³ *Idem.* pp. 136-138.

⁶⁹⁴ El poder comunicativo se parece aquí, un poco a la finalidad de la desobediencia civil: apelar el sentimiento de justicia de las masas. Ver Rawls, John, *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, México, FCE, 1985, pp. 331 y ss.

⁶⁹⁵ Trotsky, *Historia de la revolución rusa*, vol. I, p.p. 143, 144.

modo, a la par con las condiciones de una revolución realmente popular, se prepara así mismo la posibilidad -no la garantía, naturalmente- de su triunfo ... El momento psicológico en que los soldados se pasan a la revolución, se halla preparado por un largo proceso molecular, el cual tiene como los procesos naturales, su punto crítico. Pero, ¿Cómo determinarlo? Cabe muy bien que las tropas estén perfectamente preparadas para unirse al pueblo, pero que no reciban el necesario impulso exterior; los dirigentes revolucionarios no creen aún en la posibilidad de traer a su lado al ejército, y dejan pasar el momento de triunfo ... los revolucionarios sólo pueden provocar el cambio de moral de los soldados en el caso de que realmente estén dispuestos a conseguir el triunfo a cualquier precio, e incluso al precio de su sangre. Pero esta decisión suprema no puede ni quiere realizarse sin armas.⁶⁹⁶

Digamos que el poder comunicativo ha crecido tanto que alcanza, como dice Hegel,⁶⁹⁷ su punto nodal de transformación y se transforma en poder gubernativo.⁶⁹⁸

En este caso, el poder comunicativo de los obreros se transformó no en el poder gubernativo de los Soviets de Petrogrado, de Moscú y muchas otras ciudades rusas, sino en el poder que asediaba al Gobierno Provisional al que se subordinan las fuerzas armadas. Tal vez, pueda decirse que la dualidad de poderes entre el Soviet y el Gobierno Provisional surgida de la Revolución de Febrero fue como se manifestó, de una manera inestable el poder comunicativo en Rusia.⁶⁹⁹

Podemos concluir que el soviet, sobre todo el de Petrogrado fue originado por el poder comunicativo de los trabajadores y soldados y constituyó la institucionalización

⁶⁹⁶ *Idem.* pp. 150, 151, 1512.

⁶⁹⁷ Hegel, *Ciencia de la lógica*, I, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1982, p. 471: "Pero se introduce un punto de esta variación de lo cuantitativo, en que la cualidad cambia, y el cuanto se muestra como especificante, de modo que la relación cuantitativa se ha trastocado en una medida, y con esto en una nueva cualidad, un nuevo algo"; Trotsky, *En defensa del marxismo*, México, Juan Pablos, 1973, p. 28: "Determinar en el momento preciso el punto crítico en que la cantidad se transforma en cualidad, es una de las tareas más difíciles o importantes en todas las esferas del conocimiento, incluso de la sociología."

⁶⁹⁸ Para Habermas, empero, el poder comunicativo sólo controla al poder al poder gubernamental, pero no lo sustituye. Habermas, "La soberanía popular como procedimientos", en *Facticidad y validez*, p. 612: "El poder comunicativo es ejercido a modo de un asedio. Influye sobre las premisas de los procesos de deliberación y decisión del sistema político, pero sin intención de asaltarlo, y ello con el fin de hacer valer sus imperativos en el único lenguaje que la fortaleza asediada entiende: el poder comunicativo administra el acervo de razones, a las que, ciertamente, el poder administrativo recurrirá (y tratará) en términos instrumentales, pero sin poder ignorarlas, estando estructurado como está en términos jurídicos."

⁶⁹⁹ Trotsky, *Historia de la revolución rusa*, I, p. 252: "Si el Estado es la organización del régimen de clase y la revolución la substitución de la clase dominante, el tránsito del poder de manos de una clase a otra debe crear necesariamente una situación contradictoria de Estado, encarnada, sobre todo, en la dualidad de poderes."

de la acción comunicativa dentro de la cual los partidos socialistas deliberaban sobre la paz, la tierra, el pan y el poder.



Poder comunicativo

4.2. La revolución de octubre o la acción comunicativa

De febrero a octubre de 1917 dominaron al Soviet los mencheviques y los social revolucionarios que no habían logrado presionar al gobierno provisional para que sacara a Rusia de la guerra y que cumpliera las promesas de la revolución. El régimen había entrado en crisis y la hegemonía zigzagueaba de izquierda a derecha y de derecha a izquierda sobre las masas: julio: izquierda; agosto: derecha y octubre izquierda. Cuando los bolcheviques obtuvieron la mayoría en los Soviets más importantes, se planteó la toma del poder por ellos. Tres posturas se plantearon de inmediato. Lenin llama a la insurrección, Zinóviev y Kámanev se oponen, Trotsky quiere vincularla al segundo congreso de los soviets de toda Rusia. En todos ellos, se combinan un poco de acción comunicativa junto con acción estratégica y con acción instrumental en distinto grado y en distintos momentos.

LENIN

Empecemos con el líder de los bolcheviques. Cuando llega a Petrogrado en abril de 1917 expone sus famosas “Tesis de abril” donde combina la acción instrumental contra el gobierno provisional y la acción comunicativa con las masas. Así lo resume Trotsky:

Al día siguiente, Lenin presentó al partido una breve exposición escrita de sus ideas, que llegó a ser uno de los más importantes documentos de la revolución bajo la denominación de “Tesis de abril”. Las tesis expresaban pensamientos, en términos simples y accesibles a todos. La

república salida de la Revolución de Febrero no es nuestra República, y la guerra que ella sostiene no es nuestra guerra. La tarea para los bolcheviques es derribar al gobierno imperialista. Pero éste se mantiene gracias al apoyo de los socialistas revolucionarios y de los mencheviques quienes se apoyan sobre la confianza de las masas populares. Nosotros estamos en minoría. En estas condiciones no se puede ni siquiera hablar del empleo de la violencia por nuestra parte. Hay que enseñar a la masa a desconfiar de los conciliadores y defensistas. “Hay que explicar la situación pacientemente”. El éxito de esta política, impuesta por la situación, es seguro y nos conducirá a la dictadura del proletariado, y con ella a la superación del régimen burgués. Romperemos completamente con el capital, publicaremos sus tratados secretos y llamaremos a los obreros de todo el mundo a romper con la burguesía y a terminar con la guerra. Nosotros iniciaremos la revolución internacional. Sólo el triunfo de esta revolución consolidará la nuestra y asegurará el pasaje al régimen socialista.⁷⁰⁰

Cuando este programa de Lenin fue rechazado por el partido, éste amenazó con apelar a las masas contra el partido y así logró el apoyo de éste. La combinación de casi todas las acciones sociales a que se refiere Habermas,⁷⁰¹ las encontramos aquí combinadas: instrumental contra el gobierno, dramática y dogmática contra el partido y acción comunicativa con las masas populares. Quizá aquí se encuentran los gérmenes de los éxitos y de los fracasos de la revolución rusa.

Esta estrategia leninista iba a ser puesta a prueba por los acontecimientos conocidos como las “Jornadas de julio”, en las que las masas obreras, en multitudinarias manifestaciones semi pacíficas y semi violentas, exigieron al Soviet que tomara el poder y acabara con la guerra. Los “conciliadores” como se llamaba entonces a los dirigentes del mismo, se oponían a ello. La estrategia bolchevique fue compleja: contener a las masas, pero no abandonarlas para evitar demasiadas víctimas y no su perder prestigio creciente ante ellas. Sin embargo, los bolcheviques fueron acusados de rebelión y sus líderes tuvieron que esconderse. Trotsky lo resume de la siguiente manera:

Cuando en el mes de julio se cruzaron los caminos históricos, sólo la intervención del partido de los bolcheviques evitó que se produjeran las dos variantes que entrañaban el peligro fatal, tanto en el espíritu de las jornadas de julio de 1848 como en el de la Comuna de París de 1871. El

⁷⁰⁰ Trotsky, Historia de la revolución rusa, I, pp. 345, 346.

⁷⁰¹ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa I*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, pp. 122-146.

partido, al ponerse audazmente al frente del movimiento, tuvo la posibilidad de detener a las masas en el momento en que la manifestación empezaba a convertirse en colisión en la cual los contrincantes iban a medir sus fuerzas con las armas. El golpe asestado en julio a las masas y al partido fue muy considerable. Pero no fue un golpe decisivo. Las víctimas se contaron por docenas y no por docenas de miles. La clase obrera no salió decapitada y exangüe de esa prueba, sino que conservó completamente sus cuadros de combate, los cuales aprendieron mucho de esa lección.⁷⁰²

TROTSKY

La estrategia de los bolcheviques, en esas jornadas podría entenderse como una estrategia comunicativa para minimizar la violencia y evitar la derrota. Entre los episodios más famosos, se pueden contar como Trotsky salvó de la violencia de las masas a su adversario político, Chernov, ministro de Agricultura del Gobierno Provisional. El episodio nos lo cuenta, Deutscher, dramáticamente:

Hasta donde alcanzaba la vista, la multitud se agitaba furiosa. Alrededor de un automóvil, un grupo de marinos con rostros nada tranquilizadores se comportaba en una forma excepcionalmente ruda. En el asiento posterior del coche estaba sentado Chernov, que evidentemente había perdido el dominio de sí. Todo Kronstadt conocía a Trotsky y parecía confiar en él. Pero la multitud no dio muestras de calmarse cuando Trotsky empezó su discurso. Si en aquel momento se hubiera hecho un disparo provocativo en cualquier lugar cercano, el resultado habría sido un terrible baño de sangre: todos habríamos sido despedazados, incluido Trotsky. Excitado, encontrando sus palabras con dificultad ... Trotsky a duras penas logró ganar la atención de quienes se hayan más cerca de él. Comenzó exaltando las virtudes revolucionarias de Kronstadt: “Vosotros, rojos de Kronstadt habéis venido aquí tan pronto supisteis del peligro que amenazaba a la revolución ... ¡Viva Kronstadt rojo, gloria y orgullo de la revolución.”

Pero la multitud escuchaba con expresión sombría. Y cuando Trotsky trató de hablarles de Chernov, la gente que rodeaba el automóvil volvió a enfurecerse.

⁷⁰² Trotsky, Historia de la revolución rusa, II, p. 95.

“Habéis venido aquí a afirmar vuestra voluntad (continuo Trotsky) y a mostrarle al Soviet que la clase obrera no desea ver a la burguesía en el poder. Pero ¿por qué perjudicar vuestra propia causa? ¿Por qué oscurecer y empañar vuestro historial con la violencia mezquina contra individuos aislados? ...Cada uno de vosotros ha dado pruebas de su devoción a la revolución. Cada uno de vosotros está dispuesto a dar su cabeza por la revolución. Eso me consta ... Dame la mano, camarada ... Dame tu mano hermano mío ...”

Trotsky tendió la mano a un marino que protestaba violentamente contra sus palabras. El marino empuñaba un rifle con una mano y rechazó con la otra el ademán de Trotsky. Yo pensé que aquel hombre debía de haber escuchado más de una vez a Trotsky en Kronstadt, y que ahora estaba verdaderamente bajo la impresión de que Trotsky había traicionado la causa.

Trotsky, por último, desafió a la multitud y pidió que quienes desearan ejercer violencia contra Chernov levantaran la mano. Nadie lo hizo. En medio del silencio, Trotsky tomó a Chernov del brazo y lo condujo, medio desmayado, al interior del palacio. El rostro del propio Trotsky, cuando regresó con su enemigo rescatado, estaba mortalmente pálido y cubierto de sudor frío.⁷⁰³

Es este uno de los episodios de la revolución rusa en que se muestra como la palabra comunicativa triunfa, dramáticamente y emocionadamente, sobre la violencia instrumental. La intensidad dramática de este episodio de la acción comunicativa se me hace más intensa que cualquier batalla revolucionaria con las armas, porque ilustra cómo puede la revolución, con todo y sus dificultades, estar basada, aunque sea parcialmente, en la razón, como decía Hegel de la revolución francesa, antes del terror, claro.⁷⁰⁴

Otro episodio igual o incluso más intenso y emocionante de esta lucha entre la palabra y la violencia que caracteriza a la revolución rusa, es el fracaso de la

⁷⁰³ Deutscher, *El profeta armado*, pp. 254, 255.

⁷⁰⁴ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1985, p. 692: “Desde que el sol está en el firmamento, y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es sobre el pensamiento, y edificase a realidad conforme al pensamiento ... por primera vez ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Fue esto, por consiguiente, un magnífico ordo. Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si sólo entonces se hubiese llegado a la efectiva reconciliación de lo divino con el mundo.”

sublevación del general zarista Kornilov en agosto de 1917, por la sola acción comunicativa de las masas de soldados y de obreros.

Perseguidos los bolcheviques, escondidos o encarcelados sus jefes, la derecha monárquica vio la oportunidad de levantar cabeza y arrasar no sólo a aquéllos sino a los socialistas de todas las tendencias. Con su “división salvaje” traída desde el frente, Kornilov amenazaba Petrogrado. Se lanzaron contra él algunos regimientos revolucionarios que, inspirados por Trotsky y otros líderes bolcheviques encarcelados, no tan sólo iban armados de fusiles, sino también de palabras que llenaban sus cartucheras. Y sucedió una de esas maravillas de la historia que sólo se repitió al final de la URSS: los soldados mandados a reprimir a los revolucionarios, se hicieron revolucionarios al contacto del “cálido aliento de la comunicación”. O, dicho de manera más hegeliana: la humanidad empieza a caminar de cabeza, es decir, con la razón. O dicho en términos comunicativos: la acción instrumental se transforma en acción comunicativa. Recordemos como lo describe el propio Trotsky:

Las tropas cosacas se vieron inmediatamente rodeadas por soldados de la guarnición de Luga, compuesta de 20, 000 hombres. No hubo combate, pero sí algo más peligroso: contacto, interpenetración ... Huyendo de la propaganda que desmoralizaba a sus tropas, (Krimov, lugarteniente de Kornilov) las trasladó, el 28 por la tarde, a pocas verstas de Luga. Pero los agitadores entraron asimismo en el pueblo: eran soldados, obreros, ferroviarios, lo que no había manera de evitar, pues se metían por todas partes. Los cosacos empezaron incluso a asistir a los mítines. Acorralado por la propaganda y maldiciendo su impotencia, Krimov esperaba inútilmente ... a la “división salvaje”, que había de ser sometida también pocas horas más tarde, a un peligrosísimo ataque moral.⁷⁰⁵

Más que moral, se trataba de un letal ataque comunicativo que las tropas no resistieron y crearon un Soviet de delegados del ejército. Las tropas enviadas por Kornilov sobre Petrogrado fueron vencidas sin combate, capitularon sin luchar, *“evaporándose como una gota de agua al caer sobre una plancha al rojo.”*⁷⁰⁶

⁷⁰⁵ Trotsky, Historia de la Revolución Rusa, II, p. 262.

⁷⁰⁶ *Idem.* I, p. 518.

LENIN Y TROTSKY

En cuanto los bolcheviques tuvieron la mayoría en los soviets de obreros y de soldados más importantes y percibió una oleada del país hacia la izquierda, Lenin llamó urgentemente a la insurrección. Nada le importaba sino la acción revolucionaria. Ninguna consideración era más importante que aprovechar la oportunidad de tomar el poder. Nos dice Trotsky, al respecto: “Desde mediados de septiembre, empuja, urge con todas sus fuerzas. Ahora el peligro no consiste en marchar muy de prisa, como en julio, sino en quedar retrasado. Ya nada es prematuro en este asunto.”⁷⁰⁷

Esta urgencia revolucionaria de Lenin le impide considerar otro tipo de acciones, ni la comunicativa, ni la estratégica, sólo la acción instrumental directa. Propone multitud de planes para llevar a cabo la insurrección, pero el partido bolchevique, sorprendido nuevamente por su audacia, lo asimila lentamente. Entra en una disputa intensa con Zinóviev y Kámanev que se oponen a la insurrección; e incluso con Trotsky que propone vincular la insurrección al Segundo Congreso de los Soviets. Respecto a esto último, Lenin critica:

Es preciso ... reconocer la verdad: entre nosotros, en el Comité Central y en los medios dirigentes del partido, existe una tendencia u opinión que quiere esperar el Congreso de los Soviets, que se opone a la toma inmediata del poder, a la insurrección inmediata. Hay que vencer esta tendencia cueste lo que cueste. Obtener primero la victoria sobre Kerenski, y después Convocar al Congreso. Perder el tiempo aguardando el Congreso de los Soviets, es una perfecta idiotez o una completa traición. Faltan más de veinte días para el Congreso, que ha sido convocado para el día 20. Semanas y aún días, deciden todo en estos momentos. Postergar el desenlace es renunciar cobardemente a la insurrección, pues durante el Congreso “fijado” nos mandarían los cosacos de la manera más tonta para la insurrección.⁷⁰⁸

Le parece que esperar al Congreso de los Soviets es un infantil formalismo.

Los bolcheviques no tienen derecho a esperar el Congreso de los Soviets, deben tomar el poder ya mismo ... La tardanza es un crimen. Aguardar el Congreso de los Soviets, es irse en trámites pueriles, es formalismo infame, es traicionar la revolución.⁷⁰⁹

⁷⁰⁷ *Idem.* II, p. 527.

⁷⁰⁸ *Idem.* p. 535.

⁷⁰⁹ *Idem.* p. 536.

Lo que se le olvida a Lenin, en su actitud puramente instrumental, es la legitimación del poder por parte de los Soviets.⁷¹⁰ La poca importancia que le da a la legitimación de la toma del poder, es decir, a la acción comunicativa soviética que, aunque sea parcialmente, se la va a dar Trotsky. Así, entre ambos van a combinar la eficacia instrumental y la legitimación comunicativa.

Además, la estrategia de Trotsky va a permitir la minimización de las víctimas que siempre fue una de sus más importantes preocupaciones, incluso como jefe del ejército durante la guerra civil.⁷¹¹ Deustcher explica muy bien la diferencia entre ambos:

Mientras tanto Trotsky abordaba el problema desde su nueva posición privilegiada de Presidente del Soviet de Petrogrado. Convenía con Lenin en cuanto a las posibilidades y la urgencia de la insurrección, pero difería de él en cuanto al método, especialmente en lo referente a la idea de que el Partido llevara a cabo la insurrección en su propio nombre y bajo su propia responsabilidad ... A diferencia de Lenin, confiaba en que la mayoría bolchevique (presionaría para convocar) el Congreso nacional de los Soviets. Y razonaba que, puesto que los bolcheviques habían llevado a cabo toda su agitación bajo la consigna de “todo el poder a los Soviets”, deberían llevar a cabo el levantamiento en tal forma que todos lo vieran como la conclusión directa de esta agitación ... Deseaba además que ... el levantamiento apareciera no como la obra de un solo partido, sino como una empresa más amplia ... Lenin concentraba su atención en la meta que se proponía alcanzar. Trotsky le prestaba más atención a su contexto político, a los estados de ánimo de las masas y a la necesidad de ganarse a los elementos vacilantes, que podrían responder al llamado del Soviet pero no al del Partido.⁷¹²

De modo que Lenin y Trotsky se complementaban tan bien mientras uno sostenía la acción instrumental, el otro pugnaba por la acción estratégica y la acción comunicativa, aunque no siempre sostuvieran la misma postura pues intercambiaron muchas veces sus posiciones con respecto de distintos problemas.

Esta complementación política entre Lenin y Trotsky, la expresa Deustcher muy ilustrativamente, del siguiente modo:

Aunque Trotsky había tenido la operación a su cargo y la había llevado a cabo completamente de acuerdo a su criterio, la influencia de Lenin fue

⁷¹⁰ Ver Pipes Richard, *op. cit.* pp. 475 y ss. ,

⁷¹¹ Trotsky, León, *La era de la revolución permanente*, trad. Manuel Aguilar Mora, México, Juan Pablos, 1973, p. 60.

⁷¹² Deustcher, Trotsky, el profeta armado, p 271.

un factor decisivo del éxito ... Sin sus exhortaciones constantes y obstinadas, sin sus advertencias inquietantes, los insurgentes tal vez no habrían obedecido las órdenes y las instrucciones de Trotsky en la forma en que la hicieron. Lenin había inculcado en ellos la idea del levantamiento antes de que pusieran en práctica el plan insurreccional de Trotsky. Pero fue sólo al ver la insurrección en marcha cuando Lenin reconoció a Trotsky, finalmente y sin reservas, como su compañero monumental en la acción también monumental.⁷¹³

El equilibrio mantenido entre la acción instrumental, la acción estratégica y la acción comunicativa empieza a modificarse paulatinamente cuando los bolcheviques toman el poder, dentro del contexto nacional e internacional de la guerra y de la lucha de clases.



Lenin y Trotsky

4.3. Deliberación soviética

Dos discursos de Trotsky en el Segundo Congreso de los Soviets que legitimó a la revolución bolchevique nos indican lo contradictorio de la actitud comunicativa de los revolucionarios cuando toman el poder. El primero es la famosa respuesta de Trotsky

⁷¹³ *Idem.* p. 289.

a Martov, el jefe de los mencheviques cuando éste propone un acuerdo de todos los partidos socialistas:

Lo que ha sucedido -dice Trotsky- es una insurrección, no un complot. El levantamiento de las masas populares no necesita que se le justifique. Nosotros hemos templado la energía revolucionaria de los obreros y de los soldados de Petrogrado. Abiertamente hemos forjado la voluntad de las masas en pro de la insurrección, no por medio de un complot ... Nuestra insurrección ha vencido y entonces nos formulan una propuesta: renunciad a vuestra victoria, concluid un acuerdo. ¿Con quién? Pregunto ... ¿con quién debemos concluir un acuerdo? ¿Con los pequeños grupos miserables que han salido de aquí? ... Pero si ya los hemos visto de cuerpo entero. No hay nadie en Rusia junto a ellos. ¿con esa gente, de igual a igual, tendrán que llegar a un acuerdo los millones de obreros y campesinos representados en este Congreso ... ¡No, aquí los acuerdos nada tienen que hacer! A los que se han ido, a los que nos traen estas proposiciones, nosotros les decimos: todos ustedes están lamentablemente aislados, en bancarrota, el papel de ustedes ha terminado, vayan a juntarse con su clase, a donde ésta ya se ha hundido: en el resumidero de la historia! ⁷¹⁴

Difícilmente puede encontrarse un discurso más anticomunicativo que no tan sólo se opone a un acuerdo, sino que lo hace muy difícil. Martov se retira y nunca reconocerá al gobierno soviético. Y no es que no se pueda rechazar un acuerdo, sino la manera en que se hace es totalmente instrumental. Tan es así que los social revolucionarios de izquierda sólo aceptaron co-gobernar con los bolcheviques si éstos se pronunciaban contra esta violenta resolución de Trotsky. Mientras que los mencheviques exigían la renuncia de Lenin y Trotsky para formar una coalición con los bolcheviques, exigencia que fue rechazada por supuesto.

En otro discurso, en respuesta a Avilov, representante de los internacionalistas unificados, aunque contiene lo mismo que el anterior, es mucho más ponderado y reflexivo, aunque también fuera vehemente. Transcribimos algunos fragmentos que nos presenta el mismo Trotsky:

Si las fuerzas reales estaban efectivamente contra nosotros, ¿Cómo pudo ser que alcanzásemos la victoria casi sin derramamiento de sangre? No, no éramos nosotros los aislados: era el gobierno y los pretendidos demócratas ... Nuestra superioridad como partido consiste

⁷¹⁴ Trotsky, Historia de la Revolución Rusa, II, p. 716.

en que hemos realizado una coalición con fuerzas de clase, al unir a los obreros, los soldados y los campesinos más pobres.

(...)

Aunque ninguna de las tendencias particulares de la defensa nacional haya respetado límite alguno en su lucha contra nosotros, por nuestra parte no las hemos rechazado; hemos propuesto al Congreso en su conjunto que se hiciera cargo del poder. ¡Cuánto hay que deformar la perspectiva después de todo lo ocurrido para hablar de nuestra intransigencia, desde lo alto de este tribunal! Cuando negro de pólvora, el partido se adelanta hacia ellos para decirles: “Tomemos el poder conjuntamente”, ellos corren hacia la Duma municipal con los auténticos contrarrevolucionarios. ¡Son traidores a la revolución, con los cuales jamás hemos de aliarnos!⁷¹⁵

Aunque el contenido de ambos discursos es muy parecido: que no se harán alianzas con los otros partidos fuera de los Soviets, en el segundo, más moderado se deja abierta la posibilidad de que las alianzas, dentro de los Soviets, serán bienvenidas.



Segundo congreso de los Soviets

⁷¹⁵ *Idem.* pp. 744, 746.

Los contextos de la acción social o política, nos dice Habermas,⁷¹⁶ dificultan los acuerdos. La asunción de actitudes asertóricas, como la del primer discurso de Trotsky los hacen casi imposibles mientras que las actitudes hipotéticas, como la del segundo discurso, los posibilitan. Ni los bolcheviques ni los mencheviques fueron capaces de hacerlo.⁷¹⁷ Los social-revolucionarios de izquierda aceptaron la coalición con los bolcheviques porque éstos adoptaron su programa, pero se retiraron de ella cuando sintieron herido su nacionalismo por los tratados de paz con Alemania. De este modo, los bolcheviques se vieron en la necesidad de gobernar como partido único, y esta situación adquirió el carácter de principio bolchevique bajo el totalitarismo de Stalin, o más bien el carácter de mito, pues los principios se hacen mitos cuando son traicionados.

4.4. Acción instrumental contra la acción comunicativa

Podemos decir que la revolución rusa fue, a la vez, una acción comunicativa, una acción estratégica y una acción instrumental, pues en ocasiones las acciones comunicativas y la ética del discurso predominaron en sus momentos más dramáticos, aunque no siempre triunfaron. Pero, en otros, las acciones instrumentales y estratégicas e incluso dramáticas impusieron su lógica y sembraron los gérmenes de las patologías comunicativas del régimen comunista en Rusia y en otros países.

Mencionaremos sólo dos ocasiones en las que las acciones instrumentales se impusieron dramáticamente a las acciones comunicativas. Primero describiremos, brevemente, los contextos sociales y políticos que hicieron posible la derrota de la acción comunicativa en el desarrollo de la revolución rusa. Después de la muerte de Lenin en 1924, podemos decir que la lucha por el poder entre Stalin y Trotsky puede interpretarse como la lucha entre la acción instrumental y la acción comunicativa, respectivamente. En el desenlace de este drama, durante la 15 conferencia del partido en 1926, las facciones gobernantes de Stalin y Bujarin atacaron a la Oposición Unificada de Trotsky, Kámanev y Zinoviév, con saña brutalidad y furia. Nos dice Deutscher:

Ninguno, sin embargo, superó a Bujarin. Sólo unos cuantos meses antes parecía mantener relaciones amistosas con Trotsky. Ahora se colocó

⁷¹⁶ Habermas, Jürgen, “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 501 y ss.

⁷¹⁷ Boffa Giuseppe, *La revolución rusa*, II, trad. Ana María Palos, México, Era, 1976, pp. 96 y ss.

junto a Stalin, como lo había hecho Zinoviev dos años antes, y atacó a la Oposición con desenfundada virulencia, regocijándose con su derrota, jactándose, amenazando, incitando, mofándose y apoyándose en los peores elementos del Partido. Fue como si el benévolo erudito se hubiese transfigurado súbitamente, como si el pensador se hubiese convertido en un rufián y el filósofo en un matón desprovisto de todo escrúpulo y de toda previsión. Elogió a Stalin como el amigo fiel del pequeño propietario campesino y custodio del leninismo, y retó a Trotsky a que repitiera ante la Conferencia lo que había dicho en el Politburó sobre Stalin “el sepulturero de la revolución”. Se burló del comedimiento con que Trotsky se había dirigido a la Conferencia, comedimiento debido sólo al hecho de que el Partido había “agarrado a la Oposición por el pescuezo”. La Oposición, dijo, exhortaba a los delegados a que evitaran la “tragedia” que sería el resultado de una escisión. A él esa advertencia sólo le causaba risa. “No serán más de tres hombres los que salgan del Partido: ¡esa será toda la escisión!”, exclamó entre grandes risotadas del auditorio. “Eso será una farsa, no una tragedia”.

...

La Conferencia acogió con ruidoso regocijo esta exhibición de cinismo. Desde su asiento entre los delegados Stalin gritó: “¡Bien hecho, Bujarin! ¡Bien hecho, bien hecho! ¡No hay que discutir con ellos, hay que hacerlos pedazos!”.⁷¹⁸

Indignan más los gritos de Stalin que los sarcasmos de Bujarin, porque expresa con toda brutalidad la violencia instrumental que anunciaba ya las grandes purgas durante las cuales Stalin iba a aniquilar a centenares de millares (o millones) de marxistas y de ciudadanos rusos, incluido el asustado Bujarin⁷¹⁹. Una vez expulsado Trotsky del partido y de Rusia, deshonorados, humillados y fusilados Kámanev y Zinoviév, después de más de diez años, el mismo Bujarin comparece en el banquillo de los acusados.

Es el acusado principal del tercer proceso de Moscú: de querer asesinar a Lenin en 1918, de trabajar con Trotsky y con la Gestapo para restaurar el capitalismo en la URSS. En su última declaración de doble sentido afirma: “Nos hemos alzado contra el gozo de la nueva vida, con métodos

⁷¹⁸ Deutscher, Trotsky, el profeta desarmado, pp. 283, 284.

⁷¹⁹ Getty J. Arch y Naumov Oleg V. *La lógica del terror. Stalin y la autodestrucción de los bolcheviques, 1932-1939*, trad. Santiago Jordán, Barcelona, Crítica, 2001, p. 476: “Sea como fuere, los datos disponibles hoy no dejan duda sobre el hecho de que el número de fusilados en los dos peores años de las purgas se situó con mayor probabilidad en varios centenares de millares que en algunos millones.”

de lucha de los más criminales. Rechazo la acusación de haber atentado contra la vida de Vladimír Ilich, pero, cómplices de la contrarrevolución, conmigo a la cabeza, hemos tratado de matar la obra de Lenin, continuada por Stalin con prodigioso éxito ... Es preciso ser Trotsky para no desarmarse. Mi deber aquí es mostrar que en ... la táctica contrarrevolucionaria, Trotsky ha sido el motor principal del movimiento".⁷²⁰



Stalin y Bujarin

No tan sólo se le condenó y ejecutó, injustamente, sino que se le torturó física o psíquicamente para auto inculparse, de igual modo que a la mayoría de los bolcheviques. La acción instrumental estalinista alcanzó dimensiones genocidas y la acción comunicativa desapareció de la revolución como la Atlántida en el mar.⁷²¹

La profecía que Trotsky hizo de joven, en sus polémicas contra Lenin, se realizó con su propia e involuntaria colaboración, cuando polemizó contra Lenin sobre la organización del partido. Deutscher nos cita la profecía:

Los métodos de Lenin conducen a esto: la organización del partido (el caucus) sustituye al partido en general; a continuación el comité Central

⁷²⁰ Haup George, Jean Jaques Marie, *Los bolcheviques*, trad. Manuel de la Escalera, México, Era, 1972, p. 36.

⁷²¹ Deutscher, *Trotsky, el profeta desterrado*, p. 379: "Ignoraba (Trotsky) el hecho de que todas las fuerzas antiestalinistas habían sido aniquiladas; que el trotskismo, el zinovievismo y el bujarinismo, ahogados en sangre, habían desaparecido como un Atlántida, de todos los horizontes políticos; y que él mismo era entonces el único sobreviviente de la Atlántida."

sustituye a la organización; y finalmente un solo “dictador” sustituye al Comité Central.⁷²²

Lo cual en términos comunicativos podríamos interpretarlo del siguiente modo: Trotsky instrumentaliza a Martov; Bujarín super- instrumentaliza a Trotsky y Stalin mega-super- instrumentaliza a Bujarin.

Es claro que la acción comunicativa es muy difícil aplicarla en política y más difícil a las revoluciones, pero es posible hacerlo así, la revolución rusa nos lo ha demostrado, al menos en parte. Sostengo la hipótesis, y esa es la conclusión de este trabajo, de que si la acción comunicativa (o la ética del discurso) se considera esencial en la acción revolucionaria y en la acción política en general, es posible que podamos aprender de los éxitos y de los fracasos de la revolución rusa cuyos artífices sólo la consideraban como una acción coyuntural, lo cual facilitó que los contextos políticos de la acción social (i. g. el acoso imperialista, las patologías comunicativas stalinistas y el retraso cultural) la transformaran en una acción instrumental sumamente patológica de la comunicación Ese es el significado que le atribuyo a la redeterminación del comunismo en comunicacionismo, en que se conserven sus logros instrumentales y se superen sus limitaciones comunicativas.

⁷²² Deutscher, Trotsky, el profeta armado, p. 94.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, “La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación post-metafísica de la ética de Kant”, en *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación* de Apel, Dussel y Fornet, Siglo XXI, UAM-I, México, 1992.
- Berumen, Arturo, *El derecho como sistema de actos de habla*, México, Porrúa, 2010.
- -----, “Del comunismo al comunicacionismo”, en *Aletehia* núm. 13, México, Febrero 2017.
- Boffa Giuseppe, *La revolución rusa*, II, trad. Ana María Palos, México, Era, 1976.
- Correas, Oscar, *Teoría del derecho*, México, Fontamara, 2004.
- Deutscher, Isaac, *La revolución inconclusa. 50 años de historia soviética*, trad. José Luis González, México, Era, 1976.
- -----, *Stalin. Biografía política*, México, Era, 1989.
- -----, *Trotsky, el profeta armado*, trad. José Luis González, Ediciones Era, 1976.
- -----, trad. José Luis González, Ediciones Era, 1976.
- -----, *Trotsky, el profeta desterrado*, trad. José Luis González, México, Era, 1975.
- Dunayevskaya, Raya, *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la Revolución*, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1985, p. 232.
- Getty J. Arch y Naumov Oleg V. *La lógica del terror. Stalin y la autodestrucción de los bolcheviques, 1932-1939*, trad. Santiago Jordán, Barcelona, Crítica, 2001.
- Habermas Jürgen, “La soberanía popular como procedimiento”, en *Facticidad y validez*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1998
- -----, “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, en *Teoría de la acción comunicativa, Complementos y estudios previos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, REI, México, 1993.
- -----, *Teoría de la acción comunicativa I*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989.

- Haup George, Jean Jaques Marie, *Los bolcheviques*, trad. Manuel de la Escalera, México, Era, 1972.
- Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, FCE, 1986.
- Hegel, *Ciencia de la lógica*, I, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1982.
- -----, *Filosofía del Derecho*, México, UNAM, 1975.
- -----, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1985.
- Pipes Richard, *La revolución rusa*, trad. Bernhard H. Wagner, Barcelona, Penguin Randon House, 2016.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, México, FCE, 1985.
- Reed, John, *10 días que conmovieron al mundo*, trad. Nueva senda, Buenos Aires, 1967.
- Trotsky, León, *Historia de la revolución rusa*, trad. Andrés Nin, Volumen I y II, Juan Pablos Editor, 1972.
- -----, *La era de la revolución permanente*, trad. Manuel Aguilar Mora, México, Juan Pablos, 1973.

EL HOMBRE EN LA NATURALEZA COMO “SER EN EL MUNDO”

Arturo Berumen Campos

“El espacio no se encuentra en el sujeto,
ni éste contempla el mundo “como si”
fuese un espacio, sino que el “sujeto” ontológicamente
bien comprendido, el “ser ahí” es espacial”

(Heidegger: El ser y el tiempo)

El hombre; dice Heidegger, es un “*ser el mundo*”,⁷²³ no tan sólo en el sentido obvio de que forma parte del mundo, sino, sobre todo, en el sentido de que el mundo forma parte de él. En este aspecto Heidegger coincide con Marx cuando éste considera a la naturaleza como la esencia “inorgánica” de la especie humana.⁷²⁴

Esto se ve con más claridad si reflexionamos sobre el espacio y el tiempo como determinaciones del mundo. Es sabido que, para Heidegger, el tiempo no es sólo un accidente, sino que constituye la existencia del ser humano. El hombre está hecho de tiempo, el transcurso del tiempo es el desgaste de su ser.⁷²⁵ En esto coincide con la cosmovisión del mundo indígena: estamos hechos de tiempo nos dice Quetzalcóatl, según León Portilla.⁷²⁶

Pero no sólo el tiempo constituye la existencia humana, sino también el espacio. Pero no el espacio en el sentido científico o geométrico, sino el espacio como el mundo circundante,⁷²⁷ como el medio ambiente, diríamos hoy, el entorno ecológico. Parafraseando a Ortega Y Gasset: yo soy yo y mi medio ambiente.

El entorno ambiental no es algo accesorio a nuestra existencia, sino que es parte de nuestra existencia misma. Es la continuidad de nuestra existencia, es su

⁷²³ Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 70.

⁷²⁴ Marx, Manuscritos económico- filosóficos, p. 82.

⁷²⁵ Heidegger, *op. cit.* p. 469.

⁷²⁶ León Portilla, *La huida de Quetzalcóatl*, p. 34.

⁷²⁷ Heidegger, *op. cit.* p. 127.

sustentabilidad, dicho en términos contemporáneos.⁷²⁸ O como dice Marx, la naturaleza es la vida genérica, la real objetividad de la especie humana.⁷²⁹

¿Por qué, entonces, la naturaleza nos parece algo ajeno a nuestra existencia? ¿Sólo como un medio de vida? ¿Cómo nuestro “ser otro”, utilizando la terminología de Hegel?⁷³⁰

Aquí, las respuestas de Heidegger y de Marx se alejan en parte. Para el primero, la ajenidad del ser humano *con respecto* de la naturaleza obedece a la “tecnificación del mundo”.⁷³¹ Es decir, mediante el desarrollo tecnológico, no tan sólo ha habido un “*olvido del ser*” del hombre,⁷³² sino una separación entre el objeto y el sujeto, es decir, entre el ser y su mundo, una escisión del “*ser-ahí*”, entre el “*ser*” y su “*ahí*”⁷³³

Esta escisión ontológica entre el ser humano y su medio ambiente, se expresa en la indiferencia ante la contaminación de los aires, las aguas, las tierras, pero sobre todo en la destrucción del *habitat* de la especie, como el efecto invernadero, el cambio climático, la disecación de los manglares y de los humedales, entre otros.⁷³⁴

La destrucción del medio ambiente es consecuencia del olvido del ser, llevado a cabo por el crecimiento del aparato tecnológico que, en la actualidad, abarca al mundo globalizado.



Heidegger

⁷²⁸ Sarukhán Kermez, José, “Conservación y manejo sustentable del capital natural de México, retos y oportunidades”, en *El pensamiento ecológico frente a los retos del siglo XXI*, coordinado por Mireya Imaz Gispert, pp. 89 y ss.

⁷²⁹ Marx, *op. cit.* p. 82.

⁷³⁰ Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, par.247, p. 120.

⁷³¹ Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 42, 43, 45.

⁷³² *Idem.*

⁷³³ *Idem.*

⁷³⁴ Ezcurra, Ezequiel, “Conservación de los servicios de la naturaleza en México”, en *El pensamiento ecológico frente a los retos del siglo XXI*, coordinado por Mireya Imaz Gispert, pp. 21 y ss.

Con base en Marx, en cambio, el deterioro ambiental de la naturaleza puede entenderse como una consecuencia del trabajo enajenado subsumido bajo el fetichismo del capital. Como es sabido, para este autor, el trabajo enajenado se manifiesta en cuatro aspectos: respecto del trabajador, respecto del producto del trabajo, respecto de la naturaleza y respecto de otros hombres.⁷³⁵

En relación con el primer aspecto, Marx considera que, en el trabajo enajenado, el trabajador se siente fuera de su esencia, no se siente él mismo como sujeto de su trabajo, y sólo se siente en sí fuera de su trabajo. Es decir, en el trabajo se enajena de sí mismo, se convierte en cosa y fuera de su trabajo solo satisface sus necesidades animales.⁷³⁶ Dicho en términos hegelianos, por el trabajo enajenado, el trabajador “*renuncia a la esencia de la autoconciencia*”⁷³⁷, es obligado a renunciar a su infinitud humana, capaz de autodesarrollarse y, por eso “huye del trabajo como de la peste”,⁷³⁸ para caer en la finitud natural.

El segundo aspecto del trabajo enajenado es consecuencia del primero. Si, en el trabajo enajenado se renuncia a la personalidad humana, ésta se traslada al capital.⁷³⁹ No sólo el trabajador se cosifica, sino que las cosas se personifican. El capital se vuelve, de un ser finito, en un ser infinito, es decir, parece que se autodesarrolla por sí mismo, que se autovalora por sí mismo. Esto es lo que Marx llama el fetichismo del capital.⁷⁴⁰

El capital, no tan sólo subsume como momento suyo, al trabajo, su creador, como capital variable, sino que subsume a las materias primas, es decir, a la naturaleza, como capital circulante y al equipo y a la maquinaria, también productos del trabajo, como capital fijo.⁷⁴¹ De modo que para el capital, todo se convierte en capital, y así parece que se reproduce a sí mismo, se autovalora a sí mismo sin necesidad del trabajo, de la naturaleza y de la maquinaria, que toman la forma del capital en la mente de los capitalistas.

Pero no contento con eso, el capital subsume al propio estado, como su momento general, orientando el presupuesto público para subsidiar, socialmente, los costos de producción en infraestructura y energía, sobre todo, menoscabando los subsidios populares. Por eso los capitalistas se molestan cuando el gasto social aumenta, pues

⁷³⁵ Marx, *op. cit.* pp. 79, 82.

⁷³⁶ *Idem.* p. 78.

⁷³⁷ Hegel, *Fenomenología*, p. 287.

⁷³⁸ Marx, *op. cit.* p. 78.

⁷³⁹ Rubin, *Ensayo sobre la teoría marxista del valor*, pp. 75, 76.

⁷⁴⁰ Marx, *El capital*, III, 374.

⁷⁴¹ Marx, *El capital*, I, p. 158.

consideran que el estado es cosa suya, es decir, el momento general del capital, necesario para que se desarrolle, como si fuera por sí mismo.⁷⁴² Y más aún, el capital también subsume a la globalización como el momento absoluto de su autodesarrollo y autovalorización.⁷⁴³ Por eso, la orientación de los flujos financieros y de las inversiones se dirige hacia los países con pocos impuestos, con bajos salarios y con sistemas jurídicos baratos en regulación y sanciones ecológicas.

Paradójicamente, el capital personificado y fetichizado como sujeto absoluto, es sólo un efecto performativo perlocucionario del lenguaje jurídico y económico, no existe en la realidad, sino sólo en la mente de las personas que creen en él en casi todo el mundo globalizado. El lenguaje performativo es aquél que realiza lo que dice por el sólo hecho de decirlo.⁷⁴⁴ Si todos creen que el capital es capaz de autovalorizarse a sí mismo, entonces lo es, y, en consecuencia, se ponen a su servicio la fuerza de trabajo, los presupuestos públicos y la naturaleza misma. Ningún mito de la antigüedad ha sido tan poderoso, ni tan siquiera el mito de Dios o del Estado han puesto bajo su servicio, tantas personas, tanta riqueza y tanto deterioro de las capacidades productivas del hombre y de la naturaleza.

El tercer aspecto del trabajo enajenado es el de su relación con la naturaleza, precisamente. Para Marx, la naturaleza no es ajena al hombre de una manera “natural” o inevitable, sino que aparece así, ante su actividad práctica, sólo en virtud del trabajo enajenado. La naturaleza, es “lo otro de la idea”, como dice Hegel, sólo porque la relación práctico-económica del hombre con respecto de ella, deriva de una relación enajenado de los individuos, en virtud del fetichismo del capital.

Los seres humanos ven en la naturaleza sólo un medio de vida como seres finitos, puesto que su infinitud ha sido trasladada al capital y no es reproducida en la naturaleza misma, por lo que ésta le parece ajena, finita, lo no infinito.⁷⁴⁵

Sin embargo, el hombre es capaz de reproducir a la naturaleza como un ser infinito, no sólo mediante la redefinición tecnológica de los recursos naturales, sino también mediante el trabajo considerado como una obra de arte, porque el arte consiste en que el hombre se reconozca en sus obras.⁷⁴⁶

La postura de Marx se contrapone a la de Heidegger, que ubica el problema de la “entificación”⁷⁴⁷ del mundo, es decir, del olvido de su ser, en el desarrollo de la razón

⁷⁴² Marx- Engels, *La ideología alemana*, pp.287, 288.

⁷⁴³ Marx, *Grundrisse*, I, p. 163.

⁷⁴⁴ Searle, *La construcción de la realidad social*, p. 52.

⁷⁴⁵ Berumen, *La ética jurídica*, pp. 133-137.

⁷⁴⁶ Marx, *Manuscritos*, pp. 81, 82.

⁷⁴⁷ Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 42.

tecnológica que tiene su origen, según él, en la metafísica ontologista de occidente, porque la distinción “fuerte” entre sujeto y objeto, es el origen de la manipulación del individuo y del deterioro de la naturaleza.⁷⁴⁸

Heidegger confunde la técnica con el capital. El capital subordina a la técnica y al conocimiento, también como si fuera un momento suyo, como capital constante, orientado a la obtención de la ganancia y se atribuye él mismo la productividad del trabajo. Lo importante para el uso capitalista de la técnica es la reproducción infinita de la ganancia, y no la reproducción infinita de la naturaleza ni de los trabajadores. Por ello es el capital, no la técnica en sí misma, la que ha llevado al olvido del ser de la naturaleza y del ser del hombre, al considerarlos como “entes” sustituibles, consumibles y explotables.

Al hacer del capital un ser infinito, perlocucionariamente, ⁷⁴⁹ el hombre se hace, comunicativamente, un ser finito, y la naturaleza se hace también finita, instrumentalmente. Es un imperativo ético redeterminar (superar y conservar a la vez) al capital, para liberar al hombre de su enajenación con la naturaleza, de modo que sea posible que su relación con ella pueda convertirse en una relación estética, es decir, que vea en ella su propia infinitud.

El trabajador se enajena de la naturaleza, porque se relaciona inmediatamente con ella. No puede establecer con ella una relación estética por medio de todas sus capacidades humanas y sociales, mientras que las clases y los países dominantes establecen con la naturaleza una relación exteriorizada, es decir, depredadora y antiecológica, pues su conservación y reproducción están condicionadas a que pueda servir como momento del capital.

El cuarto aspecto del trabajo enajenado es la plusvalía, es decir, la diferencia entre el valor de uso y el valor de cambio de la fuerza de trabajo.⁷⁵⁰

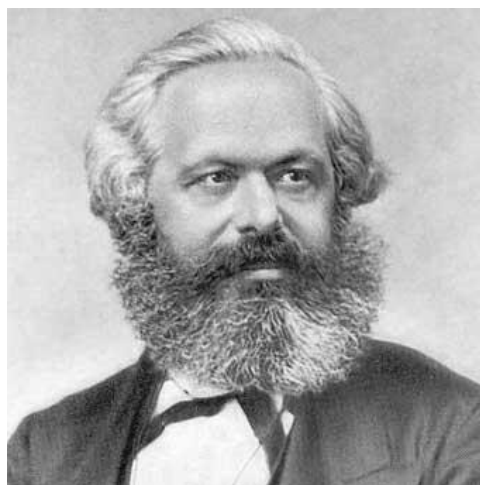
En la sociedad capitalista, el trabajador lucha porque el valor de cambio de su fuerza de trabajo, el salario, se aproxime a su valor de uso, a lo que produce, el plusvalor, mientras que el capitalista pugna porque dicho valor de cambio se aleje de su valor de uso. Para el capitalista el salario es un costo de producción que siempre tratará de abaratar, mientras que para el trabajador es su medio de vida. Lo mismo sucede con la naturaleza, para el capitalista es un costo de producción, por lo que tratará de abaratar las materias primas sin cargar con el pago de los deterioros ambientales, mientras que, para las poblaciones, la naturaleza es su morada, un modo de vida.

⁷⁴⁸ Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 158.

⁷⁴⁹ Apel, “Fundamentos de semiótica”, en *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, p. 291.

⁷⁵⁰ Marx, *El capital*, I, p. 180.

Estos son los espacios de lucha del derecho laboral y del derecho ambiental, la lucha por la plusvalía del trabajo y la lucha por la plusvalía ecológica de la naturaleza.⁷⁵¹ Las luchas laborales, ecológicas, por los derechos humanos, pueden entenderse como luchas contra el trabajo enajenado en la sociedad capitalista. Claro que la protección al ambiente, la protección de los derechos laborales, la protección de los derechos humanos, pueden entenderse también como la protección del “ser en el mundo”. Aquí es donde Marx y Heidegger vuelven a coincidir. El “ser en el mundo” se manifiesta como la naturaleza inorgánica del hombre como especie.



Marx

Podemos decir que, desde el punto de vista del espacio como determinación del ser o de la especie humana, la convergencia del marxismo y del existencialismo es prometedora, teóricamente. En cambio, en la determinación temporal del Ser, que es la más importante para Heidegger, empiezan nuevamente las divergencias.

Para Heidegger, como el hombre está hecho de tiempo y el tiempo transcurre desgastando al ser, el hombre es un ser para la muerte.⁷⁵² Las religiones, las filosofías y las instituciones humanas han tratado de proteger al hombre de la angustia de esta finitud humana inevitable, imaginando infinitudes divinas o culturales. Lo único que han logrado es hacer del hombre un ser inauténtico porque pierde el sentido de su ser. Si

⁷⁵¹ Martínez Alier, Joan, “Macroeconomía ecológica, metabolismo social y justicia ambiental”; en *El pensamiento ecológico frente a los retos del siglo XXI*, coordinado por Mireya Imaz Gispert, pp. 47 y ss.

⁷⁵² Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, p. 274.

el hombre soporta la angustia de su muerte realizará su vida con intensidad y con arrojo, dejará de ser un simple ente y será un ser auténtico.⁷⁵³

Es posible que esta “valentía ontológica” Heidegger la haya tomado de la dialéctica negativa del amo y del esclavo de Hegel, pero sin la idea del reconocimiento.⁷⁵⁴ Por eso, tal vez, las simpatías de Heidegger por nazismo si tienen un fundamento en su filosofía, pues los nazis no tenían miedo de morir, pero tampoco de matar porque no reconocían a los otros como humanos.⁷⁵⁵

Para Marx, en cambio, la determinación es más concreta. La existencia humana sólo puede realizarse mediante el aumento del tiempo libre. Mientras no se supere o se mitigue el trabajo enajenado, la riqueza se determinará mediante el tiempo de trabajo socialmente necesario, pero en la medida en que se disminuya el trabajo enajenado, la riqueza estará basada en el tiempo libre y disponible para el desarrollo humano.⁷⁵⁶

En el tiempo libre se basan, potencialmente, las demás libertades: la libertad personal, la libertad de pensamiento, la libertad política. Por eso dice Marx, que la reducción de la jornada de trabajo es el primer paso del salto de la necesidad a la libertad.⁷⁵⁷

Esta diferencia en la concepción del tiempo lleva a dos diferentes concepciones ambientalistas. La primera, derivada de Heidegger, nos lleva a una posición de economía ecológica de no desarrollo de desarrollo o de crecimiento cero o menos de cero,⁷⁵⁸ lo cual parece una invitación a una lucha a muerte por los recursos finitos. En cambio, la segunda, compatible con la teoría de Marx, propugna un desarrollo armónico del hombre con la naturaleza, en donde el capital sólo sea un medio y no el fin del desarrollo.⁷⁵⁹

Ya, por último, podemos ver una convergencia sorprendente entre Marx y Heidegger en su concepción del arte. Para éste, el arte, la poesía o la pintura, tienen una función iluminadora del ser, la *Aletheia*, la verdad como develamiento.⁷⁶⁰ Para Marx, esta función develadora, la lleva a cabo la crítica de las ideologías, mientras que el arte tiene una función práctica: es el modelo de la actividad práctica y económica. Es decir, sirve para reconstruir el mundo de acuerdo con las leyes de la belleza.

⁷⁵³ *Idem.* p. 277.

⁷⁵⁴ Hegel, *Fenomenología*, p. 112-115.

⁷⁵⁵ Quezada, Julio, *Heidegger de camino al holocausto*, Biblioteca nueva, Madrid, 2008, pp. 43 y ss.

⁷⁵⁶ Marx, *Grundrisse*, 2, p. 232.

⁷⁵⁷ Marx, *El capital*, III, p. 759.

⁷⁵⁸ Martínez, Alier, *op. cit.* pp. 81 y ss.

⁷⁵⁹ Berumen, Arturo, “Los servicios públicos y la crisis del estado benefactor”, en *Fetichismo y derecho*, p. 127 y ss.

⁷⁶⁰ Gadamer, *Verdad y método*, II, p. 53.

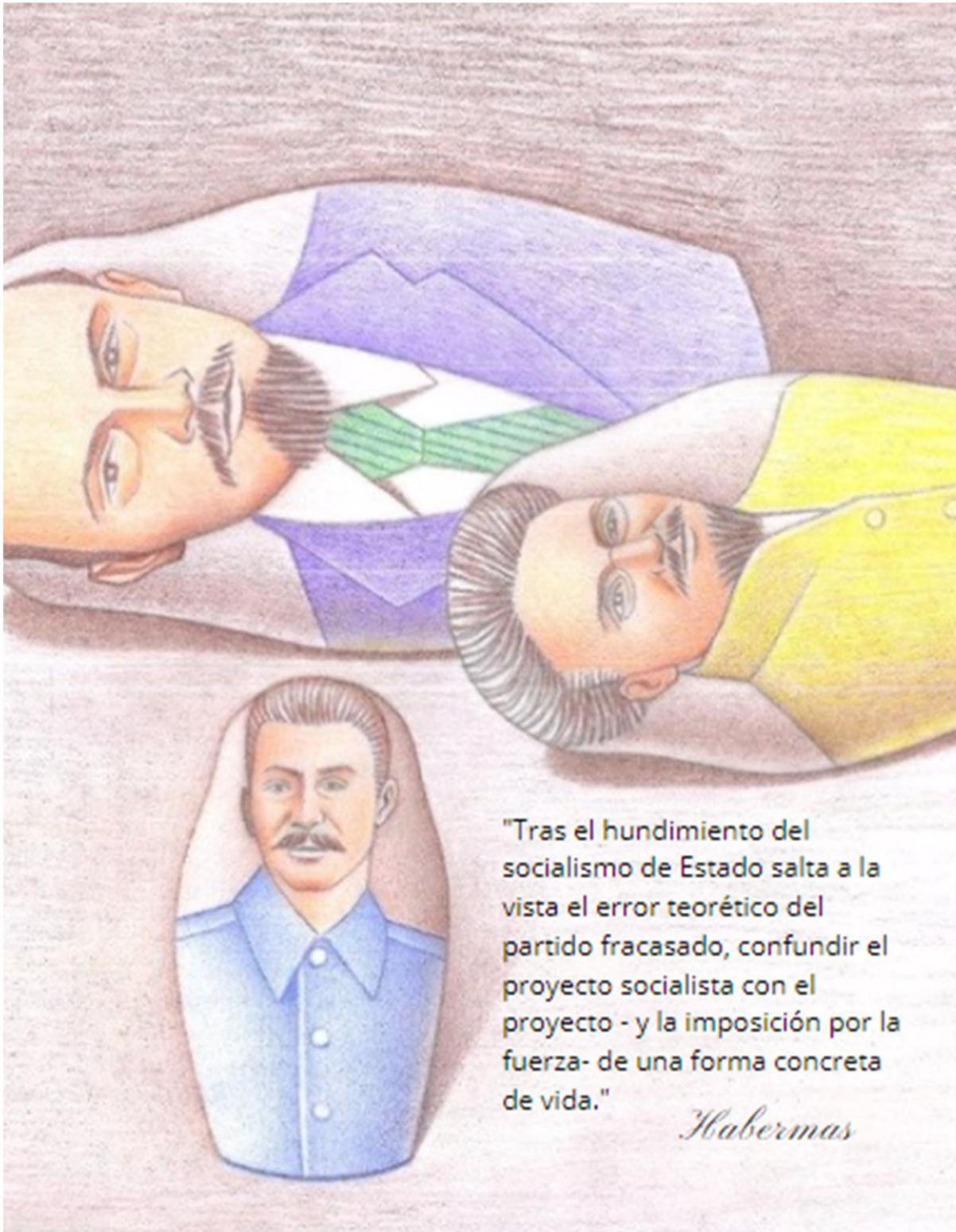
Combinando ambas concepciones, podemos utilizar el arte para hacer más eficaz la crítica de las ideologías y develar el sentido ecológico del ser en el mundo y reconstruir la práctica jurídica, social o ecológica.⁷⁶¹

⁷⁶¹ Sarukhan, *op. cit.* pp. 99 y ss.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, comp. Enrique Dussel, Trad. Yolanda Angulo Parra, México, Siglo XXI, 1994.
- Berumen, Arturo, *Fetichismo y derecho*, UAM-A, México, 2013.
- -----, *La ética jurídica como redeterminación dialéctica del derecho natural*, Cárdenas, México, 2003.
- Gadamer, *Verdad y método*, trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 2000.
- Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Porrúa, México, 1980.
- -----, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1985.
- Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, FCE, México, 1986.
- -----, *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann Pilári, Gedisa, Barcelona, 2003.
- Imaz Gispert Mireya, (coord.) *El pensamiento ecológico frente a los retos del siglo XXI*, UNAM, México, 2015
- León Portilla, Miguel, *La huida de Quetzalcóatl*, FCE, México, 2001.
- Marx, *El capital*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1979.
- Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, (Grundrisse)* trad. Pedro Scarón, Siglo XXI, México, 1985.
- -----, *Manuscritos económico- filosóficos de 1844*, trad. Wenceslao roces, Grijalbo, México, 1985.
- Marx- Engels, *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, Cultura Popular, México, 1974.
- Quezada, Julio, *Heidegger de camino al holocausto*, Biblioteca nueva, Madrid, 2008, pp. 43 y ss. `

- Rubin, *Ensayo sobre la teoría marxista del valor*, trad. Néstor Míguez, México, Siglo XXI, 1987.
- Searle, *La construcción de la realidad social*, trad. Antoni Doménech, Paidós, Barcelona, 1997.
- -Vattimo, *El fin de la modernidad*, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, México, 1985.



CUADERNOS DE FILOSOFÍA,
DERECHO Y ARTE

PALANQUEROS



EL CABALLITO VÍCTOR BERUMEN CAMPOS

ARTURO BERUMEN CAMPOS

*La apertura
epistemológica del mundo*

ERIKA GARCÍA LANDEROS

Salir de la Caverna

NÚM. 1
AGOSTO 2018

APERTURA EPISTEMOLÓGICA

Lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediatez, pero que no por esto se halla anulado

(Hegel: Ciencia de la lógica)

PRESENTACIÓN DE “PALINOROS”

Con mucha nostalgia, hemos decidido cambiar el nombre de *Aletheia* a estos cuadernos por él de *Palinoros*. Lo cual no quiere decir que la sumerjamos en las aguas del olvido, al contrario, la redeterminaremos como el nuevo nombre lo indica.

El deslumbramiento de *Aletheia* que nos hace recordar cosas olvidadas, puede hacer que olvidemos cosas recordadas. Esto es lo que quiere evitar *Palinoros*, que por recordar olvidemos o que por olvidar recordemos, propósito que, por otro lado, ya se encontraba implícito en los números de *Aletheia*.

Palinoros significa redeterminación tanto del recuerdo como del olvido, por medio de la verdad y de la belleza. No basta superar el olvido sino también conservar el recuerdo.

Palinoros supera y conserva, a la vez, a la *Aletheia*. Trata de precisar, soportar y superar la contradicción entre el recuerdo y el olvido. Quiere evitar la dialéctica negativa de *Aletheia* que se transforma en su contrario, en una dialéctica positiva que unifique a los contrarios.

En este primer número de *Palinoros*, presentamos dos ejercicios de esta recíproca redeterminación del Ser (heideggeriano) y del Espíritu (hegeliano). Uno, de Arturo Berumen, titulado: *La apertura epistemológica del mundo* y otro, de Erika García Landeros, llamado *Salir de la caverna*.

Esperemos que *Palinoros* sea la redeterminación de *Aletheia*, es decir, su superación, pero también su conservación.

LA APERTURA EPISTEMOLÓGICA DEL MUNDO

Arturo Berumen Campos

Introducción

Dice Hegel que la Epistemología estudia todo aquello que damos por sentado, lo que parece obvio, lo que, aparentemente, no necesita ser explicado.⁷⁶² Por ejemplo, Leibniz se puso a pensar algo que todo mundo, desde los niños de primaria hasta los científicos saben hacer muy bien: que es sumar. Todos sabemos sumar, pero no sabemos que es sumar, ni siquiera nos lo preguntamos, lo presuponemos. Leibniz en cambio se propuso explicar que significaba sumar. Y, al ocuparse de esta actividad tan “inútil”, inventó una de las primeras máquinas sumadoras. (Colerus:1973:42)

Lo cual no significa que la epistemología filosófica tenga por objeto producir computadoras, aunque pueda hacerlo, sino que indaga, desinteresadamente, la actividad de nuestro pensar. Trata de responder, de acuerdo con Heidegger, a la pregunta: ¿Que significa pensar? (Heidegger:2010:15 y ss.) De la respuesta pueden surgir cosas útiles u otras preguntas y así indefinidamente.

Incluso, podemos decir que todos los filósofos tratan de responder a esta pregunta, entre otras, sobre la naturaleza del pensamiento. Por ejemplo, Platón decía en el diálogo Teetetes lo siguiente:

Teetetes. - ¡Qué entiendes por pensar?

Sócrates.- Un discurso que el alma se dirige a sí misma sobre los objetos que considera ... el alma cuando piensa, no hace otra cosa que conversar consigo misma, interrogando y respondiendo, afirmando y negando, y que cuando se ha resuelto, sea más o menos pronto y ha dicho su pensamiento sobre un objeto sin permanecer más sin duda, en esto consiste el juicio. Así pues, juzgar, en mi concepto, es hablar, y la opinión es un discurso pronunciado no a otro, ni de viva voz, sino en silencio y así mismo. (Platón:1979:332-333)

⁷⁶² “Sin embargo, la misma familiaridad de estos conocimientos, creó, más que otra cosa, dificultades en el estudio de la lógica, porque, por una parte, fácil es creer que no vale la pena de ocuparse de cosas que ya conocemos; y por otra precisamente se trata de conocerlas de un modo diverso y hasta si se quiere opuesto a cómo eran conocidas antes.” (Hegel:1980:17)

Como siempre estamos pensando u opinando se nos olvida que el pensar se realiza dialogando con nosotros mismos. Se ha vuelto tan automático el pensamiento que creemos que es de naturaleza monológica y no dialógica. El redescubrimiento de la dialogicidad del pensamiento se ha vuelto una de las grandes aportaciones de la epistemología de las ciencias sociales, como veremos más adelante cuando abordemos la teoría de Habermas, entre otros.

Otro pensador muy importante para el estudio de la epistemología es Kant, tal vez el más importante. Para Kant, la epistemología no sólo se ocupa de los presupuestos *a-priori* del conocimiento o de la ciencia, sino sobre todo de como esos principios *a-priori* hacen posible el conocimiento y la experiencia científica. Es decir, en términos de Cassirer, uno de los más importantes epistemólogos neokantianos:

Aquí se parte de un determinado entrelazamiento constructivo en el cual, y a través del cual, nacen para nosotros, al mismo tiempo, multitud de elementos particulares condicionados por la forma general del entrelazamiento. (Cassirer:1985:192)

La ciencia es determinada por los *a priori* que la ciencia presupone, pero no estudia. Por ejemplo, el concepto de tiempo o de espacio, de causa, de efecto, de verdad, entre muchos otros. La ciencia los utiliza, pero no los analiza. Esta tarea la ha llevado a cabo la epistemología filosófica.

Lo mismo puede decirse de la moral o del derecho: presupone ciertas ideas *a priori*, que *presuponen pero no ponen*, dicho en términos de Hegel, como lo son, según Kant, los conceptos de libertad, coacción, autodeterminación de la voluntad, entre otros más.

Mientras los kantianos se ocupan de estudiar los presupuestos teóricos del conocimiento, a los neo-kantianos y, en especial a Heidegger les interesan los presupuestos prácticos del pensar. La supuesta ontología heideggeriana me parece una verdadera epistemología sólo que inversa, en la que los presupuestos del pensar son ocultados por el propio pensamiento científico y técnico. Es decir, ocultan los existenciales o los presupuestos ontológicos del pensamiento. Por ello, la epistemología existencialista debe develar -recorrer el velo- que no nos deja ver esos presupuestos prácticos que deforman o limitan nuestro pensar. Es lo que el propio Heidegger y sus seguidores, en especial Gadamer, llama la *Aletheia*, o la verdad como develamiento. (Heidegger: 2010:24)

Además de estas teorías, se analizarán primeramente las perspectivas epistemológicas de Hegel, Marx, Habermas y Gadamer.

Para Hegel, el pensar consiste en "*colocar, soportar y superar la contradicción*". (Hegel:1983:60-61) En todo pensar está implicado su contrario, implicación que permanece oculta para el pensamiento tradicional por el temor a la contradicción. La

epistemología dialéctica soporta todo el peso de la contradicción para poder precizarla y superarla, aunque sea provisionalmente.

Marx, aunque no siempre logra soportar la contradicción, la precisa y la supera a veces, sobre todo en lo que se refiere al desenmascaramiento de las ideologías que ocultan y justifican el orden social capitalista, en especial el fetichismo del capital y del estado.

Para Gadamer y Habermas, la epistemología trata de traer a concepto, aunque sea parcialmente, lo que sucede atrás de la conciencia del sujeto, es decir, en el horizonte hermenéutico o en el mundo de la vida, respectivamente. El horizonte hermenéutico o mundo de la vida, si no es tematizado, es una pre-interpretación del mundo que va a condicionar, subrepticamente, toda interpretación, tanto científica, como social y jurídica. (Gadamer: 2000:338; Habermas:1993b:479)

Algunas de estas teorías nos ilustran sobre la importancia de la epistemología para las ciencias naturales, las ciencias sociales y para el derecho. Como ejemplo de epistemologías de las ciencias veremos, en el primer capítulo, las teorías de Popper, de Kuhn y de Lakatos.

Lo que Popper nos devela es que la diferencia entre la ciencia y la no ciencia no es la comprobación sino la falsación, pero lo que develamos de Popper es que la falsación puede ser falsada, su vez, lo cual nos lleva, hegelianamente, a la demostración científica.

Por su parte, Kuhn nos ha hecho ver que la ciencia normal presupone uno o varios paradigmas que le dan sentido a los descubrimientos científicos, pero también a sus anomalías que, se conservan y se superaran, en la redeterminación de nuevos paradigmas, a partir de ellas mismas.

Para Lakatos, los programas de investigación científica progresivos generan nuevas preguntas y nuevas respuestas, en cambio los programas de investigación regresivos son estériles en unas y en otras, por ello son abandonados por los investigadores jóvenes.

Por diversas que sean las diferentes epistemologías, su propósito es el mismo: develar lo que está oculto para el pensamiento y para la práctica, lo que ha sido olvidado, lo que tememos afrontar en nuestra vida o en nuestro pensamiento, en nuestra manera de pensar o de ser. Por ello, podemos decir, que la epistemología en general es una *Aletheia* y, en el derecho en particular, se trata de una "*Aletheia Jurídica*".

1. Apertura epistemológica del mundo

Cuando empezamos a hablar entramos en un mundo simbólico. Hablar es, precisamente, darse cuenta de que existe otro mundo sobrepuesto al mundo percibido por los sentidos. Que todas las cosas tienen un nombre, incluso nosotros mismos, que junto a las cosas existen las palabras (Foucault:1988:107), que mediante el lenguaje podemos participar con los demás de algo de lo que estábamos excluidos, en fin, de que el mundo está preñado de símbolos. Nos dice Cassirer al respecto:

En lugar de reducir esta relación simbólica a determinaciones de cosas, tenemos que reconocer que en ella reside la condición de posibilidad para el establecimiento de esas determinaciones. La representación no se comporta respecto del objeto como el efecto respecto de la causa, ni tampoco como la copia respecto del modelo original. Por el contrario, la representación guarda respecto del objeto una relación análoga a la que existe entre medio de representación y contenido representado, o entre signo y el sentido expresado en él. Si designamos “preñez simbólica” a esta relación, en virtud de la cual algo sensible cobra en sí mismo un sentido que exhibe inmediatamente a la conciencia, tal “preñez” no puede reducirse a procesos meramente reproductivos ni a procesos mediatamente intelectuales; se tiene que reconocer a la preñez como una determinación autónoma e independiente sin la cual no habría para nosotros ni “objeto” ni “sujeto”, no habría ni unidad del “objeto” ni unidad del “yo”. (Cassirer: 2003:276)

El lenguaje hablado son los materiales con los que se construye el mundo simbólico. Mediante el lenguaje hablado le damos significado a todos los elementos de nuestro mundo: a las cosas, a los sentimientos y a las normas. Con lenguaje adquirimos los valores de nuestra sociedad y también nuestros prejuicios y construimos nuestra identidad individual al socializarnos. (Habermas:1993a:337-364)

Pero hay un fragmento de este mundo simbólico al que no podemos acceder mientras no aprendemos a leer y a escribir. Con estos saberes entramos a otro nivel del mundo simbólico: el de la literatura, la ciencia, la historia, el dinero, el arte, los números, la cultura en general. Es como penetrar en un segundo mundo integrado no sólo por otros símbolos, sino por símbolos de símbolos. Es decir, por el lenguaje escrito que es un símbolo del símbolo del lenguaje hablado. Los símbolos de símbolos son, por tanto, “*meta-símbolos*” de primer nivel. (Berumen:2016:28 y ss.) A los cuales se les añaden, con los lenguajes especializados de las ciencias y de las profesiones, “*meta-símbolos*” de segundo o, incluso de tercer nivel. De tal modo, que podemos considerar a la cultura de una sociedad como un tejido de símbolos, de meta-símbolos y de meta-meta-símbolos, dentro del cual vivimos.

Esta atmósfera simbólica que nos rodea y en la cual respiramos no sólo nuestras ideas, sino también nuestros valores, nuestros principios, nuestros prejuicios, nuestras ideologías religiosas, políticas y jurídicas, se internaliza tanto en nuestra conciencia y en nuestras prácticas cotidianas que se nos olvida que está constituida por símbolos y creemos que es el mundo real. Este olvido de los símbolos es el verdadero “olvido del ser” al que se refiere Heidegger.(1986:11) No es un problema ontológico, realmente, sino un problema epistemológico. Es la clausura del mundo simbólico el verdadero objeto de la epistemología. Y su propósito es la apertura de dicho mundo simbólico, que no sólo está olvidado por el ser, sino que está olvidado que está olvidado.

Este “*olvido del olvido*” es lo que constituye la naturaleza de los mitos que, para bien o para mal, los pueblos han creído porque necesitan creer en ellos. La epistemología filosófica no tiene por finalidad disolver los mitos, sino solo despertarlos para, cuando menos, neutralizarlos, haciéndonos recordar su naturaleza simbólica, mediante otros símbolos, sobre todo los símbolos artísticos. (Berumen:2013:317 y ss.)

2. Pensar y calcular (Heidegger)

La famosa y provocadora frase de Heidegger: “la ciencia no piensa, calcula” (Heidegger: 2010:19) parece como si fuera la venganza de la filosofía con respecto del desprecio que la ciencia, ha sentido siempre por la filosofía. Pensemos por ejemplo en la dogmática postura de Hume, citado por Ayer (1986:15), al respecto:

¿Contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad y el número? ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de los hechos y cosas existentes? ¿Tampoco? Pues entonces arrojémoslo a la hoguera, porque no puede contener sino sofismas y engaño.

O en un casi contemporáneo de Heidegger, es decir Carnap, el cual citado por D’Agostini (2000:84-174), se burlaba de aquél diciendo que su lenguaje revelaba “toscos errores lógicos”, “sucesiones de palabras sin sentido”, sus “palabras no dicen nada”, “habla sin entenderse”, se trata de “pseudo conceptos” y de “pseudo proposiciones”.

¿Quién no sabe pensar, la ciencia o la filosofía?, esa parece ser la cuestión epistemológica. Todo depende de que se entienda por pensar. El positivismo lógico (Carnap) considera que el lenguaje científico se conforma con tres tipos de enunciados: enunciados empíricos (particulares), enunciados teóricos (generales) y enunciados lógicos que conectan a los primeros y a los segundos. En esto consiste el pensar científico: en relacionar lógicamente los enunciados teóricos con los enunciados empíricos. (Carnap:1965:175)

Sin embargo, los mismos positivistas lógicos se fueron percatando que la diferencia entre los enunciados teóricos y los enunciados empíricos no era tan clara como parecía. Éstos ya se encontraban “cargados” de teoría. Es decir, era la teoría la que nos decía cuáles eran los enunciados empíricos relevantes y no a la inversa, no eran los enunciados empíricos los que determinaban, mediante los enunciados lógicos, a los enunciados teóricos. Carnap llamó a estos enunciados empíricos cargados de teoría, como enunciados protocolares. (Carnap:1965:172)

Resultaba que los enunciados protocolares “presuponían” a las teorías científicas, las cuales determinaban a aquéllos. En otras palabras, estas presuposiciones teóricas cumplían la función de los *a-priori* kantianos que no tan sólo son anteriores a la experiencia sino que hacen posible la experiencia científica.⁷⁶³ Pensar es precisamente estudiar estos *a-priori* de la experiencia. En este pensar los *a-priori* del conocimiento consiste la epistemología.

Los neokantianos de Marburgo se ocuparon de los presupuestos de las ciencias naturales y los de Baden de los presupuestos de las ciencias de la cultura. En ambos casos, su enfoque epistemológico fue teórico y no práctico. Es decir, se ocuparon más de los presupuestos científicos de la cultura que de los presupuestos culturales de la ciencia, enfoque éste último que cumplirán más tarde los epistemólogos existencialistas como Heidegger y Sartre que estudiaremos un poco más adelante. Mientras tanto, expondremos brevemente los resultados más interesantes del enfoque neokantiano.

Un aporte fundamental es el de Rickert. Habermas señala en su libro *La lógica de las ciencias sociales*, (1993:83 y ss.) la famosa distinción que hace este autor entre ciencias naturales y ciencias de la cultura. Mientras las primeras se ocupan de la “explicación” de los hechos, (*erklären*) las segundas buscan su “comprensión” (*verstehen*). La explicación se refiere a la indagación de las causas a partir de la observación y de la descripción técnica. Un hecho, un suceso queda explicado cuando se encuentran las causas que lo producen empíricamente. En cambio, la comprensión busca el sentido de un producto de la cultura humana. Es decir, busca interpretar el significado que una comunidad le atribuye a sus conductas, a su religión, a su arte, a su derecho.

El que las ciencias naturales y las ciencias culturales serán diferentes, no quiere decir, como suele decir Hegel, que sean indiferentes. Los fenómenos sociales pueden estudiarse desde estas dos perspectivas epistemológicas, porque el mundo social es un mundo doble: tiene un aspecto fáctico y un aspecto simbólico. Pensemos, por ejemplo, en el dinero: el metal, el papel o el registro electrónico son productos de las

⁷⁶³ Ver *supra* nota 5.

ciencias naturales, pero su valor, es el objeto de las ciencias culturales como la economía, el derecho, la sociología. De igual modo, podemos distinguir el sexo y el género: el primero es un fenómeno biológico y el segundo es el sentido que se le atribuye en un fenómeno cultural. Incluso podemos distinguir el cerebro y la mente. Aquél es un órgano neurológico y ésta es la interpretación que le dan ciertas culturas. (Searle:2001:31-37) En el mundo del derecho, también podemos distinguir entre la conducta y su interpretación normativa como ilícito ó como sanción, como robo o cómo embargo, como homicidio ó como pena de muerte. (Kelsen:1983:62)

Dilthey, citado por Habermas (1993:83 y ss.) le ha dado a esta dualidad, un sentido más íntimo. Para él, las ciencias del espíritu, como las llama, buscan reproducir la vivencia de la religión, el arte y la filosofía, mientras que las ciencias naturales se ocupan de los mecanismos externos de los fenómenos. En realidad, lo que buscan las ciencias del espíritu es la *revivencia*, es decir, la reproducción de la vivencia del autor en la conciencia del intérprete.

Un ejemplo religioso podría ser el de Cristo, que es un dios que sufre, como revivencia de los sufrimientos del creyente en él. (Feuerbach:2002:113) Una revivencia artística podría ser "*oír resonar en los otros los mismos pensamientos que uno alberga*". (De Beauvoir:1986:152) Y una revivencia filosófica, podría ser la hegeliana "*dramaturgia del concepto*" que expresa nuestros conflictos morales e intelectuales. (Bourgeois:1972:20) En derecho, la revivencia diltheiana nos recuerda, analógicamente, a la escuela de la exégesis que busca, para interpretar al derecho, la voluntad del legislador. (Bonnecase:1944:141) Tal vez, la voluntad del legislador no alcance a ser una revivencia, pero es posible que alcanzarla podría llevar a interpretar al derecho de una manera mucho más vital.

Un tercer pensador neokantiano que nos ayudará a perfilar esta epistemología será Cassirer. Como ya vimos, este pensador nos dice que el mundo social es un mundo simbólico. Por símbolo se entiende toda representación. Es decir, los signos y las imágenes, o sea símbolos en sentido estricto. Ambos, los signos y los símbolos tienen dos elementos: un elemento natural, perceptible por los sentidos que se llama *significante* (o *simbolizante*) y un significado (o *simbolizado*) es decir el sentido que se atribuye al *significante*. (Cassirer:2003:30-31-35) De acuerdo a la semiótica moderna, podemos decir que un signo (o un símbolo) es la unidad, relativamente arbitraria entre *significante* (*simbolizante*) y *significado* (*simbolizado*). (Berumen:2016:212)

La relación entre ambos elementos es relativamente arbitraria, porque es relativa a una comunidad lingüística, pero no es natural, a pesar de la opinión de Platón. (1979:256) El olvido de esta arbitrariedad, aunque sea relativa, es lo que hace que nos parezca una unidad natural. Olvido que da origen a los mitos, que es una de las manifestaciones simbólicas más importantes según Cassirer. (2003:45) Por ejemplo, en el mito de la "*Eucaristía*", los católicos creen que en la hostia está, verdadera y

realmente el cuerpo de Cristo, cuando sólo es uno de sus símbolos más importantes. (Feuerbach:2002:288) De igual modo, en el mito del “*Capita*”, los capitalistas, nos hacen creer que en el dinero se encuentra la riqueza, cuando en realidad sólo es un símbolo del valor de cambio. (Marx:1979:374) Por último, en el mito del “Estado” se nos hace creer que es un sujeto de gran formato, cuando sólo es la personificación del orden jurídico. (Habermas:1993a:93)

En el caso de los prejuicios, la unidad entre el significante (o simbolizante) y el significado (o simbolizado) es tan estrecha en la conciencia que el juicio del significado es automático ante la sola presencia de significante. Por ejemplo, cuenta Eduardo Galeano que, en Perú, había un abogado negro que todos los jueces lo consideraban el reo. (Galeano:2007:67) La relación negro-reo se establece automáticamente en la conciencia racista. De igual modo, cuando la precandidata indígena, Marychuy, es considerada, también como una criada, por los racistas, se establece esa relación casi automática entre indígena-criada, como si no tuvieran otras aspiraciones legítimas.

La epistemología tendrá en estos y otros casos, el cometido de separar, racionalmente, el significante y el significado claramente para neutralizar los prejuicios. Para ello nos puede ser útil, lo que Husserl llamó la “*reducción fenomenológica*”, es decir, poner entre paréntesis ya sea el significante o el significado, la famosa “*epoché*”. (1986:71 y ss.) Aunque Husserl pensó la reducción fenomenológica para desvincular los hechos de las esencias en la conciencia intencional (1986:71 y ss.), también señaló que la reducción fenomenológica era aplicable a las ciencias de la cultura, es decir, que era posible fenomenológicamente, poner entre paréntesis, de una manera provisional, los valores culturales, científicos, estéticos o religiosos. (1986:131 y ss.)

Podemos poner el ejemplo de “*La náusea*” de Sartre. (2006) Si ponemos entre paréntesis, provisionalmente, todos los valores humanos, como la dignidad, la libertad, la sensibilidad, la belleza, y los desconectamos de los individuos, estos nos parecerán seres puramente biológicos, entes físicos sin ningún sentido humano, y sentiremos la náusea por el sin sentido de la existencia. Pero, como sólo es una desconexión provisional, sentiremos que son esos valores los que nos hacen humanos y volveremos a revestir a los individuos con los mismos, para que desaparezca la náusea y recobren su forma humana. La reducción fenomenológica se vuelve un ejercicio, a la par ético y estético, que puede fundamentar nuestro humanismo.

En cambio, si hacemos de la reducción fenomenológica, un ejercicio ontológico, como hace Heidegger, llegamos a la deshumanización del “Ser” que sólo adquiere su sentido humano con la muerte. El hombre es un ser para la muerte, nos dice este autor. (1986:258 y ss.) La reducción del ente en ser, le quita a aquél todos sus atributos humanos y culturales (Rossi:2012:8-11) con el objeto de “curarlo” de la “tecnificación” del mundo moderno y del anonimato del “*das Man*” y enfrentarlo con su finitud y a su autenticidad. (Heidegger:1986:277) Pero como esta reducción no es fenomenológica

sino ontológica, es decir, no es provisional sino definitiva en nuestro pensar, entonces el ente no es el hombre sino sólo es un “ser ahí” eyectado al mundo, como cualquier animal. (Heidegger:1986:242)

La reducción fenomenológica del ente al ser, tiene la virtud de permitirnos pensar nuestra existencia sin renunciar a nuestra esencia, en cambio la reducción ontológica del ente en el ser nos puede llevar a renunciar a ésta como precio del pensar a aquella. Husserl separa los valores del ente para reunirlos en el ser, mientras que Heidegger une al ser y al ente para separarlos de los valores.

El desnudar al ente de todos los valores no nos lleva a la náusea de la existencia sino a la indiferencia por la muerte, lo cual nos permite explicar la relación de Heidegger con los nazis: junto con ellos piensa al hombre como un ser para la muerte, mientras que los judíos son sólo entes para calcular. (Quesada:2008:104 y ss.)

Pensar el ser y calcular el ente. Esta parece ser la epistemología heideggeriana. Sólo la primera (pensar el ser) es *Aletheia* auténtica o radical. Sin embargo, develar el ser de una manera absoluta, es decir, levantar todas las capas del sentido al mismo tiempo, es imposible pues no habría ningún lugar desde donde hacerlo más que desde la muerte que se volvería el único sentido posible del ser, tal y como lo dice Heidegger, (1986:282) lo cual equivale al sinsentido de lo simbólico y de la historia y, en realidad, es volver a la opacidad del ente.

La *Aletheia* como reducción fenomenológica sólo tiene sentido si se relativiza. Si se lleva hasta el extremo se transforma, como todo principio llevado a lo absoluto, de acuerdo a Hegel ⁷⁶⁴ en lo contrario de sí mismo, es decir, se sumerge en las aguas del olvido e, incluso, en el olvido del olvido.⁷⁶⁵

En cambio, una reducción fenomenológica relativa nos permite abrir el mundo epistemológico de los valores, poniendo entre paréntesis al ser, o penetrar en el sentido del ser, poniendo entre paréntesis a los valores. De este modo, podemos interpretar las distintas epistemologías en la historia: a una *Aletheia* óptica, sigue una *Aletheia* ontológica y ésta a aquélla, y así sucesivamente, para usar la terminología heideggeriana.

⁷⁶⁴ “Cuando algo ha sido determinado como positivo, si se prosigue a partir de este fundamento, se nos convierte en negativo de inmediato, entre las manos, y viceversa lo que ha sido determinado como negativo, se convierte en positivo, de manera que el pensamiento reflexivo se enreda en estas determinaciones y se contradice a sí mismo.” (Hegel:1982:68)

⁷⁶⁵ “Pero la conciencia ética ha bebido en la copa de la sustancia absoluta el olvido de toda la unilateralidad del ser para sí, de sus fines y de sus conceptos peculiares, ahogando así en estas aguas de la laguna Estigia, al mismo tiempo, toda esencialidad propia y toda significación independiente de la realidad objetiva”. (Hegel:1985:275)

3. La potencia del acto (Aristóteles)

Las ideas que, en Platón, son los modelos con base en los cuales se llevan a cabo los objetos del mundo sensible, en Aristóteles se transforman en el concepto de ser en potencia, y el mundo sensible se transforma en el ser en acto. (Goya & Samaranch:1999: XXXI - XXXII)

Si para el primero las ideas son perfectas, inmutables y eternas, para el segundo el ser en potencia es imperfecto, mudable e inacabado, por un lado. Por otro, para aquél el mundo sensible es imperfecto, cambiante y mortal, para éste el ser en acto es perfecto, acabado y concreto. (Aristóteles:1980:157)

Es decir, Aristóteles invierte la relación entre ambos mundos. Las ideas como ser en potencia pueden seguir entendiéndose como modelos del ser en acto, pero como sus esbozos, como su forma o como su esencia. Por su parte, el ser en acto es la realización del ser sólo en potencia, su materia, su existencia.

El ser en potencia es formal y esencial, pero le falta la materia y la existencia. El ser en acto es material y existencial, pero contiene la esencia y la forma también. Digamos que el ser en acto es un ser real, mientras que el ser en potencia sólo es ideal. (Grenet:1973:71-72)

Lo cual no significa que alguno sea más importante que el otro, se necesitan ambos para constituir el ser real: la forma y la materia, la esencia y la existencia. Sin forma la materia sería informe, no habría un ser real, pero sin materia, la forma sería una entelequia, como la llama Aristóteles justamente. (Grenet:1973:45-46)

Pensemos, por ejemplo, en el ADN, la molécula de la vida. La secuencia de los genes va a determinar las características de los individuos y de las especies, pero la lucha de éstas va a redeterminar las mutaciones de las secuencias. (Freeland:1981:152 y ss.)

Desde un punto de vista epistemológico, los presupuestos teóricos o las pre-interpretaciones del conocimiento o de la acción, pueden entenderse, desde el punto de vista aristotélico, como el conocimiento en potencia, indeterminado, inconsciente, pero por ello va a condicionar nuestros conocimientos, nuestras interpretaciones y nuestras prácticas en acto.

Conocer nuestros prejuicios, nuestros presupuestos teóricos y prácticos o nuestras pre-interpretaciones no significa que los desechemos o los dejemos de considerar, sino que los rediseñamos, los ponemos o los reinterpretamos, en una palabra, los redeterminamos, como conocimientos en acto.

Podemos pensar, por ejemplo, en una ley injusta que puede ser válida en potencia, pero no en acto, hasta que los actos de ejecución de la misma se realicen de una manera justa. De igual modo, los derechos humanos sólo pueden entenderse que están

en potencia cuando se incluyen en la constitución o en los tratados, pero sólo serán derechos humanos en acto hasta que se cumplan. Mientras no sean eficaces, los derechos humanos están sólo en potencia y como tales, pueden ser sus contrarios, es decir, ser ideologías como sostiene Marx, que más adelante veremos.

Podemos concluir que los preconceptos (prejuicios, presupuestos, pre-interpretaciones, ideologías) no son conceptos todavía, pero pueden (potencia) llegar a serlo, si los redeterminamos en conceptos mediante otros conceptos, es decir, si los superamos y los conservamos a la vez (*aufbehen*) como dice Hegel, que un poco más adelante veremos con más detenimiento.

4. Lentes epistemológicos (Kant)

Kant usaba tres tipos de lentes: unos verdes para observar al ser natural, otros azules para ver el deber ser social y unos rojos para percibir el querer ser artístico. Con los lentes del ser lograba captar la causalidad, es decir, veía al mundo como un conjunto de causas y efectos. Con los lentes del deber ser accedía a la libertad, es decir, al mundo como un conjunto de vínculos entre deberes y derechos. Y, por último, con los lentes del querer ser penetraba en la teleología, un mundo de medios y de fines bellos. Cuando leemos los libros de Kant: *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio* nos damos cuenta de que tenemos puestos, *a priori*, esos lentes epistemológicos, respectivamente. (Kant:1982:1983:1981)

La metáfora de los lentes epistemológicos significa que el conocimiento científico, moral o estético utiliza ideas *a priori* para tener experiencias, es decir, son ideas antes de la experiencia científica, moral o estética. Pero significa sobre todo que las ideas *a priori* no tan sólo son antes de la experiencia sino que hacen posible la experiencia. (Kant:1982:27-37-38) Si no tenemos esos conceptos *a priori* (lentes epistemológicos) no podríamos tener experiencias determinadas del mundo, de la moral o del derecho, ni de la belleza. En términos metafóricos, sin los lentes no podríamos ver la realidad verde (naturaleza), ni azul (moralidad), ni roja (belleza).⁷⁶⁶

Sin la idea de causa, por ejemplo, percibiríamos el mundo de una manera caótica o mítica; sin el concepto de libertad, no podríamos percibir ni la moralidad ni la juridicidad de los actos humanos y sin el concepto de la belleza tampoco podríamos distinguir lo bello de lo feo. El principio de causalidad, el principio de la libertad y el principio de la belleza son, pues, condiciones de la experiencia científica, moral o estética. El estudio

⁷⁶⁶ Los colores, por supuesto, son relativamente arbitrarios.

de estos principios a priori es el objeto de la epistemología o crítica del conocimiento, como la llamó Kant. (Verneaux:1979:16)

Los *a priori* de Kant se parecen a las ideas paradigmáticas de Platón y a los juegos del lenguaje de Wittgenstein. “Las diferencias entre Platón, Kant y Wittgenstein son claras: los arquetipos son celestes y eternos; los juicios sintéticos a priori están en la razón y son necesarios; la gramática filosófica está en el lenguaje y es variable como él mismo. Pero la continuidad también es innegable: los arquetipos sirven para producir el mundo sensible; los juicios sintéticos a priori, sirven para producir experiencias determinadas y la gramática filosófica sirve para producir los enunciados filosóficos” de los juegos del lenguaje. (Berumen:2016:352)

Kant es considerado el creador de la epistemología moderna, mientras que Platón es el fundador de la epistemología premoderna y Wittgenstein ha establecido las bases de la epistemología posmoderna. Su influencia ha sido inmensa. Platón en el mundo del ser; Kant en el mundo del pensamiento y Wittgenstein en el mundo del lenguaje. Ser, pensamiento y lenguaje: los ejes epistemológicos de la historia de la filosofía.

Concretándonos en Kant, las ideas *a priori* de la Causalidad son de tres tipos: las formas de la intuición: el tiempo y el espacio; las categorías trascendentales: calidad, cantidad, relación y modalidad; y los juicios sintéticos *a priori*: categóricos, hipotéticos y disyuntivos. (Berumen:2008:35-36) Las formas de la intuición, las categorías trascendentales y los juicios sintéticos a priori son, continuando la metáfora de los lentes, distintos grados de graduación de los anteojos, con que se perciben los objetos de una manera cada vez más penetrante y precisa.

El tiempo y el espacio, como formas de la intuición, son *los a priori* más generales, es decir, todos los pensamientos presuponen al espacio y al tiempo. Las categorías son presupuestos para la percepción de determinadas características de la realidad. Y los juicios sintéticos *a priori* son presupuestos de las diversas maneras de vincular los razonamientos sobre el mundo natural.

Las formas de la intuición (espacio y tiempo) posibilitan a las categorías trascendentales (calidad, cantidad, relación modalidad) y éstas hacen posibles a los juicios sintéticos a priori (categóricos, hipotéticos y disyuntivos), pero son éstos juicios los que ordenan a las categorías y éstas a las formas de la intuición. (Berumen:2008:36) Dicho en términos hegelianos, la intuición determina al entendimiento para que éste determine a la razón, pero la razón redetermina al entendimiento y éste redetermina a la intuición.

Quizá un ejemplo, pueda aclarar esta relación recíproca entre intuición, entendimiento y razón. Analicemos algunas escenas de “*La vida de Galileo*” de Bertolt Brecht. La primera es entre Galileo y Andrea, su ayudante:

Galileo. ¿Has comprendido entretanto lo que te dije ayer?

Andrea. ¿Qué? ¿Lo de Kippérniko y sus vueltas?

Galileo. Sí.

Andrea. No. ¿Por qué quiere que lo comprenda yo? Es muy difícil, y en octubre sólo cumpliré los once.

Galileo. Precisamente por eso quiero que lo comprendas. Para que se comprenda trabajo yo y me compro esos libros tan caros en lugar de pagar al lechero.

Andrea. Pero yo veo que el Sol, a la tarde, está en un lugar distinto del de la mañana. ¡Por eso no es posible que esté inmóvil! ¡Nunca jamás!

Galileo. ¡Tú ves! ¿Qué ves? No ves nada. Sólo abres mucho los ojos. Abrir mucho los ojos no es ver. (*Coloca en medio de la habitación el soporte de hierro de la palangana*) Esto es el Sol. Siéntate. (*Andrea se sienta en la silla. Galileo queda de pie detrás*) ¿Dónde está el Sol, a tu derecha o a tu izquierda?

Andrea. A mi izquierda.

Galileo. ¿Y cómo puede llegar a la derecha?

Andrea. Si usted lo lleva, naturalmente.

Galileo. ¿Sólo de ese modo? (*Lo levanta con la silla y le da media vuelta*) ¿Dónde está ahora el Sol?

Andrea. A mi derecha.

Galileo. ¿Y se ha movido?

Andrea. No.

Galileo. ¿Quién se ha movido?

Andrea. Yo.

Galileo. ¡Falso! ¡Estúpido! ¡La silla!

Andrea. ¡Y yo con ella!

Galileo. Naturalmente. La silla es la Tierra. Y tú estás sobre ella. (Brecht:2007:13-14)

Parece que la intuición del espacio es la que determina la categoría de la relación entre el Sol y la Tierra, (el Sol es el que se mueve) como cree Andrea, pero en realidad es la categoría de la relación (la Tierra es la que se mueve) la que redetermina el movimiento de los astros en el espacio, como le muestra Galileo. O más bien, Andrea no se da cuenta que él supone, que la Tierra no se mueve, por eso “ve” que el Sol si lo hace. Galileo está haciendo un ejercicio epistemológico al llevar a cabo un juicio a priori hipotético heliocéntrico basado en la teoría de Copérnico.

Otra escena interesante, a este respecto es la siguiente:

Galileo. (*acercándose al anteojo*): Como Vuestra Alteza sabe sin duda, desde hace algún tiempo los astrónomos tenemos grandes dificultades con nuestros cálculos. Utilizamos para ellos un sistema muy antiguo, que

parece estar de acuerdo con la Filosofía pero, por desgracia, no con los hechos ... El planeta Venus, por ejemplo ... y algunas pequeñas estrellas, recientemente descubiertas por mí, alrededor de Júpiter. Si los señores están de acuerdo, podríamos comenzar por una observación de los satélites de Júpiter, las Estrellas Mediceas ...

Andrea. (señalando el taburete que hay delante del anteojo: Por favor, siéntese aquí.

El Filósofo. Gracias, hijo. Me temo que todo esto no sea tan sencillo. Señor Galilei, antes de utilizar su famoso tubo, quisiéramos tener el placer de una discusión. Tema: ¿pueden existir esos planetas?

El Matemático. Una discusión en regla.

Galileo. Yo había pensado que mirarían simplemente por el anteojo y se convencerían.

Andrea. Por aquí, por favor.

El Matemático. Claro, claro ... Naturalmente, usted sabe que, según la opinión de los antiguos, no es posible que existan estrellas que giren en torno a otro centro que no sea la Tierra, ni que no tengan su apoyo en el Cielo.

Galileo. Sí.

El filósofo. Y, prescindiendo de la posibilidad de que existan tales estrellas, de lo que el matemático -se inclina ante el matemático- parece dudar, quisiera plantear como filósofo, con toda humildad, la siguiente pregunta: ¿son necesarias tales estrellas? *Aristotelis divini Universum* ... (...)

Galileo. ¿Y si Su Alteza contemplara por ese anteojo la existencia de esas estrellas tan imposible como inútiles?

El Matemático. Se sentiría la tentación de responder que su anteojo, al mostrar lo que no puede ser, no es muy de fiar, ¿no?

Galileo. ¿Qué quiere decir con eso?

El Matemático. Sería mucho más provechoso, señor Galilei, que nos diera las razones que le inducen a suponer que, en las más altas esferas del Cielo inmutable, los astros pueden moverse libremente.

El Filósofo. ¡Razones, señor Galilei, razones!

Galileo. ¿Razones? ¿Cuándo una ojeada a las propias estrellas y a mis anotaciones demuestran el fenómeno? Señor mío, la discusión me parece de mal gusto. (Brecht:2007:44-46)

A primera vista, parece que los *a priori* del Filósofo y del Matemático, es decir, la filosofía de Aristóteles, no les permite tener experiencias científicas, sino que se los impide. Y también parece que Galileo no necesita de juicios a priori para tener experiencias científicas. Pero, en realidad, no es así. Galileo presupone los *a priori*

483

teóricos de Copérnico pero no los puede explicitar por temor a la Inquisición. Y sus oponentes no tienen en realidad *a priori* científicos sino prejuicios. Por eso no pueden aceptar la observación de los hechos y piden razones a Galileo, es decir, los presupuestos teóricos de las observaciones de Galileo. Pero éste no puede dárselas impunemente, como después se verá en el desenlace. El drama de la obra está precisamente en la necesidad de los presupuestos teóricos y en la imposibilidad de presupuestos políticos.

Con el *a priori* de la libertad sucede algo parecido. Podemos distinguir, en Kant, tres niveles epistemológicos: el primero sería el sentido moral común, el segundo, la buena voluntad y el tercero, el imperativo categórico. (Deleuze:2007:67 y ss.; Körner:1995:123 y ss.) El *a priori* del sentido moral común es lo que se presupone, en general, que es lo correcto, lo que puede llegar a ser un prejuicio. Para corregir esta posibilidad, la buena voluntad considera que hay que cumplir el deber por el deber mismo. (Körner:1995:118) Lo cual puede llevar a rigideces morales que nos hagan caer en excesos y, por tanto, en la dialéctica negativa del concepto.⁷⁶⁷

Lo cual puede evitarse con el imperativo categórico, cuya formulación más importante es la siguiente: “*obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda ser elevada a norma de observancia universal.*” (Kant:1983:112).

El imperativo categórico redetermina al sentido moral común por medio de la buena voluntad. Por un lado, racionaliza al sentido común y, por otro, flexibiliza la buena voluntad. Podemos decir que evita los prejuicios del sentido moral común y proporciona a la buena voluntad la comprensión necesaria para evitar la intolerancia. Como dice Shakespeare: *los hombres buenos para ser mejores han de ser un poco malos.* (Shakespeare:1970:228)

En sus *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, Kant también formula un imperativo jurídico de la siguiente manera: una acción es conforme a derecho cuando su máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal. (Kant:1978:33) La libertad, como el *a priori* fundamental del derecho moderno es relativa, para poder ser el fundamento del estado de derecho, de otro modo, como libertad absoluta sería el terror absoluto, lo que nos volvería al estado de naturaleza. (Berumen:2017:137)

Ya para terminar, haremos una breve referencia al *a priori* de la belleza con el que Kant intenta compaginar a la causalidad y a la libertad. También nos encontramos en él tres niveles: el deseo, el *telos* o fin y lo artístico. (Körner:1995:158 y ss.)⁷⁶⁸ La

⁷⁶⁷ Ver *infra*, inciso 7.

⁷⁶⁸ Körner, *op. cit.* pp. 158 y ss.

satisfacción de un deseo nos lleva a buscar los medios adecuados para ello. La adecuación del medio al fin nos lo proporciona el conocimiento de la causalidad y la determinación del fin nos lo proporciona la libertad. La belleza se logra, por su parte, cuando se da “un fin sin fin”. (Kant:1981:231; Deleuze:2007:96; Korner:1995:169) Es decir, cuando el medio es el mismo fin y el fin es el mismo medio. Es decir, cuando la actividad es totalmente desinteresada, no utilitaria, estamos en presencia de la “Crítica de la razón estética”.

Podemos pensar, por ejemplo, en la película titulada: “La vida ante sus ojos” del director Vadim Perelman y protagonizada por Uma Thurman, en la que el placer estético es tan intenso porque no busca ser edificante ni explicativo, sino solamente nos expresa la emoción de la solidaridad humana entre dos amigas que están dispuestas a morir una por la otra en una situación límite, lo cual se vuelve, paradójicamente lo más edificante y lo más explicativo de la naturaleza humana. El cambio repentino de todos los a priori nos hace reinterpretar toda la historia, reinterpretación que nos produce un choque epistémico del que sólo salimos mediante una catarsis de sublime belleza.

A PRIORI DE LA BELLEZA

Diana disfruta de una vida perfecta con su marido y su hija pequeña. Pero al acercarse el decimoquinto aniversario de un suceso que tuvo lugar en su instituto, donde un estudiante armado arrinconó a una Diana adolescente y a su mejor amiga Maureen, Diana comienza a tener confusas visiones de un presente no tan perfecto como pensaba. Acosada por unas imágenes que amenazan con resquebrajar los muros de su realidad, Diana tendrá que bucear en su pasado para averiguar qué ocurrió realmente aquel día...

Uma Thurman
Evan Rachel Wood

la vida ante sus ojos

Dirigida por Vadim Perelman (*Casa de Arena y Niebla*) y protagonizada por Uma Thurman (*Kill Bill: Salizaje*) y Evan Rachel Wood (*El Luchador, El Rey de California*), *La Vida Ante Sus Ojos* es una envolvente historia, con tintes de thriller sobrenatural, sobre la amistad, los sueños y la imaginación basada en la novela homónima de Laura Kasischke.

★★★★★

"Abran cualquier periódico cualquier viernes, y leerán sobre buenas y muy buenas películas, pero esta está en otra liga, es emocionalmente sofisticada y humana, merece la pena hablar de ella durante horas."

San Francisco Chronicle

Tu vida puede cambiar en un instante.

Ese instante puede durar para siempre.

vertice cine

D2814

EXTRAS: MAKING OF / GALERÍA DE IMÁGENES / TRÁILER / FICHA ARTÍSTICA / FICHA TÉCNICA / FILMOGRAFÍAS SELECCIONADAS

DVD	PG-13	NOVA	ROMAS	SUBTÍTULOS	REFLEXIONES
PG-13	PG-13	NOVA	ROMAS	SUBTÍTULOS	REFLEXIONES
PG-13	PG-13	NOVA	ROMAS	SUBTÍTULOS	REFLEXIONES

LA VIDA ANTE SUS OJOS / DVD

vertice cine S.L. Nº Registro Empresa Asistencia 1397
Nº Expediente: 1143/09 / Nº Expediente Reg. 11/2012/2009
DVD 9 / Una cara y diez capes. La narración entre capes puede provocar náuseas.

8 420172 056315

Los *a priori* kantianos han tenido una gran influencia en la epistemología moderna, una vez que han sido relativizados y flexibilizados por los diferentes autores de acuerdo a sus visiones particulares del mundo. Por ejemplo, Foucault los transformó en el a 485

priori histórico y Paul Kahn, en el a priori cultural entre otros, de los que más adelante nos ocuparemos.

A PRIORI KANTIANOS DE LA RAZÓN

Crítica de la razón
pura



Necesidad



Causalidad

Crítica de la razón
práctica



Libertad



Generalidad



Moralidad



Derecho



Buena
Voluntad



Imperativo
Categórico

Crítica del juicio



Belleza



Emotividad

5. Soportar la contradicción (Hegel)

No podemos salir de la caverna de Platón, o no podemos transformar nuestros prejuicios en potencia en juicios en acto, o nos vemos obligados a cambiar constantemente de anteojos epistemológicos, porque somos incapaces de precisar, soportar y superar la contradicción entre opuestos puntos de vista sobre un mismo objeto. (Hegel:1983:61)

Si no soportamos la contradicción entre dos ideas opuestas y nos inclinamos por una de ellas, la otra idea queda olvidada pero no desaparece y se transforma en una ideología, en un prejuicio, en un presupuesto, en una pre-interpretación, en un preconcepto que, no tan sólo va a condicionar nuestras interpretaciones, sino que va a reaparecer en nuestro pensamiento de una manera no controlada y nos llevará a la dialéctica negativa del concepto.⁷⁶⁹

Se requiere, como dice Hegel, soportar todo el peso de la contradicción entre las determinaciones opuestas por incómoda o dolorosa que resulte para el pensamiento. Hay que tomar las dos partes de la contradicción, llevar a ambas hasta sus límites sin soslayar ni privilegiar a ninguna de ellas mientras se desarrolla el conocimiento. (Berumen:2008:48)

Las contradicciones eludidas impiden al pensamiento encontrar nuevas determinaciones a los objetos. Por esto, la dialéctica exige del pensamiento la libertad de sus determinaciones. Si se suprime cualquier determinación, sólo por ser contradictoria con otra, se suprime la libertad del pensamiento y la posibilidad de su desarrollo cualitativo y concreto. (Berumen:2008:49)

Pero tampoco puede desarrollarse el conocimiento si la contradicción no es superada. Es necesario encontrar, a partir de ella misma el concepto superior que la disuelva. Sin embargo, la contradicción no puede ser superada si no es asumida con toda la precisión y la amplitud posible, es decir, se requiere el desarrollo cuantitativo de la contradicción cualitativa hasta un punto nodal, para lograr superarla. (Berumen:2008:49)

Esto quiere decir que el principio de contradicción es válido sólo hasta el momento inmediatamente anterior a la realización del punto nodal; pero para que se realice éste es necesario sostener la contradicción entre las determinaciones opuestas hasta el extremo, es decir, hasta que la contradicción se transforme en absolutamente general,

⁷⁶⁹ "Cuando algo ha sido determinado como positivo, si se prosigue a partir de este fundamento, se nos convierte en negativo de inmediato, entre las manos, y viceversa lo que ha sido determinado como negativo, se convierte en positivo, de manera que el pensamiento reflexivo se enreda en estas determinaciones y se contradice a sí mismo." (Hegel:1982:68)

y no desecharla desde el momento mismo en que aparece como oposición particular, durante el transcurso de un razonamiento. (Berumen:2008:48)

Un ejemplo de la dialéctica negativa del concepto lo constituye la teoría pura del derecho de Kelsen. La separación del ser (causalidad) del deber ser (imputación) la lleva hasta el extremo. Desde la coacción y los conceptos jurídicos fundamentales (hecho ilícito, obligación, derecho subjetivo, facultad) hasta la estructura jerárquica del orden jurídico (pirámide jurídica) pasando por la persona jurídica y los ámbitos de validez de las normas jurídicas (material, personal, espacial y temporal), Kelsen mantiene la estricta separación entre el ser y el deber ser. (Berumen:2008:25 y ss.)

Pero, cuando quiere fundamentar, puramente, la positividad del derecho, el ser o la causalidad reaparece incontroladamente en su riguroso análisis en la norma hipotética fundamental. *“El método del purismo, en su propósito de separar a lo jurídico para unirlo como una totalidad significativa, concluyó unido, aunque sólo fuera parcialmente, a lo jurídico y a lo sociológico y separado a lo jurídico eficaz de lo jurídico válido, también parcialmente.”* (Berumen:2008:30-31)

Para develar la verdad del deber ser y evitar que se olvide, parece necesario invertir el método del purismo metódico. En lugar de separar el ser y el deber ser para unir al deber ser, proponemos unir el ser y el deber ser para separar el deber ser ético del deber ser jurídico. (Berumen:2008:32)

De este modo se supera y se conserva el purismo metódico de Kelsen, es decir se redetermina. (Berumen:2008:17)

6. Desenmascarando la ideología (Marx)

Paradójicamente, Marx también ha sido víctima de la dialéctica negativa del concepto. En especial en el tema de la ideología, aunque también en la lucha de clases. Empecemos con este último tema.

Podemos distinguir dos Marx: el dialéctico positivo y el dialéctico negativo. No coinciden con el joven Marx y el viejo Marx que distinguía Althusser, (Berumen:2013:36-37) ni con el profeta y el científico de Schumpeter. (1952:27-91) El Marx dialéctico positivo, efectivamente, precisa, soporta y supera la contradicción. Es el Marx del *Manifiesto del Partido Comunista* y el del *Dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, entre otros textos. Por ejemplo, en el Manifiesto, destaca Marx la función progresista de la burguesía de su época, pero también la opresión que ejerce sobre el proletariado. Soporta la contradicción entre ambos aspectos hasta el final, en donde la supera con la revolución y el comunismo. (Attali:2007:115-116)

Lo mismo podemos decir de 18 brumario, texto clásico de la filosofía política, en el que Marx hace gala de una dialéctica positiva en la que interactúan recíprocamente los actores políticos, las clases sociales, los análisis jurídicos y los problemas económicos en la Francia de mediados del siglo XIX. Parecería ser el modelo integral para el análisis de una coyuntura histórica. Tal vez, el brillante estilo literario facilita esta dialéctica positiva y dificulta la dialéctica negativa del concepto. (Wilson:1972:240-241)

A pesar de ello, en los que crítica la ideología capitalista no puede evitar recaer en esta última dialéctica que transforma todo en su contrario. Por ejemplo, en uno de los conceptos centrales de su teoría: la plusvalía, la unilateralidad de su visión le lleva a callejones sin salida, que lo siguen siendo para sus seguidores actuales. Su riguroso análisis del valor trabajo; desde el tiempo de trabajo socialmente necesario hasta la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, pasando por el valor de uso y el valor de cambio de la fuerza de trabajo, cuya diferencia -según Marx- constituye, precisamente, la plusvalía; soslaya la función productiva o reproductiva del capital lo cual impide o dificulta comprender la función de la automatización y digitalización de los procesos productivos en el mundo moderno. (Attali:2007:412-413)

Tal vez, si desde un principio se “colocara, se soportara y se superara la contradicción” entre la función productiva del trabajo y la función reproductiva del capital, podría redeterminarse la teoría marxista de la plusvalía para explicar estos fenómenos del capitalismo contemporáneo.⁷⁷⁰

Otro ejemplo de dialéctica negativa del marxismo lo constituye la ideología de los derechos humanos que Marx considera, en realidad, como derechos del burgués, y los derechos políticos como una ilusión de los ciudadanos. Esta unilateralidad propició la violación masiva de los derechos humanos por Stalin en la URSS, lo cual no significa la irresponsabilidad de este último por sus propios crímenes. (Berumen:2017:159 y ss.)

Para poder superar y conservar, a la vez, la crítica de la ideología de los derechos humanos de Marx, podríamos redeterminarla mediante nuevas teorías sobre los derechos humanos, por ejemplo, la de Gewirth y la de Habermas, para considerar a los derechos humanos como las condiciones materiales y comunicativas del desarrollo de los seres humanos. (Berumen:2017:159 y ss.) El mismo enfoque epistemológico podríamos utilizar para redeterminar conceptos marxistas tan polémicos como los son el estado, la democracia y la revolución.

⁷⁷⁰ Cfr. “Automatización, robotización, inteligencia artificial y su impacto en el empleo”, en *La peste*, 24 de enero de 2018.

7. Martillazos epistemológicos (Nietzsche)

Nietzsche no habla de redeterminación sino de “transmutación de todos los valores”, para lo cual es necesario destruirlos a martillazos epistemológicos, según él. ⁷⁷¹ El martillo epistemológico para destruir todos los valores es “*el eterno retorno de lo idéntico*” que blande “*el último de los hombres*” no el superhombre. (Nietzsche:1972:36-40)

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche distingue entre el último hombre y el superhombre. El primero es el verdadero destructor de los valores en la conciencia de los hombres porque es un conformista que repite siempre las mismas ideas y las mismas actitudes. Hace de los valores una rutina idéntica a sí misma eternamente, lo cual los hace perder todo o gran parte de su sentido. Por ello, los hombres modernos ya no creen en ellos y caen en el nihilismo, es decir, ya no creen en nada. Es el mundo moderno el que es nihilista, no Nietzsche, es el mundo burocratizado el que destruye a los valores con los martillazos del aburrimiento y del hastío. Nietzsche sólo nos lo descubre, lo devela. (1972:36-40)

En cambio, el superhombre es el creador de nuevos valores, es el que no se conforma con lo existente, el que quiere salir del eterno retorno de lo idéntico. Pero ¿quién puede ser un superhombre? Desde luego no los conservadores del orden existente, llámense policías, funcionarios, jueces, etc. Tampoco los científicos que son los que contribuyen a mantener y, a la vez, a desecar los valores dominantes. Mucho menos los juristas, cuya función social es estabilizar las expectativas de comportamiento, para hablar como Luhmann. (Habermas:1982:323 y ss.) ¿Entonces quién? Son los artistas, quienes crean nuevos valores de la nada. Los músicos, los pintores, los poetas, los dramaturgos, los arquitectos, los bailarines, en fin, los que están poseídos por el espíritu de la alegría dionisiaca, en contraste con el espíritu apolíneo que es el espíritu de la seriedad científica, rígido e inmutable como las ideas platónicas. (Nietzsche:2014:193 y ss.)

Pero no basta que los artistas sean capaces de crear nuevos valores, es necesario que sean capaces de crear creadores de valores que sigan su propio camino y no el de sus maestros por muy queridos que sean. De modo que el verdadero superhombre es el creador de creadores de valores, “porque no sólo crea por sí mismo, también hace que quienes están a su alrededor sean creadores de experiencias, que ni ellos mismos imaginaban que serían capaces de vivir”. (Lizbeth Olmos, Maestro Querido, 2013)

⁷⁷¹ Nietzsche, *El ocaso de los ídolos o Cómo se filosofa a martillazos*, Proyecto Espartaco, <http://www.espartaco.cjb.net>

Un magnífico ejemplo de creador de creadores nos lo proporciona el mismo Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, en la escena de “La fiesta del asno”. Los discípulos de Nietzsche le preguntan a un asno si es Dios, el redentor de los hombres que lleva las cargas del mundo y le hacen contestar que sí, palabra qué, en alemán, parece el rebuzno de un burro, lo cual les causa mucha gracia y a nosotros los lectores nos permite percatarnos que, cuando repetimos los dogmas de la religión, del derecho y de la ciencia lo que hacemos es adorar a un burro que sólo sabe decir que sí. (Nietzsche:1972:412-420)

Empero, la creación absoluta de nuevos valores no existe, siempre se parte de los valores existentes, tanto en la ciencia, como en la poesía e, incluso, en el derecho. En la ciencia, podemos recordar los cambios paradigmáticos de Kuhn que reinterpretan todo el conocimiento del campo de que se trate. (Kuhn:2006:212 y ss.) En el arte, recordemos la dialéctica entre el barroco y neoclasicismo, sin la cual no puede entenderse uno sin el otro. (Salvat:2000:1-2) Y, en el derecho, la interpretación no se entiende como una mera repetición ni como una creación nueva, sino como una recreación de las normas existentes. (Dworkin:2005:166 y ss)

8. Redeterminación de los paradigmas (Kuhn)

Los paradigmas científicos -es decir, las teorías científicas que la comunidad científica de un determinado campo presupone durante el desarrollo de la ciencia normal- no surgen de la nada, o aleatoriamente como cree, ingenuamente, Popper, sino de la lucha de teorías que pretenden substituir al paradigma dominante cuando éste entra en crisis. (Kuhn:2006:149 y ss.)

Un paradigma entra en crisis, no cuando se da una “falsación”, como dogmáticamente cree Popper, sino cuando las anomalías que se producen durante la práctica de la ciencia normal, que fundamenta y funda, se acumulan hasta un grado o punto nodal, como sostiene Hegel, que los problemas que resuelve son menores que los que quedan sin resolver. (Kuhn:2006:129 y ss.)

Es entonces que se da el momento de las revoluciones científicas, en las cuales distintas teorías luchan para substituir al paradigma en crisis, y triunfa la teoría que resuelve la mayoría de las anomalías irresolubles con base en el anterior paradigma. El paradigma triunfante es el más eficaz porque redefine los problemas y los conocimientos de todo el campo científico de que se trate y sirve de fundamento a una nueva ciencia normal por parte de la comunidad científica correspondiente. (Kuhn:2006:165 y ss.)

Se trata, en realidad, de una verdadera redeterminación en sentido hegeliano, es decir, que supera al antiguo paradigma pero también lo conserva. Más arriba hemos

visto como ejemplo de una revolución científica el descubrimiento del ADN que redeterminó todo el campo de la genética.⁷⁷² Todos los ejemplos que pone Kuhn en su texto son de las ciencias exactas (astronomía, química, física), porque, dice, en las ciencias sociales no ha habido ni un solo paradigma que unifique a la mayoría de los miembros de la comunidad científica. Sin embargo, también en las ciencias sociales (economía, sociología, derecho) las teorías científicas cumplen la función de los paradigmas, es decir, sirven como base o presupuesto de la ciencia normal de algunos de los miembros de la comunidad científica correspondiente, aunque no a todos. Bien podríamos llamarlos cuasi-paradigmas.

Otra manera de concebir a los cuasi paradigmas de las ciencias sociales podría ser la propuesta del sociólogo parsoniano, Alexander Jeffrey C., quien considera que el tratamiento de las teorías sociales debe ser el de textos “clásicos” que sirven de base no sólo a la investigación empírica sino también a la discusión hermenéutica de la teoría y a su reformulación. (Alexander:2004:22 y ss.) En otras palabras, las ciencias sociales se encuentran en un estado de crisis permanente, lo cual sólo es grave cuando los científicos sociales consideran que sólo sus clásicos son los verdaderos fundamentos de una actividad científica, lo cual sucede muy a menudo como en las polémicas entre las teorías económicas neoclásicas y neo marxistas en economía, o entre las teorías sistémicas y las de la acción social o entre el positivismo jurídico y el iusnaturalismo.

Para evitar esta intolerancia entre las distintas comunidades “clásicas” es necesario aceptar que las ciencias sociales sólo tienen cuasi paradigmas y, por tanto, sus resultados y alcances son limitados y, sobre todo, la necesidad de establecer un diálogo hermenéutico entre ellas, como lo veremos más adelante en la teoría de Gadamer y de Habermas o, incluso podemos someterlas a una redeterminación dialéctica, como hemos visto, más arriba, en Hegel.⁷⁷³

Otra manera de comprender la epistemología de las ciencias sociales podría ser la posibilidad de considerarlas como “programas de investigación” en términos de Lakatos. Para este epistemólogo, las ciencias, naturales y sociales, pueden ser el resultado de “programas de investigación científica”. (Lakatos:1985:220)

Un programa de investigación científica se integra con un “núcleo duro” que equivale al paradigma de Kuhn, que es irrefutable para la práctica de la ciencia normal y por un “heurístico positivo” que es un cinturón de hipótesis auxiliares, que define los problemas, prevé las anomalías y los éxitos de acuerdo a un plan preconcebido. (Lakatos:1985:221)

⁷⁷² Ver supra, Freeland Horace, El ADN. Clave de la vida, cit.

⁷⁷³ Ver supra, inciso 7.

La verdad de un programa de investigación no es la falsación ni la acumulación de anomalías, sino la progresividad o la degeneración de los programas de investigación. Es decir, si un programa de investigación, natural o social, genera no sólo soluciones a los problemas sino también nuevas preguntas o nuevos problemas a investigar se trata de un programa progresivo de investigación, en cambio si no abre nuevas investigaciones o sus soluciones son sólo confirmación de lo que otros programas han obtenido, se trata de programas degenerativos de investigación. (Lakatos:1985:223-224)

El pragmatismo de esta posición epistemológica parece ser muy aceptable, pero no hay que olvidar que teorías que han sido olvidadas, aun por largo tiempo, es decir, que se han “degenerado” pueden resurgir en nuevos contextos y en nuevas circunstancias, una vez que se ha hecho la “arqueología del saber”, como nos dice Foucault.

9. Desaparición epistemológica del hombre (Foucault)

Una visión epistemológica nos permite entender las paradojas de Foucault. Cuando el habla de que el objeto de las ciencias humanas es construido por ellas mismas, paradójicamente, lo que está diciendo es que, epistemológicamente, han sido las ciencias humanas (biología, economía, lingüística, historia) las que han performado, en la conciencia moderna, la idea de que existe el hombre universal. Lo que han construido ha sido la idea de la universalidad de la especie humana. (Foucault:1988:308)

No es que antes de la modernidad no existieran seres humanos, sino que antes que humanos eran o europeos, o americanos, o franceses, o mexicanos, etc. La universalidad política se consolidó científicamente, cuando el “hombre” se hizo objeto de la ciencia. Pero, cuando el hombre fue terminado de construir por la ciencia empezó a desaparecer, también epistemológicamente.

Las ciencias humanas han sido víctimas también de la dialéctica negativa del concepto. Al universalizar al hombre y tratarlo científicamente se ha perdido su diferencia con la naturaleza. Mediante el formalismo, el empirismo y el fisicalismo que, caracterizan a la ciencia moderna, se ha perdido la especificidad humana, el hombre es igual que los demás objetos científicos. Por eso, dice Foucault que el hombre está desapareciendo. Es la ciencia la que está desapareciendo al hombre, no Foucault.

Sin embargo, cuando Foucault sostiene que “el hombre está en peligro de perecer a medida que brilla más fuertemente el ser del lenguaje en nuestro horizonte”, (Foucault:1988:374) se puede entender, dentro del contexto de ese texto, que lo que está en peligro de desaparecer es la universalidad del hombre, dada la pluralidad de lenguajes no científicos que estudian al hombre, como lo son la retórica, la hermenéutica, la ética, el derecho, etc. La pluralidad de sujetos hace desaparecer la

universalidad del hombre y la sepulta y la excluye de la particularidad discursiva de la que Foucault tanto huía.

En realidad, de quien Foucault siempre ha huido pero siempre lo reencuentra es de Hegel, como lo reconoce él mismo al final de "El orden del discurso". (Foucault:2010:70)

Y efectivamente, si le aplicamos a su teoría la dialéctica positiva nada impide que la universalidad del hombre del lenguaje científico pueda sintetizarse con el lenguaje de la particularidad de las humanidades en el hombre concreto que es idéntico y diferente a la vez, universal y particular al mismo tiempo, excluido e incluido simultáneamente.

10. Diálogo hermenéutico (Gadamer)

La imposibilidad del diálogo en la modernidad, Gadamer se la atribuye al pensamiento monológico de la ciencia moderna. (Gadamer:2000:205) Y no es que la ciencia no sea dialógica, pero a los científicos se les olvida muy seguido que lo sea. Esta imposibilidad es llevada hasta el extremo por la teoría de sistemas, en especial la de Luhmann, que a pesar de considerar que la sociedad es un conjunto de sistemas de comunicación, le parece que estos sistemas son autopoieticos, es decir, que se constituyen a sí mismos a partir de sí mismos. La autopoiesis hace impenetrables a los sistemas, hermeneúticamente, lo cual significa que el diálogo se hace, si no imposible, sí muy difícil. (Ortiz:2007:230-234)

Cualquier enunciado, dice Gadamer, presupone el diálogo. El diálogo es su verdadero *a priori*. La epistemología entonces tiene como cometido la interpretación de los enunciados y discursos mediante la investigación de los diálogos que presuponen. Diálogos que se integran de preguntas y motivaciones aunque no esté explícitos, trátase de discursos o de textos. (Gadamer:2000:58)

Para investigar los diálogos presupuestos por los enunciados, las teorías, las normas, etc. hay que buscar el horizonte hermenéutico tanto del autor del texto como del intérprete, es decir, de los interlocutores del diálogo. Un horizonte hermenéutico es el conjunto de valores, principios, ideologías, prejuicios, pre-interpretaciones que van a condicionar todas las interpretaciones de una época histórica tanto de la cultura del autor como del intérprete, que pueden ser de épocas o de lugares muy diferentes, incluso de una misma cultura, como veremos en el análisis cultural del derecho.⁷⁷⁴

⁷⁷⁴ Ver *infra*, apartado 14.

Cada horizonte hermenéutico expresa una tradición que genera sus propios prejuicios, los cuales anticipan, cada uno, un sentido del objeto del diálogo, que debe suspenderse por las conciencias hermenéuticas, para lograr la fusión de ambos horizontes, que lleva a un rediseño del sentido por ambos y su resultado se integra en la tradición que resulta también modificada y mantenida, es decir, redeterminada. La fusión de horizontes es lo que permite lograr el círculo de la comprensión, como lo llama Gadamer. (Gadamer:2000:61-111)

El diálogo hermenéutico es como un juego, que va de una interpretación a otra para ver cuál es la más probable, precisando con ello el sentido buscado. El diálogo, como el juego del vaivén de las olas de mar, es interminable, espontáneo, no sabe a dónde va porque es libre y, por ello, es creativo. (Gadamer:2000:150)

En el diálogo, cuando se logra, nos sentimos en nuestra propia casa, pues no sólo nos permite interpretar el mundo, sino que “posee una fuerza transformadora” que hace que sintamos como propio lo que era extraño, es decir, nos hace sentir “que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo”. (Gadamer:2000:206) Pero puede que el diálogo no se logre por diversas patologías de la comunicación que Habermas va a tratar de una manera más específica que su maestro Gadamer.

11. Develamiento del mundo de la vida (Habermas)

Utilizando la metodología hermenéutica gadameriana, podemos decir que la obra de Habermas es la respuesta a la siguiente pregunta que formulamos con la metodología hegeliana: ¿de qué manera podemos superar y, a la vez, conservar (redeterminar) la razón ilustrada moderna?

Esta pregunta nos puede servir de guía para entender la argumentación habermasiana sobre la sociedad, la cultura, el derecho, la democracia, el lenguaje, la historia, etc. Antes de exponer lo que nos parece la respuesta, intentaremos motivar la pregunta como lo propone Gadamer.

La racionalidad ilustrada ha sido criticada de una manera devastadora no sólo por el existencialismo de Heidegger, ni tan sólo por las diversas expresiones del posmodernismo (Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard) con los que Habermas ha debatido ampliamente, sino sobre todo por los propios fundadores de la escuela de Frankfurt a la que Habermas pertenece. El texto de Adorno y Horkheimer: “*Dialéctica de la Ilustración*” (1947) que es una crítica demoledora de las promesas de la ilustración que han llevado a la sociedad a las guerras mundiales, el genocidio, el ecocidio, la alienación del hombre moderno, entre otros desastres; impresionó profundamente al joven Habermas cuya primera respuesta fue “Conocimiento e interés” (1965) donde

trata de conciliar la hermenéutica de Dilthey, el pragmatismo de Peirce y el psicoanálisis de Freud. (Hirschberger:2011:526-530)

Pero no fue sino hasta su libro más importante: "*Teoría de la acción comunicativa*" (1981) en que, tomando como base, las diversas tendencias de la filosofía del lenguaje (Wittgenstein, Gadamer, Foucault, Searle), la sociología de Weber y de Marx, la teoría de sistemas (Luhmann) y el republicanismo político (Arendt, Rawls, Dworkin), logra dar una respuesta satisfactoria a la pregunta que le quitaba el sueño desde tiempo atrás. La manera en que se puede superar y conservar, a la vez, es decir, redeterminar a la racionalidad ilustrada moderna es distinguiendo y separando la racionalidad instrumental y la racionalidad comunicativa. (Habermas:1993c:479-507)

Es la confusión entre ambas racionalidades y su aplicación indiscriminada a los problemas sociales, económicos, políticos y jurídicos, lo que ha llevado a todas las patologías de la comunicación que son el origen de la instrumentalización de la justicia, de la democracia, del derecho, de la economía, así como de la "estetización" de la ciencia y de la cultura, por otro. (Habermas:1990:240 y ss.)

La instrumentalización de la sociedad y la estetización de la naturaleza se propician porque se olvida la vinculación del lenguaje y la acción. Habermas enfatiza que el lenguaje tiene como función pragmática la coordinación de la acción social, es decir, la estabilización de las interacciones recíprocas de dos o más personas. La coordinación de la acción social puede ser orientada al éxito u orientada al entendimiento mutuo. La primera puede ser de tres tipos: acción instrumental, acción estratégica y acción dramática y la segunda es, precisamente, la acción comunicativa.

Mediante la acción instrumental, los sujetos se instrumentalizan unos a otros utilizando la patología de la violencia abierta o subrepticia. Se aplica sobre todo a las relaciones económicas de mercado, aunque también puede aplicarse a la política y a la vida cotidiana. Mediante la acción estratégica, los sujetos se engañan unos a otros para obtener sus fines, de una manera parcial o total. Su uso es más común en política, pero también la usamos en la economía y en la vida cotidiana. En la acción dramática, los participantes en la acción utilizan los sentimientos propios y ajenos para tener éxito. La usamos en la vida cotidiana pero también en la política, en la economía y en el derecho. (Berumen:2016:312-318)

La acción comunicativa, por su parte, que es la acción orientada al acuerdo mutuo, también busca el éxito, pero no a cualquier precio, sino mediante los mejores argumentos sin utilizar patologías de la comunicación por parte de los afectados por la situación que la acción social quiere resolver. Usa las actitudes hipotéticas o de tercera persona para restaurar el consenso interrumpido e intenta tematizar todos los ingredientes relevantes de la situación controvertida para obtener la mayoría de las alternativas de acción y alcanzar no sólo legitimidad ética sino también eficacia social. (Berumen:2016:312-318)

La coordinación de la acción social se logra mediante los actos de habla o actos comunicativos que se integran por dos elementos: el elemento proposicional y el elemento ilocucionario. El primero expresa lo que se dice y el segundo la intención con que se dice. Cuando la intención no está dicha no quiere decir que no exista, sino que está implícita o está substraída al cuestionamiento racional. En este caso se le conoce como elemento perlocucionario de los actos de habla. (Berumen:2016:312-318)

Son estos actos de habla perlocucionarios los que serían el primer objeto de investigación de una epistemología comunicativa habermasiana, utilizando los contextos del mundo de la vida y los sistemas sociales en que están insertos. El mundo de la vida son el conjunto de hechos, valores y vivencias que son el resultado de las pre-interpretaciones que sobre el mundo objetivo, social y subjetivo llevan a cabo los actos de habla constatativos, normativos y emotivos que han sido establecidos antes de que nosotros hubiéramos venido al mundo. El mundo de la vida es el mundo en el que realmente vivimos y va a condicionar todas nuestras interpretaciones sin darnos cuenta. Sólo el estudio epistemológico relativo del mundo de nuestra vida puede permitirnos controlar su influencia sobre nuestras interpretaciones. (Berumen:2016:312-318)

El mundo de la vida puede ser la base de la acción comunicativa, o puede ser colonizado por los sistemas político-administrativos o económicos si predominan en él los actos de habla racionales o los actos de habla patológicos, respetivamente. El estudio de esta colonización del mundo de la vida por parte de los sistemas, o la descolonización del mismo por parte de la acción comunicativa, es también un objeto de estudio de la epistemología comunicativa.

Otro objeto de estudio epistemológico comunicativo pueden ser los actos de habla performativos, es decir, aquéllos que realizan lo que dicen con el sólo hecho de decirlo. Lo que Searle llama actos de habla institucionales que no sólo regulan las conductas sino las constituyen, como por ejemplo las sentencias de los jueces, el dinero, el lenguaje de los medios de comunicación. (Berumen:2010:198 y ss.) De acuerdo con Habermas, podemos distinguir los actos de habla performativos ilocucionarios y los actos de habla performativos perlocucionarios. Los primeros permiten el cuestionamiento y los segundos lo excluyen. En política tenemos como ejemplo las encuestas electorales que no sólo informan de las preferencias sino las performan, de igual modo la culpabilidad o la inocencia, muchas veces, no la performan los jueces sino los medios de comunicación. (Berumen:2010:202 y ss.)

12. El a priori cultural del derecho

Utilizando algunas de las concepciones epistemológicas que hemos comentado brevemente, Paul Kahn, ha hecho un análisis cultural del derecho, es decir ha analizado

los presupuestos culturales del sistema jurídico, el que pasamos a exponer brevemente como un ejemplo de la aplicación de la epistemología al derecho.

El estudio cultural del derecho es posible cuando se establece una distancia que nos libere de la compulsión hacia la reforma del Estado de derecho. El estudio tradicional del derecho se propone mejorar al mismo, por tanto, aspira a formar parte de su objeto de estudio, lo cual le hace perder objetividad, puesto que se encuentra comprometido con su objeto.

El estudio cultural del derecho suspende la creencia en la validez del Estado de derecho, con el propósito de preguntarse por las condiciones o los presupuestos o las formas de comprensión que hacen posible las preguntas teóricas y los comportamientos políticos bajo el Estado de derecho. (Kahn:2001:12 y ss.) Por tanto, no parte de la práctica del derecho, no busca una reforma, sino un mejor conocimiento de nosotros mismos, por medio del conocimiento de nuestras prácticas jurídicas culturales.

La adhesión al estado de derecho radica en la creencia de su legitimidad originaria, en la constitución y en la revolución que le da origen. Por ello, el rito cívico de la remembranza del origen revolucionario de la constitución es lo que impide que los sujetos del estado de derecho nieguen su adhesión a éste.

Las metáforas jurídicas hacen aparecer los actos políticos del poder como acontecimientos jurídicos sujetos a reglas. El acontecimiento jurídico es la transformación de la política en derecho por medio de la metáfora y de otras figuras retóricas como la sinécdoque, la metonimia, la ironía, entre otras. Por ejemplo, cuando se dice estado en lugar de gobierno, o alimentos en lugar de satisfactores básicos o los intereses como frutos civiles. (Kahn:2001:91 y ss.)

El Estado de derecho suprime la subjetividad particular como individuo, ya sea como ciudadano, como juez o como prisionero. El sujeto de derecho no nace sino que se hace por medio de la pedagogía cívica, jurídica y punitiva.

El estado de derecho crea o presupone una gran cantidad de mitos, por ejemplo, el mito del pueblo. El pueblo es considerado como un "sujeto transhistórico" que se perpetúa en el tiempo y siempre está presente en todas las reformas jurídicas que se hacen por él, en su beneficio. El pueblo no crea al derecho, sino que el derecho y la cultura son los que crean el pueblo. (Kahn:2001:65-66) Otro mito muy importante es el de la víctima propiciatoria que le da estabilidad a los gobiernos de legitimidad restringida. (Berumen:2013:17 y ss.) Pero, sobre todo, los mitos fundadores del derecho como el contrato social de Rousseau, la ficción fundamental de Kelsen, el derecho natural o la necesidad histórica del progreso.

Por otro lado, Kahn señala que la ciencia jurídica tradicional tiene una gran obsesión por la coherencia jurídica, olvida que el estado de derecho está constituido por una

multiplicidad de estructuras entrecruzadas de significado que impiden que el derecho sea racional, pero que la finalidad de la ciencia jurídica es presentarlo como racional. (Kahn:2001:31 y ss.)

Todo lo anterior no significa que el estado de derecho deba ser sustituido por los mitos sino por algo que pueda superarlos y, a la vez, conservarlos, es decir, redeterminarlos. Como lo podría ser un estado ético comunicativo. (Berumen:2010)

Conclusión

Podemos concluir diciendo que las perspectivas epistemológicas que hemos brevemente comentado y otras muchas (como la perspectiva de género, o la epistemología del sur), tienen por objeto develar, aunque no en su totalidad, ni mucho menos, los *pre*-supuestos teóricos, los *pre*-juicios prácticos, las *pre*-interpretaciones hermenéuticas, el saber *pre*-teórico, el *a-priori* de la experiencia científica, moral o estética, el *a-priori* histórico, el *a-priori* cultural, y, en general todo lo que damos por sentado y pasamos por alto pero que ello no nos pasa por alto a nosotros en nuestras prácticas.

El objetivo de la Epistemología será transformar los “*pre*” en “*re*”, es decir, la tarea de la Epistemología es re-determinar las ideologías; re-interpretar las pre-interpretaciones; re-poner los presupuestos; rediseñar los pre-juicios, en fin transformar los juicios *a priori* en juicios *a posteriori* y, en la medida de lo posible, desmitificar los mitos.

En una palabra, hacer la *Aletheia* (el develamiento), parcial y relativa del mundo de la vida en él que realmente vivimos. En especial, nos puede ayudar a reconocer los mitos modernos (el capital, el estado, el derecho, el internet) que “*recorren el mundo globalizado y acosan a la humanidad enajenada, como una enorme paradoja del fantasma de Marx*” y poder conservar alguna esperanza de salir, algún día, de la caverna de Platón.

ESQUEMA EPISTEMOLÓGICO BÁSICO

Autor	Ciencias naturales	Ciencias culturales
	Mundo sensible	Mundo inteligible
Platón	Apariencia	Verdad
Kant	Necesidad	Libertad
Rickert	Erklären	Verhsten
	Explicación	Comprensión
Dilthey	Descripción mecanicista	Reconstrucción de vivencias
Cassirer	Conocimiento de formas estructurales	Interpretación de formas simbólicas
Husserl	Reducción de los hechos	Reducción de los valores (esencias)
Heidegger	El ente del ser	El ser del ente
Gadamer	Encadenamiento lógico	Círculo hermenéutico
<hr/>		
	Acciones sociales orientadas al éxito:	
Habermas	<ul style="list-style-type: none"> - Acción instrumental - Acción estratégica - Acción dramática 	<p>Acción social</p> <p>Orientada al entendimiento mutuo:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Acción comunicativa

Bibliografía

- Alexander, Jeffrey C. “La centralidad de los clásicos”, en *La teoría social hoy*, com. Antony Giddens y Jonathan Turner. trad. Jesús Alborés, Madrid, Alianza, 2004.
- Aristóteles, *Metafísica*, libro noveno, cap. 8, trad. Patricio Azcárate, México, Porrúa, 1980.
- Arte Barroco, en *Historia del Arte*, 19, Barcelona, Salvat, 2000.
- Attali, Jacques, *Karl Marx o el espíritu del mundo*, trad. Víctor Goldstein, México, FCE, 2007.
- “Automatización, robotización, inteligencia artificial y su impacto en el empleo”, en *La peste*, 24 de enero de 2018.
- Ayer, Alfred Jules, “Introducción” a *El Empirismo lógico*, trad. L. Aldama, et. al. México, FCE, 1986.
- Berumen Campos, Arturo, *Curso permanente de ética*. Enciclopedia Jurídica de la Facultad de Derecho de la UNAM, México, UNAM, 2017.
- Berumen Campos, Arturo, *Fetichismo y derecho. Ejercicios de redeterminación jurídica*, México, UAM-A 2013, pp. 317 y ss.
- Berumen Campos, Arturo, *El búho de Minerva*. Apuntes de Filosofía del Derecho, México, UAM-A, 2016.
- Berumen Campos, Arturo, *El derecho como sistema de actos de habla. Elementos para una teoría comunicativa del derecho*, México, Porrúa, 2010.
- Berumen Campos, Arturo, *Teoría pura del derecho y materialismo histórico*, México, Coyoacán, 2008.
- Bonnacase, Julien., *La escuela de la exégesis en derecho civil*, trad. José María Cajica, México, Cajica, 1944.
- Brecht, Bertolt, *Vida de Galileo*, trad. Miguel Sáenz, Madrid, Alianza, 2007.
- Bourgeois, Bernard, *El pensamiento político de Hegel*, trad. Aníbal C. Leal, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- Carnap, Rudolf, “Psicología en lenguaje fisicalista”, en *Positivismo lógico*, México, FCE, 1965.

- Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, I, II, III, trad. Armando Morones, México, FCE, 2003.
- Cassirer, Enst, *Kant, vida y doctrina*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1985.
- Colerus Egmont, *Breve historia de las matemáticas*, 2, trad. Antonio Gallifa, Madrid, Doncel, 1973.
- D'Agostini, Franca, *Analíticos y continentales*, trad. Mario Pérez Gutiérrez, México, Cátedra, 2000.
- De Beauvoir, Simone, *Los mandarines*, México, Hermes, 1986, p. 152.
- Deleuze Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, trad, Marco Aurelio Malgarini, México, Cátedra, 2007.
- Dworkin, Ronald, *El imperio de la justicia*, trad. Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 2005.
- Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, trad. José L. Iglesias, Madrid, Trotta, 2002.
- Foucault, *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano, México, Tusquets, 2010.
- Foucault Michel, *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1988.
- Freeland Horace, *El ADN. Clave de la vida*, trad. México, Conacyt, 1981.
- Gadamer, *Verdad y método*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 2000.
- Galeano Eduardo, *Patatas arriba*, México, Siglo XXI, 2007.
- Goya y Samaranch, *Introducción a Arte poética y Arte Retórica de Aristóteles*, México, Porrúa, 1999.
- Grenet, P. B. *Ontología*, trad. Monserrat Kirchner, Barcelona, Herder, 1973.
- Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como "ideología"*, trad. Manuel Jiménez Redondo, México, REI, 1996.
- Habermas, Jürgen, "Discusión con Niklas Luhmann", en *La lógica de las ciencias sociales*, trad. Manuel Jiménez Redondo, México, REI, 1993.

- Habermas, Jürgen, ¿Filosofía y ciencia como literatura?, en *Pensamiento postmetafísico*, trad. Manuel Jiménez Redondo, México, Taurus, 1990.
- Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, trad. Manuel Jiménez Redondo, México, Tecnos, 1982.
- Habermas, Jürgen, “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, México, REI, 1993.
- Habermas, Jürgen, “Sobre el concepto de acción comunicativa”, en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, México, REI, 1993.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, FCE, 1986.
- Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la lógica*, II, trad. Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1982.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ovejero y Maury, México, Porrúa, 1980.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Estética*, 2, trad. Alfredo Llanos, Buenos Aires, Siglo XX, 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao roces, México, FCE, 1985.
- Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía*, tomo III “Filosofía del siglo XX”, de Raúl Gabás, trad. Barcelona, Herder, 2011.
- Husserl, Edmund, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, trad. José Gaos, México, FCE, 1986.
- Kahn, Paul, *El análisis cultural del derecho*, trad. Daniel Bonilla, Barcelona, Gedisa, p. 2001.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. Manuel García Morente, México, Porrúa, 1983.

- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, México, Porrúa, 1982.
- Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, México, Porrúa, 1981.
- Kant, Immanuel, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, México, UNAM, 1978.
- Kelsen, *Teoría general del estado*, trad. Luis Legaz y Lacambra, México, Nacional, 1983.
- Körner S. *Kant*, trad. Ignacio Zapata Tellechea, Madrid, Alianza, 1995.
- Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, Carlos Solís Santos, México, FCE, 2006, pp. 212, y ss.
- Lakatos, Imre, “La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales”, en *Revoluciones científicas*, com. Ian Hacking, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1985.
- Marx, Karl, *El capital*, III, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1979.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, México, Tomo, 2014.
- Nietzsche, Friedrich, *El ocaso de los ídolos o Cómo se filosofa a martillazos*, Proyecto Espartaco, <http://www.espartaco.cjb.net>
- Ortiz Andrade, Jacqueline, “La autopoiesis del sistema jurídico como la imposibilidad del diálogo hermenéutico”, en *Revista del posgrado en Derecho de la UNAM*, vol. 3, núm. 4, 2007.
- Platón, “Cratilo”, en *Diálogos*, México, Porrúa, 1979.
- Platón, “Teetetes”, en *Diálogos*, México, Porrúa, 1979.
- Quesada Julio, *Heidegger de camino al holocausto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- Rossi Annunziata, “Musil. El hombre sin atributos y el filisteo burgués”, en *La jornada semanal* núm. 884, domingo 12 de febrero de 2012.
- Sartre, Jean Paul, *La náusea*, trad. Aurora Bernández, Buenos Aires, Losada, 2006.

- Searle, John, *Mentes, cerebros y ciencia*, trad. Luis Valdéz, México, Cátedra, 2001.
- Shakespeare, William, *Medida por medida*, trad. Rodolfo R. Varela, Barcelona, Obras Maestras, Vol II, 1970.
- Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, trad. José Díaz García, México, Aguilar, 1952.
- Verneaux, Roger, *Epistemología general o Crítica del conocimiento*, trad. L. Medrano, Barcelona, Herder, 1979.
- Wilson Edmund, *Hacia la estación de Finlandia. Ensayo sobre la forma de escribir y hacer historia*, trad. R. Tomero, et. al. Madrid, Alianza, 1972.

SALIR DE LA CAVERNA

Erika García Landeros

Por lo pronto, es preciso distinguir entre lo que es y existe siempre sin devenir jamás, y lo que deviene ó pasa siempre, sin subsistir lo mismo. Es preciso decir que lo que es y subsiste lo mismo, es comprendido por el puro pensamiento, y puede ser conocido con certeza; que lo que deviene siempre, objeto mutable de los sentidos y de la opinión, no puede ser conocido sino de una manera conjetural.

Platón. Timeo o de la naturaleza

El gran talento literario poseído por Platón se hace evidente en todas sus obras, la notoria naturalidad de su estilo y el inteligente uso de recursos literarios, tales como el símil o ejemplo, la ironía y la alegoría, hacen de su lectura una experiencia no sólo enriquecedora y develadora, sino también profundamente disfrutable.

Una de sus alegorías más famosas es la de la Caverna. Una alegoría es una figura retórica de analogía que consiste en un conjunto de metáforas que tienen la finalidad de dar a entender una cosa expresando otra diferente. La Real Academia Española señala que una metáfora es la traslación del sentido recto de una voz a otro figurado, en virtud de una comparación tácita. (Real Academia Española:2017) Dante señaló, respecto a la alegoría, que se trata de una *“verdad oculta bajo una bella mentira”*. (Abbagnano:1985:30-31)

A continuación, se expone esa bella mentira platónica a efecto de señalar su utilidad epistémica, pues, como parte del método dialéctico, nos ilumina acerca de la naturaleza de la percepción y la realidad. (Dennett:2015:17)

Dice Sócrates a Glaucón, sobre la educación que deben tener los gobernantes de la ciudad:

- (...) representátele, comparándola con la siguiente situación, el estado de nuestra naturaleza con relación a la cultura y la incultura. Imagina, pues, una especie de vivienda subterránea en forma de caverna, provista de una entrada, abierta ampliamente a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna; y a unos hombres que están en ella desde niños, encadenados por las piernas y el cuello, de modo que

tienen que permanecer en el mismo lugar y mirar únicamente hacia adelante, incapaces como están de mover en torno la cabeza, a causa de las cadenas que la sujetan. Detrás de ellos, la luz de un fuego que arde a cierta distancia y a cierta altura, y entre el fuego y los cautivos un camino escarpado, a lo largo del cual imagínate que ha sido construido un tabique parecido a las mamparas que se alzan entre los prestidigitadores y el público, y por encima de los cuales exhiben aquéllos sus maravillas.

- Ya veo, dijo.
- Pues ve ahora, a lo largo del tabique, unos hombres que transportan, por encima de esta pared, toda clase de utensilios y figuras de hombres o animales, trabajadas en piedra, en madera, y en toda clase de formas; y es de suponer que, entre los cargadores que desfilan, unos vayan hablando y otros estarán callados.
- ¡Qué extraño cuadro describes, dijo, y qué extraños cautivos!
- Pues se parecen a nosotros, repuse. Y en primer lugar, ¿puedes creer que quienes están en semejante situación han tenido de sí mismos, o los unos de los otros, otra visión distinta de las sombras proyectadas por el fuego sobre la pared de la caverna que tienen ellos enfrente?
- ¿Cómo, dijo, cuando por toda su vida han sido obligados a tener inmóvil la cabeza?
- ¿Y de los objetos transportados? ¿No habrá sido lo mismo?
- Sin duda.
- Y si pudieran hablar entre ellos, ¿no crees que, al nombrar lo que ven, pensarían estar nombrando las cosas reales?
- Necesariamente.
- ¿Y que si la prisión tuviera un eco que viniera de la pared de enfrente? ¿No crees que cuando quiera que hable alguno de los que pasan, no pensarán ellos que estará hablando la sombra que desfila?
- Si, por Zeus, dijo; yo por lo menos no pensaría otra cosa.
- Es incuestionable, por tanto, dije, que, en el criterio de estas gentes, la realidad no puede ser ninguna otra cosa sino las sombras de los objetos fabricados. (Platón:2000:241-242)

La alegoría es una expresión del pensamiento analógico el cual, según Perelman y Olbrechts-Tyteca, puede considerarse como una similitud de estructuras que se puede expresar con la fórmula: A es a B lo que C es a D, entre los que existe una semejanza de relación. (1989:570)

Aplicada esta fórmula a la alegoría platónica podríamos representarla como sigue: La naturaleza del hombre es a la cultura (A es a B) lo que las sombras de la caverna son al sol (lo que C es a D).

Estos pensadores proponen llamar “tema” al conjunto de los términos A y B, que son los que contienen la conclusión, y “foro” al conjunto de los términos C y D cuya función es sostener el razonamiento. Para que exista la analogía ambos deben pertenecer a campos diferentes. (Perelman & Olbrechts-Tyteca:1989:571)

Como puede apreciarse, Platón estableció el “tema” en los primeros dos renglones de la narración, construyendo el “foro” en los subsecuentes. Hay una relación entre el foro y el tema que conduce a la valoración o devaluación de los términos de este último. (Perelman & Olbrechts-Tyteca:1989: 579)

Así, la alegoría platónica permite una mejor comprensión de la oposición, o la distancia, entre la naturaleza del hombre y la cultura, al introducir en el “foro” un término al que se le atribuye una cualidad negativa, como lo es la “sombra”, que ofrece un sentido de falsedad o de irrealidad, así como un término al que le adjudicamos una propiedad positiva como lo es el “sol”, al que relacionamos con lo verdadero. Además, el contraste entre ellos nos da la idea de que existen dos campos, el de la ignorancia y el del conocimiento, el mundo sensible y el mundo inteligible.

Lo anterior debido a que en Platón hay una relación de identidad entre el objeto de conocimiento y la operación cognoscitiva. Así, para conocer el mundo sensible utilizamos la percepción, de esta operación resulta la opinión (*doxa*) que puede traducirse en una conjetura (*eikasía*) cuando el objeto de conocimiento son las sombras y los reflejos; o en una creencia (*pístis*) cuando lo que queremos conocer son directamente las cosas sensibles.

En cambio, para conocer el mundo inteligible utilizamos la razón, de esta labor resulta la ciencia (*episteme*) que a su vez puede traducirse en pensamiento discursivo (*diánoia*) cuando el objeto de conocimiento son los objetos matemáticos; o en intelección (*nous*) cuando lo que conocemos son las ideas, siendo este el grado de conocimiento más alto.

Platón describe el mundo inteligible, y la manera de conocerlo, de la siguiente manera:

Considera ahora, proseguí, lo que les pasaría si fuesen liberados de sus cadenas y curados de su error, cuando, en consonancia con su naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado, y forzado de repente a ponerse en pie, a volver el cuello, a andar y levantar sus ojos a la luz, y cuando al hacer todo esto, sintiera dolor y no pudiera, por estar encandilado, contemplar aquellas cosas cuyas sombras veía antes ¿cuál sería, según tú, su lenguaje si le dijera alguien que antes no veía sino bobadas y que es ahora cuando,

hallándose más cerca del ser y con la cara vuelta a realidades más auténticas, ve con mayor rectitud, y si, en fin, se le fueran mostrando los objetos que pasan, obligándole a responder a las preguntas que se le hagan sobre lo que cada uno de ellos es? ¿No crees que estaría en aprietos, al punto de parecerle lo que antes vio más verdadero que lo que ahora se le muestra?

- Y con mucho, dijo.

- Y si se le forzara a mirar la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que se apartaría de allí para volverse a aquellos objetos que es capaz de contemplar, y que los tendría por más perceptibles en verdad que los que se le muestra?

- Y con mucho dijo.

- Y si, proseguí yo, lo sacaran de allí por la fuerza, y lo llevaran por la áspera y escarpada subida, sin dejarlo hasta no haberlo arrastrado afuera a la luz del sol, ¿no crees que sufriría y se irritaría de verse así arrastrado, y que, cuando llegara a la luz, tendría los ojos tan llenos de su resplandor como para no poder ver ni una sola de las cosas que actualmente llamamos verdaderas?

- No podría, dijo, de pronto por lo menos.

- Tendría en efecto, a lo que creo, necesidad de acostumbrarse, si es que ha de llegar a ver las cosas de arriba. Y lo que primero vería con mayor facilidad serían las sombras; en seguida, en la superficie de las aguas, las imágenes de hombres y demás objetos, y después estos mismos. Partiendo de estas experiencias, podría contemplar de noche los cuerpos celestes y el cielo mismo, y fijar su mirada en la luz de las estrellas y la luna, con mayor facilidad que ver de día el sol y la luz solar.

- ¡Cómo no!

- Finalmente, a lo que pienso, sería el sol, ya no sus imágenes en las aguas o en algún otro medio ajeno a él, sino el propio sol en su propia región y tal cual en sí mismo, lo que sería capaz de mirar y contemplar.

- Necesariamente dijo.

- Después de lo cual, podría ya colegir, con respecto al sol, que es él quien dispensa las estaciones y los años, y lo administra todo en la región visible, y es, en cierto modo, el autor de todo aquello que él y sus compañeros veían en la caverna. (Platón:2000:242-243)

Como vemos, en la alegoría el mundo sensible es representado por la caverna, y la forma de conocimiento de éste, es decir la percepción, es descrita como una práctica muy limitada e incluso engañosa. Por otro parte, el mundo inteligible es representado por el exterior de la caverna y el proceso para llegar a conocerlo es relatado como una

tarea ardua y dolorosa, que inicia incluso de manera forzada, pero a través del cual se llega al máximo nivel de conocimiento.⁷⁷⁵

De lo anterior podemos concluir que la conjetura (*eikasia*) es el conocimiento sensible que se basa en la percepción de las sombras; la creencia (*pístis*) es el conocimiento sensible basado en la percepción de las cosas reales, las que dentro de la alegoría corresponderían a aquellas figuras de barro o de madera que transportaban los hombres por encima de la pared; el pensamiento discursivo (*diánoia*) es el conocimiento de los objetos matemáticos que son representados como las sombras e imágenes de los hombres y objetos del exterior. Si bien este conocimiento ya se da en el mundo inteligible, es considerado un conocimiento inferior porque está apoyado en signos sensibles y no estudia propiamente el saber matemático. Y finalmente, la intelección (*nous*), que es el conocimiento de las ideas y las relaciones esenciales entre ellas, las que son representadas por el cielo y los cuerpos celestes como la luna y las estrellas, siendo la idea más importante el “bien”, que es simbolizado por el sol. Este conocimiento es el más perfecto y se identifica con la filosofía. (Platón:2000:240)

Quizá podemos intentar trasladar este esquema a la epistemología jurídica, pero ahora en forma inversa, por ejemplo, en el nivel del “*Nous*” se encontraría el conocimiento al que llegamos a través de la filosofía del derecho, que estudia las ideas de bien, de dignidad, de justicia, de libertad, etc. En el grado de “*diánoia*” encontraríamos el conocimiento obtenido mediante las teorías jurídicas las cuales, si bien utilizan la razón, se basan en signos sensibles, como las leyes, las sentencias, etc. A nivel de “*pístis*” estaría el conocimiento del derecho positivo, compuesto por la constitución, los tratados, las leyes, los reglamentos, las sentencias, los acuerdos, etc. y por último en el nivel de “*eikasia*” se encontraría el conocimiento de cómo viven el derecho, y las consecuencias de su aplicación, las personas, incluidos los mismos juristas. Sería muy sugerente comparar este aspecto de la teoría de Platón con el análisis cultural del Derecho de Paul Kahn, la que más adelante abordaremos.

Ahora bien, en un sentido ontológico podríamos darnos cuenta de que las ideas difícilmente llegan a alumbrar la vida diaria de las personas. Llama la atención que, al describir la caverna, Platón señala que la misma está “*provista de una entrada, abierta ampliamente a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna*” (Alcoberro:2015:133) pues la luz del sol y en este caso la de las ideas debería

⁷⁷⁵ La película *They Live*, de 1988, dirigida por John Carpenters, cuenta la historia de un hombre sin techo que fortuitamente encuentra unas gafas que le permiten ver la realidad. Slavoj Žižek llama la atención sobre la larga y violenta pelea que este hombre sostiene con su amigo al tratar de colocarle estos lentes, al resistirse a conocer la realidad. Nos parece muy similar al relato de Platón sobre la manera en que aquel hombre es sacado de la caverna.

extenderse a lo ancho de todo nuestro quehacer jurídico y ser un criterio de valoración del mismo, sin embargo, es difícil que llegue hasta el último nivel.

Y aún más difícil es la suerte de quien se atreve a evidenciarlo. La alegoría de la caverna no sólo muestra la teoría epistemológica y la teoría ontológica de Platón, sino también su teoría moral.

Dice Platón a Glaucón:

- ¡Pero qué! Cuando se acordara de su primera morada, de la sabiduría que allí se tiene y de sus antiguos compañeros de cautividad, ¿no crees que se felicitaría, él por su parte del cambio, y que tendría lástima de ellos?
- Ciertamente.
- Pero en cuanto a los honores y alabanzas que en aquel tiempo pudieran darse los unos a los otros, y a las recompensas a aquel que tuviera la vista más penetrante para discernir las sombras que pasaban, que recordara mejor cuáles de entre ellas eran las que debían pasar primero, cuáles después o junto con aquéllas, y que por esto fuese el más hábil para pronosticar lo que iba a suceder, ¿crees tú que nuestro hombre tendría nostalgia de todo ello, o que envidiaría a los que, allá entre ellos, recibían honores y poder? ¿O no más bien experimentaría lo que dice Homero, es decir, que preferiría resueltamente “trabajar la tierra como asalariado al servicio de un pobre labrador”, y sufrir lo que fuera antes de volver a pensar como allá abajo y a vivir de aquella manera?
- Por mi al menos, respondió, estimo que preferiría sufrirlo todo antes que aceptar vivir de aquel modo.
- Pues ahora, continué, reflexiona en lo siguiente. Si este hombre volviera a bajar allá, para ocupar de nuevo su mismo asiento, ¿no se le llenarían los ojos de tinieblas, al venir, así de repente de la región del sol?
- Seguramente, dijo.
- Y si le fuera preciso recomenzar a conocer aquellas sombras y entrar de nuevo en competencia con quienes han permanecido constantemente encadenados, mientras el primero tiene aún embotada la vista y con el muy corto tiempo que tendría para reacomodar sus ojos, ¿no daría que reír y no se diría de él que, por haber subido a las alturas, ha vuelto con los ojos estragados, y que ni siquiera vale la pena el intentar la ascensión? Y a quien pretendiera desatarles y conducirlos a lo alto, ¿no lo matarían si pudieran echarle mano y darle muerte? (Platón:2000:242)

Se hace evidente que la alegoría contiene además una reflexión ética acerca de la educación como liberadora de las cadenas de la opinión y del error. (Alcoberro:2015:136) Por tanto, aplicado a nuestra vida podríamos decir que no sólo los gobernantes deben conocer las ideas, en especial la idea de bien, sino también los educadores.

Si el bien confiere verdad y ser a todas las cosas que pueden ser objeto de ciencia, es claro que en Platón la pedagogía adquiere un lugar relevante en la educación moral de los hombres, la cual se traduce en un acto de amor, educar a alguien exige amarle en el sentido más filosófico del Eros. (Alcoberro:2015:140)

Tal vez, los educadores puedan ser esos hombres que una vez conocido el mundo de las ideas regresan a la caverna para ayudar a salir a los demás, aún ante su resistencia.

Sin embargo, como es de todos sabido, en nuestro país tenemos un grave problema en el ámbito educativo, en el que se violan diariamente el derecho a la educación de niños, niñas, adolescentes e incluso adultos, además de otros derechos que van desde la integridad psicológica hasta la integridad física de los mismos.

Para finalizar esta parte, debemos señalar que nuestro objetivo no sólo ha sido tratar de resaltar que, ante la imposibilidad de aplicar la lógica formal a las ciencias sociales, y por lo tanto el pensamiento apodíctico demostrativo, la razón toma la forma del pensamiento dialéctico- retórico para alumbrar el campo de las opiniones verosímiles, plausibles, mediante el análisis de la argumentación, por lo que cumple también una función epistemológica, pues de dicho análisis puede surgir la verdad.

De manera muy importante, nuestro propósito ha sido también subrayar que la estética es parte esencial de la *Aletheia* producida y que en especial la alegoría es un instrumento de creación y de análisis que tiene una poderosa capacidad de impulsar dicho develamiento.

Paradójicamente, Platón señala, de una manera excepcionalmente bella, que al mundo de las ideas solo podemos acceder mediante la razón pura, sin embargo, su estética imanta nuestro cuerpo, habitante del mundo sensible, generando una fuerza que potencializa el entendimiento.

Ojalá en el quehacer jurídico podamos disfrutar cada vez más de la retórica no sólo como argumentación sino también como ornamentación pues, como señala Shopenhauer, citado por Jesús González Bedoya en el Prólogo de *Tratado de la argumentación. Nueva retórica*. (Perelman- Olbrechts Tyteca:1989), escribir negligentemente significa no apreciar las propias ideas expresadas, del mismo modo que una joya no se guarda en una caja de cartón.

A continuación, se presenta una narración que tiene como motivo la alegoría de la caverna, así como el estado de la educación en nuestro país. Esta narración fue escrita bajo la influencia de la lectura de diversos casos de maltrato físico y psicológico a niñas, niños y adolescentes en centros escolares, así como de la información obtenida sobre la deserción escolar. Creemos que su lectura puede servir para mostrar la utilidad de la alegoría en el análisis de diversos problemas sociales.

La educación tradicional como caverna

Y bien, durante estos días he leído y releído la alegoría de la caverna. Me causaba angustia esa situación tan extraña. ¿Por qué se encontraba esa gente ahí? ¿Por qué los habían encadenado? ¿Cómo podría alguien sobrevivir así? Pero enseguida la angustia desaparecía cuando recordaba que se trataba solo de un elemento narrativo utilizado por Platón para explicar su teoría del conocimiento.

Al momento de escribir estas líneas me doy cuenta de que no se trata “solo” de un elemento narrativo, sino que tiene un gran poder de develamiento y por esa razón puede causar un gran asombro y, en ocasiones, una sensación de angustia, vergüenza y arrepentimiento.

Creo que cada persona durante su vida habita diferentes cavernas. Muchas veces no somos conscientes de ello, pero a veces sentimos, sin verlas, el peso de las grandes cadenas, así como la imposibilidad de movernos. Tenemos la sensación de que hay algo que no alcanzamos a ver y de que respiramos un aire viciado. Entonces empezamos a sospechar que “algo” está mal.

En cada caverna, los actores que representan a los personajes de la alegoría son distintos. Cambian nuestros compañeros de caverna, cambian las personas que montan el desfile de figuras cuyas sombras se reflejan sobre la única pared que vemos. Cambia ese “alguien” que te libera, que por la fuerza te hace levantarte y volver la cara hacia la luz que entra a la caverna.

Cuando releía la alegoría me preguntaba cuál sería el motivo del actuar tan vehemente de ese personaje liberador, pues Platón, en boca de Sócrates narra que: *“Y si, (...), lo sacaran de allí por la fuerza, y lo llevaran por la áspera y escarpada subida, sin dejarlo hasta no haberlo arrastrado afuera a la luz del sol, ¿no crees que sufriría y se irritaría de verse así arrastrado (...)?”*

“Y si lo sacaran” ¿Quién lo saca? Me causaba curiosidad saber quién podría ser ese personaje que tiene tanto interés en sacarte de tu morada subterránea. Sin duda debe ser una tarea sumamente difícil la de subirte a rastras por una escabrosa pendiente, sobre todo si te estás resistiendo con todas tus fuerzas a salir de ahí.

Pues bien, en estos días he tenido que aceptar que he estado habitando una caverna, y no sólo eso, conocí también el rostro de mi liberador.

Resulta que yo nací en esa cavidad, así como mis padres y los padres de ellos y los padres de los padres de ellos, así hasta llegar, no al origen de los tiempos, sino a finales del siglo XVIII. Me ha sorprendido encontrar una fecha ya que tenía la idea de que ese lugar había estado ahí por siempre.

Ahora que lo veo en retrospectiva creo que mis padres empezaban a sentirse incómodos viviendo ahí. Sin embargo, tanto antes como ahora, es complicado ir en contra de lo que piensan la mayor parte de tus compañeros de tinieblas. Además, no alcanzaban a vislumbrar que era lo que estaba mal, así que haciendo caso a la sentencia “ante la duda abstente” se abstuvieron de salir de ahí, y mis hermanos y yo nacimos y crecimos en ese lugar.

No se piense que les guardo algún rencor a mis padres. Después de haber sido violentamente arrastrada al exterior de la caverna y encontrándome como estoy, tirada en el suelo del exterior, enceguecida frente al sol sin saber qué hacer, comprendo que hayan querido evitarse semejante experiencia.

Me sorprende que esa niña haya tenido el coraje para sacarme de ahí. Juro que me defendí cuanto pude. ¿Cómo alguien tan menudo tiene tanta fuerza?

¿Por qué se siente ahogada dentro de la caverna? Cuando era más pequeña no parecía molestarle estar ahí.

Si no fuera por ese soplo de aire que un día empezamos a sentir a nuestras espaldas no me encontraría aquí. A veces ese aire tenía un poco más de fuerza y rebotaba desde el fondo de la caverna hacía nuestra cara, de tal manera que pensábamos que el aire provenía de lo que hoy sé son las sombras de los objetos que desfilaban detrás nuestro. Pero no era así, era un aire que provenía del exterior, lo sé porque pude sentirlo cuando estaba siendo sacada de mi morada.

Recuerdo que a todos nos gustaba sentir ese poco de frescura que nos proporcionaba, especialmente a los niños y especialmente a mi hija. ¿Cuándo se volvió tan necesario para ella? ¿Y en qué momento se volvió tan repulsivo el aire de la caverna?

Fue una lucha frenética, mientras forcejeaba para quitarme los grilletes me gritaba que no quería estar más ahí, que la sacara de ese lugar. Yo no podía salir de mi asombro, ¿tenía puestos unos grilletes? ¿Por qué todos ahí los tienen? ¿cómo es que ella pudo liberarse de ellos, o es que nunca los tuvo? Y sobre todo ¿hay otro lugar a donde ir?

Sin estar segura de lo que pasaba, trataba de tranquilizarla y de convencerla de que no había a dónde ir y de que estábamos bien ahí, pero no logre calmarla, seguía empujándome hacia la luz por lo que tuve que tirarme al piso, cosa que no la detuvo

pues comenzó a arrastrarme por la caverna. A gritos le pedí ayuda a mis padres y a mis hermanos, pero, al estar encadenados también, no pudieron detenerla.

Le decía que estaba loca, que no podíamos estar mejor en otro lugar y como no me soltaba empecé a morderle la mano. No quería lastimarla, sólo quería que no me sacara de ese lugar y sobre todo que ella no saliera de ahí. Entonces me golpeó fuertemente la cabeza y me arrastró con más fuerza y cada vez que yo intentaba soltarme me volvía a golpear. Al recuperar la conciencia, después de cada golpe, me daba cuenta de que nos acercábamos más y más hacia la salida de la caverna.

Me pregunto ¿por qué me escogió a mí? y ¿por qué si podía escapar no lo hizo antes y no lo hizo sola?

Ha pasado algún tiempo desde que salimos de la caverna, con dificultad puedo abrir los ojos, me duelen. Supongo que se debe a que toda mi vida viví en la oscuridad, alumbrada únicamente por ese fuego que solo reflejaba las figuras que portaban esas personas del desfile.

¿Quién puso ese fuego ahí? ¿Quién ordenó a esas personas que portaran las figurillas? ¿Quién montó tal engaño?

Me duelen los ojos, no puedo ver nada directamente, pero puedo distinguir la sombra de su cuerpo fuera de la caverna. Me doy cuenta de que ella ha estado antes en este lugar porque no parece molestarle la luz. Está sólo ahí sentada. Llegué a pensar que tenía un plan, pero ahora sé que esta pérdida igual que yo. ¡Ay Platón! ¡Siempre creí que el liberador sabía que hacer!

Tengo miedo y a la vez estoy confundida porque es evidente que ella no lo tiene. Me duele la cabeza. ¡Esa niña pega fuerte! Pero a pesar de todo creo que disfruto este aire en mi cara, tengo que reconocer que en verdad es una sensación maravillosa. ¿No habrá una forma de hacer que este aire inunde la caverna?

Creo que me he dormido un rato, ¡me siento tan refrescada por ese aire! Ya no me duelen tanto los golpes. Me puedo levantar, trato de dirigirme hacia su sombra, obviamente estará cerca de ahí. Creo que se ha dormido también, mis pies se enredan con algo, parece un cordón. Trato de seguirlo con las manos. ¡Está amarrado a su pie! ¿Qué pasa?

Ahora sigo el cordón en sentido contrario, ¿a dónde lleva? No puedo ver casi nada, voy a tientas. Siento que he recorrido ya una gran distancia. Estoy cansada, pero tengo que saber a qué está unida mi hija.

Siento que el clima cambia, empiezo a respirar otro tipo de aire, es un aire enrarecido, pero es diferente al que respiraba en la caverna. Creo que ... ¡estoy en otra caverna! Empiezo a escuchar voces, debo acercarme más. ¡Dios! ¡Esto no puede ser! ¡Son otros niños de la caverna!

¿Cómo puede ser esto posible? ¡son demasiados! ¿Cómo no nos dimos cuenta de que faltaban? ¿Cómo sus padres no se dieron cuenta de que no estaban!?

Me quedo ahí tratando de observarlos, en la oscuridad de la caverna puedo ver mejor. A pesar de que, a ratos, mi mirada húmeda me impide verlos, puedo percibir que están tristes, enojados y confundidos.

Esto es realmente muy grave, quisiera poder ayudar a esos niños, a mi hija. Escucho sus pláticas, ahora comprendo como salieron de la caverna, ningún niño está encadenado. ¿Por qué? ¿Será que quien encadenó a todos los adultos desde que nacimos se olvidó de regresar para encadenar a los niños?

Que ironía, a pesar de que no están encadenados han estado enredándose una y otra vez con esos cordones que traen amarrados a los pies. ¿Por qué no se los quitan? y ¿Por qué están aquí encerrados y no aspirando el sano y fresco aire de afuera?

Hablan de que no soportan Esparta, pero que amarían vivir en Atenas. ¡¿Han estado en Esparta?! ¡Estoy a punto de volverme loca! ¿A qué le llaman Esparta? Donde rayos está ese lugar donde dicen haber sufrido los peores maltratos, las peores vejaciones. Donde no los dejan pensar, ni ser, ni divertirse, ni conocer. Donde los exhiben, les gritan, los humillan. Donde los han golpeado, donde los han violado. Donde les han arrebatado su niñez y su tiempo. Esto es demasiado. No puedo dejar de llorar y ellos tampoco.

No sé cuánto tiempo ha pasado. Ya tengo los ojos secos. Puedo ver que empiezan a divertirse un poco, eso me alivia, aún no han perdido su esencia de niños. Están arrojando toda clase de basura a un escudo de la vieja Prusia ¿dónde encontraron eso? Mientras tanto hablan mal de nosotros, de los adultos de la cueva. ¡Pero que vocabulario! Ríen y yo me río en silencio con ellos. ¿Por qué no estoy enojada? ¿Será porque tienen razón?

Cada vez me siento más avergonzada, ya sé porque a pesar de que esos niños podían haberse ido de la caverna, desde hace mucho tiempo, no lo hicieron. Porque querían estar con nosotros, con sus papás, porque querían sentirse protegidos y queridos y no habían encontrado la manera de desencadenarlos para que pudieran ser libres como ellos.

Por permanecer con nosotros dicen haber soportado todos esos atropellos. ¿Pero que tenemos que ver nosotros con Esparta?

Sin embargo, ya no soportaron más y finalmente se fueron. Empiezo a pensar que mi hija sabía que mis cadenas tenían algún defecto y encontró la manera de abrirlas.

Como me arrepiento de haberla mordido, debe estar doliéndole mucho. Salgo de esa caverna, me doy cuenta de que puede haber varias. Aún no sé qué hacer, lo que quiero

por el momento es ir a acariciar su manita, sé que puedo morder muy fuerte, sobre todo cuando me siento amenazada.

Y de nuevo siento ese aire, quisiera llenar mis pulmones de él, lo respiro desesperadamente, no quiero dejar de hacerlo. ¡Por Dios! ó ¡Por Zeus! No, mejor ¡Por Atenea! ¡Qué bien se siente respirar aire fresco! Como quisiera que mi hija menor también respirara ese aire... ¡Dios mío! ¡Ella sigue en la caverna! ¡Tengo que regresar por ella! ¡pero no veo nada!... ¡No! No voy a llorar porque entonces no podré ver absolutamente nada. Tengo que regresar por ella porque ella no está encadenada y al notar que su hermana no está y que yo no estoy tratara de encontrarnos. ¡Y si se sale de la caverna! ¡Y si se pierde! ¡Nadie podrá detenerla porque todos están encadenados!

Tengo que seguir el cordón y regresar con mi hija, después las dos iremos a la caverna y nos reuniremos con mi pequeña y les diremos a todos lo que esta pasado. Iremos por los demás niños y decidiremos que hacer.

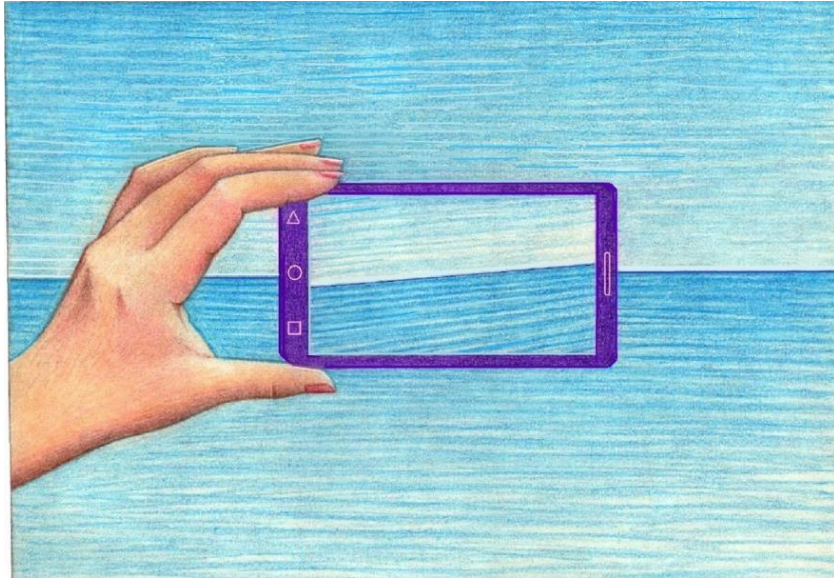
Ya puedo ver su sombra, me sorprende no sentirme cansada, ¡rápido tenemos que irnos!, voy a despertarla. Este cordón ya no me sirve, me he enredado con él todo el camino, no hará más que estorbarnos, debo romperlo... ¿Qué pasa? ¿Por qué no puedo? ¡Dios! ¿¡por qué todo es tan difícil!?. Bueno, tendremos que regresar con él también. Por lo visto los niños tampoco son totalmente libres, ¿o será que ellos si puedan romperlo? No sé, pero no se lo pediré.

Mientras caminamos de regreso a la caverna, acariciando la manita mordida de mi hija, mis preguntas han ido cambiado ¿Cómo pude pasar 20 años de mi vida sin respirar ese aire fresco? ¿Como pude respirar todo ese tiempo el asqueroso aire viciado propio de la educación tradicional?

Muchas personas nunca se dan cuenta de que habitan una caverna, otras lo saben, pero prefieren quedarse ahí. Unas más, en algunas ocasiones, se dan la oportunidad de respirar aire fresco. Pero hay otras que, aun yendo contra la corriente, nunca jamás regresarán ahí y no los culpo, pero desgraciadamente tampoco serán capaces de ver la luz del sol.

Estamos viviendo un cambio. Tal vez Sócrates diría que estamos viviendo dolores de parto y Platón le contestaría a su querido maestro: Sí, estamos viviendo en tiempos de salir de las cavernas.

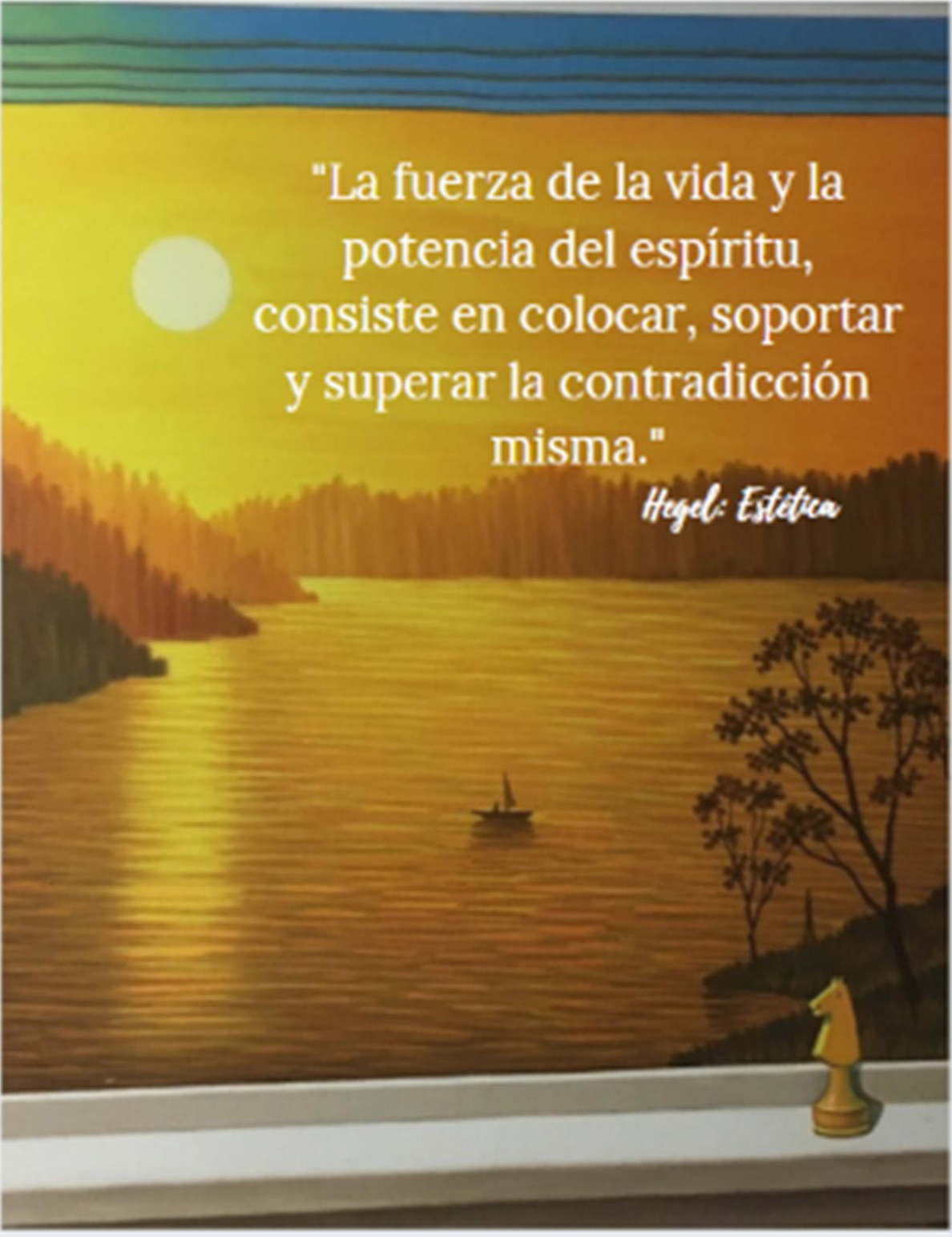
Aunque las cavernas actuales tienen otra manera de manifestarse, pero como toda caverna distorsionan la realidad.



Caverna digital de Platón

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*. 2ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Alcoberro Pericay, Ramón. *Platón*. Serie Aprende a Pensar, España, Ed. RBA, 2015.
- Dennett, Daniel C., *Bombas de intuición y otras herramientas de pensamiento*, trad. Laura Lecuona, México, FCE, 2015.
- Perelman, Charles y Olbrechts-Tyteca Lucie, *Tratado de la Argumentación. Nueva Retórica*, trad. Julia Sevilla Muñoz, Gredos, Madrid, 1989.
- Platón, *La República*, Trad. de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 2000.
- Real Academia Española (2017) *Diccionario de la Lengua Española* (Edición del tricentenario) Consultado en <http://www.rae.es/>

A painting of a sunset over a lake. The sky is a gradient of orange and yellow, with a large white sun on the left. The water reflects the sunset. In the foreground, a white ledge holds a golden chess knight. The background shows a forested shoreline.

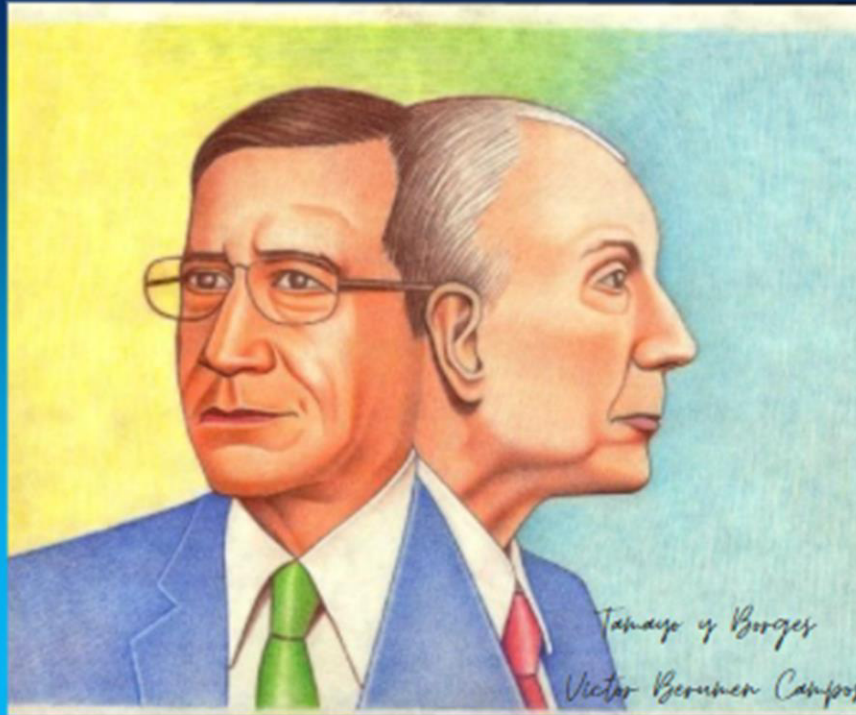
"La fuerza de la vida y la
potencia del espíritu,
consiste en colocar, soportar
y superar la contradicción
misma."

Hegel: Estética

CUADERNOS DE FILOSOFÍA,
DERECHO Y ARTE

NÚMERO 2
FEBRERO 2020

PALONOROS



ROLANDO TAMAYO:
"AUTOR" DE LA
TEORÍA PURA DEL
DERECHO

HABERMAS Y LOS
DERECHOS
COLECTIVOS:
INTERSUBJETIVIDAD
Y EMPATÍA

ARTURO BERUMEN
CAMPOS

TAMAYO Y BORGES

El quijote de Menard es más sutil que el de Cervantes

(Borges)

PRESENTACIÓN

En este segundo número de *Palinoros*, presentamos la ponencia que Arturo Berumen Campos presentó en el homenaje al Doctor Rolando Tamayo y Salmorán en la Facultad de derecho en octubre de 2018 titulada: “*Rolando Tamayo: el “autor” de la Teoría Pura del Derecho*” en el que compara a Tamayo con Borges. En segundo lugar, presentamos, del mismo autor, *Los derechos colectivos: intersubjetividad y empatía*, artículo en el que trata de convencer a Habermas de aceptar los derechos colectivos mediante la empatía con la novela de Rosario Castellanos: *Oficio de Tinieblas*.

ROLANDO TAMAYO: “AUTOR” DE LA TEORÍA PURA DEL DERECHO

Arturo Berumen Campos

Siempre me ha parecido que Rolando Tamayo se parece a Borges. Una ex alumna mía, Jacqueline Ortiz Andrade, admiradora de ambos, me decía que los dos son tan eruditos, que nos hablan muchas veces de personajes o sucesos que nunca habíamos escuchado, y no sabemos si son reales o inventados. Por ejemplo, cuando Borges nos habla del *A Bao a Qu*. O cuando Tamayo nos habla de la *JurisPrudentia: More Geométrico*. Ante su conocimiento nos sentimos unos bárbaros, como decía Vasconcelos cuando conoció Florencia.

Nos poníamos a especular sobre a que personaje de Borges se parecía Tamayo. Ella me decía que se parecía a “*Funes el memorioso*” por su privilegiada memoria. Funes el memorioso podía reconstruir un día entero, pero cada reconstrucción duraba otro día.⁷⁷⁶ “*Rolando el memorioso*” nos puede mencionar, en una misma clase, toda la *Jurisprudencia: More Geométrico*.⁷⁷⁷

Sin embargo, a mi me parece que Tamayo podría compararse con ese otro personaje de Borges: *Pierre Menard, autor del Quijote*, porque también podríamos decir que Tamayo es el autor de la Teoría pura del derecho.

Según Borges, Menard “No quería componer otro Quijote, sino el Quijote”, no una copia del original sino “Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran con las de Miguel de Cervantes.”⁷⁷⁸ De igual modo, me imagino que a Tamayo le hubiera gustado haber escrito no otra teoría pura del derecho, sino la Teoría Pura del Derecho que coincidiera con la de Kelsen, sin reproducirla ni copiarla.

“El método inicial que Menard imaginó era relativamente sencillo. Conocer bien el español, recuperar la fe católica, guerrear contra los moros o contra el turco, olvidar la historia de Europa entre los años 1602 y 1918, ser Miguel de Cervantes”.⁷⁷⁹ Me imagino a Tamayo proponiéndose aprender alemán austriaco, profesar (y renegar de) la fe judía,

⁷⁷⁶ Borges, Jorge Luis Borges, *Ficciones*, Alianza Emece, Madrid, 1975, p.128.

⁷⁷⁷ Tamayo y Salmorán, Rolando, *Juris Prudentia: More Geométrico*. Dogmática, teoría y meta teoría jurídicas, Fontamara, México, 2913.

⁷⁷⁸ Borges, *op. cit.* p. 52.

⁷⁷⁹ *Ibidem*. p. 53.

huir de los nazis dos veces, olvidar toda la historia de la teoría del derecho desde 1930 hasta nuestros días, ser Hans Kelsen.

Claro que para que Menard hubiera podido escribir el Quijote hubiera tenido que ser inmortal.⁷⁸⁰ Pero aun así no hubiera podido hacerlo porque entonces el Quijote de Cervantes no hubiera existido, por lo cual no sabría que experiencias históricas, personales y literarias tendría que haber asumido.

De una manera semejante, si Tamayo fuera inmortal y pudiera vivir o revivir todas las circunstancias históricas, personales e intelectuales que produjeron a un Kelsen no podría cambiar la más fundamental de todas: que Kelsen no tuvo un maestro como Kelsen, que Tamayo sí tuvo. Por tanto, la Teoría pura del derecho no hubiera podido ser escrita por Tamayo. En cambio, Tamayo sólo hubiera podido haber escrito una meta-Teoría pura del derecho, lo cual lo convertiría en un meta-Kelsen. Y eso fue, efectivamente, lo que escribió, me refiero a su libro titulado: "*Sobre el sistema jurídico y su creación*"⁷⁸¹ que podemos considerarlo como una verdadera "meta-Teoría pura del derecho"

Pero suponiendo que Menard, hubiera podido escribir el Quijote, aunque el texto fuera el mismo que el de Cervantes, su contexto hubiera sido diferente y por lo tanto su significado también lo sería. Sería más rico y más sutil, dice Borges. De manera análoga, la Teoría pura del derecho que hubiera podido escribir Tamayo no significaría lo mismo que la de Kelsen porque el contexto sería diferente. Y de hecho así es: el libro de Tamayo: "*Sobre el sistema jurídico y su creación*", me parece una Teoría Pura del derecho más sutil, más refinada, más analítica que la del mismo Kelsen. De hecho, aunque diga que no, Tamayo me parece que mejora a Kelsen, lo supera, aunque también lo conserva, como diría Hegel, lo redetermina.

Este hermoso libro (*Sobre el sistema jurídico y su creación*) fue el primer libro de Tamayo que yo leí. Estaba finalizando la carrera y encontré en él una guía y, a la vez, un reto para entender a Kelsen. Mi ejemplar tiene todavía las huellas de las batallas que libré con él. Y en mi mente están también las huellas imborrables de esas cruentas dialécticas.

No creo exagerar si digo que el desarrollo de este modelo ha sido una de las líneas de investigación más consistentes del Dr. Tamayo durante más de treinta años. Todavía en el reciente libro de "*Juris Prudentia: More Geométrico*" se contiene una última versión

⁷⁸⁰ Idem.

⁷⁸¹ Tamayo y Salmorán, Rolando, *Sobre el sistema jurídico y su creación*, UNAM, México, 1976.

(la genial distinción entre lectura latina y lectura semítica del sistema jurídico),⁷⁸² por no mencionar su libro de *“Elementos para una teoría del derecho”*, donde también encontramos una versión intermedia (en confrontación con Raz).⁷⁸³

Ahora bien, ¿en qué consiste la superación de Kelsen por Tamayo? Según mi leal saber y entender, Tamayo logra unificar conceptualmente lo que Kelsen mantiene separado: la estática jurídica y la dinámica jurídica. Logra unir en un concepto la norma jurídica y el sistema jurídico.

Cuando Kelsen analiza la norma jurídica aislada, da la impresión de que la norma jurídica se mantiene igual a sí misma, de una manera completa y perfecta como las mónadas de Leibniz. La prueba está en que cuando pasa al análisis del sistema, llama norma tanto a la constitución, a la ley y a la sentencia.

En cambio, Tamayo, inspirado por Bentham, según él, considera que estas “normas” no son más que condiciones sucesivas, relativamente generales de las verdaderas normas completas que son las sentencias o lo que Kelsen llama normas jurídicas particulares.⁷⁸⁴ De este modo, la estructura lógica de la norma jurídica, según el meta Kelsen que es Tamayo, no es más que el prototipo con base en el cual, el sistema jurídico debe producir las normas reales y concretas.⁷⁸⁵

En este sentido, a mi me parece que la teoría del meta-Kelsen Tamayo es platónica: el esquema de lo norma jurídica es la idea, el arquetipo, el modelo, el paradigma. Es perfecto, inmutable y eterno. Las normas jurídicas particulares son las copias de ese modelo, son imperfectas, mudables y finitas. Y todo el sistema jurídico (la constitución, las leyes, los reglamentos, etc.) no es sino el demiurgo (me viene a la mente el fascinante artículo de Tamayo, titulado *“La demiurgia jurídica”*⁷⁸⁶) que, con base en el

⁷⁸² Tamayo, *Juris Prudencia More Geométrico*, p. 222: “La determinación, entonces se “lee” de izquierda a derecha en una “lectura” del tipo que llamaré “latina”. La determinación obtenida por esa “lectura” es sin duda, muy importante; constituye, como señalé anteriormente, el presupuesto de los conceptos de validez y legalidad.”; p. 228: “Si la “lectura” latina es una secuencia de facultamientos sucesivos, la “lectura semítica” (leyéndose de derecha a izquierda) es una secuencia de sucesivas “interpretaciones”.

⁷⁸³ Tamayo y Salmorán, Rolando, *Elementos para una teoría general del derecho*, Themis, México, 1992, p. 231.

⁷⁸⁴ Tamayo, *Sobre el sistema jurídico y su creación*, pp. 53, 54: “podemos sostener que los actos-condición son tales, en tanto que establecen los criterios que nos permiten reconocer a los actos-condición que los aplican o completan y mientras se conforman a los criterios establecidos en los actos condición que los preceden.”

⁷⁸⁵ *Idem*. p. 122: “Por tanto, los actos y disposiciones constitucionales, los actos y disposiciones legislativas, las decisiones administrativas, los actos y jurisdicciones jurisdiccionales, etcétera, no son normas jurídicas superpuestas las una a las otras, sino etapas del proceso jurídico de creación. El orden jurídico es, ciertamente, un sistema escalonado de creación -de condicionamiento sucesivo-, pero no un orden compuesto de normas dadas, ordenadas jerárquicamente.”

⁷⁸⁶ Tamayo y Salmorán, Rolando, “Lenguaje del derecho y demiurgia jurídica”, en *Crítica Jurídica*, México, UNAM, núm. 13, 1993.

arquetipo normativo, elabora, más o menos imperfectamente, las normas jurídicas particulares (sentencias, laudos, contratos, acuerdos, etc.).⁷⁸⁷ Pero esto significa que Tamayo ya ha dejado de ser analítico para convertirse en hermenéutico o, más bien, es un hermenéutico que se cree analítico, como gusta decir Jacqueline Ortiz.

Pero ya estoy haciendo una teoría pura del derecho de quinto nivel, o estoy siendo un Tamayo de segundo nivel. Lo que sí creo es que, si Kelsen hubiera sido mexicano, hubiera sido parecido a Tamayo. O, dicho de otro modo, Tamayo es el Kelsen mexicano, es nuestro Kelsen, nuestro meta-Kelsen, el autor de la meta- Teoría Pura del Derecho o el meta autor de la Teoría Pura del Derecho.

Felicidades Doctor Tamayo y Gracias Socorro Apreza.

⁷⁸⁷ Platón, "Fedro o del amor", en *Diálogos*, México, Porrúa, 1979, p. 638.

DERECHOS COLECTIVOS: INTERSUBJETIVIDAD Y EMPATÍA

Arturo Berumen Campos

“Nos individualizamos socializándonos”

(Habermas)

Introducción

Vamos a tratar a los derechos colectivos o derechos culturales, desde la intersubjetividad y desde la empatía. Para la primera, utilizaremos, pero también criticaremos la teoría discursiva de Habermas y la filosofía de Hegel. Y para la segunda, nos valdremos de la teoría de Lynn Hunt, sobre la invención de los derechos humanos.

La exposición estará dividida en dos partes: la intersubjetividad de los derechos colectivos, en donde expondremos la peculiar noción o replanteamiento habermasiano de los derechos humanos en términos intersubjetivos. Para ello, haremos referencia a la teoría de la acción comunicativa de Habermas, a su teoría discursiva del derecho y a la redeterminación de los derechos colectivos o derechos culturales como derechos intersubjetivos.

La segunda parte, es la exposición de la teoría de la empatía de los derechos humanos a partir de la novelística romántica, con base en la cual haremos un ejercicio de empatía de los derechos colectivos a partir de la novelística indigenista mexicana.

1. Derechos colectivos e intersubjetividad

Me gustaría empezar con una cita de Habermas que, aunque se ha mal interpretado, es contundente en cuanto a su posición con respecto a los derechos colectivos. Dice así:

No se necesita, por tanto, que la coexistencia en igualdad de derechos de los distintos grupos étnicos y formas de vida culturales se asegure por medio de derechos colectivos, que llegarían a sobre cargar una teoría de los derechos cortada a la medida de las personas individuales. Incluso si tales derechos de grupo pudieran ser admitidos en un Estado democrático

de derecho, no sólo serían innecesarios, sino también cuestionables desde un punto de vista normativo.⁷⁸⁸

Es claro que, para Habermas, existe o debe existir la igualdad de derechos de los grupos étnicos y de sus formas culturales, en lo que difiere con los comunitaristas, como Taylor,⁷⁸⁹ es que esa finalidad no es necesario alcanzarla mediante los derechos colectivos. ¿Entonces, se alcanzaría con la simple ampliación y una mayor generalización de los derechos individuales?

Desde mi punto de vista, una mejor interpretación de la posición de Habermas para negar la aceptación de unos derechos colectivos que después quedarían enfrentados a los derechos individuales, es considerar que Habermas replantea la concepción misma de los derechos humanos: ni individuales ni colectivos, sino intersubjetivos. *Derechos humanos intersubjetivos*.⁷⁹⁰ Ambos, los derechos humanos individuales y los derechos humanos colectivos son intersubjetivos. Esta reducción a un común denominador, no es arbitraria ni un juego de palabras, sino que expresa, dicha intersubjetividad, la verdadera situación humana.⁷⁹¹

La intersubjetividad significa, no sólo que la acción social se realiza entre sujetos, sino, sobre todo, que nos hacemos sujetos mediante otros sujetos. “*Que nos individualizamos, socializándonos*”⁷⁹². No somos primero sujetos y luego entramos en relación con los demás. Es en esta relación intersubjetiva como nos hacemos sujetos. Son los demás los que nos individualizan y nosotros individualizamos a los demás.

Pensemos, por ejemplo, en un niño que sólo sabe quién es y cómo se llama por medio de sus padres y de sus hermanos. Sólo se individualiza por medio de otros individuos. Inicia su proceso de individualización en su familia, después en la escuela en sus juegos con sus maestros y sus compañeros, igualmente en su trabajo, en su matrimonio y con sus propios hijos. Realmente sufre un proceso de inter-individualización. No es el mismo, sino mediante los otros.⁷⁹³

⁷⁸⁸ Habermas, *La inclusión del otro*, trad. Velasco Arroyo, Barcelona, Paidós, 1999, p. 210.

⁷⁸⁹ Taylor, “La política del reconocimiento”, en *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, trad. Mónica Utrilla de Neira, México, FCE, 2001, p. 106.

⁷⁹⁰ Habermas, *op. cit.* p. 194: “El “daltonismo” de la lectura selectiva desaparece cuando se supone que le atribuimos a los portadores de los derechos subjetivos una identidad concebida de modo intersubjetivo. Las personas, también las personas jurídicas, se individualizan sólo a través de un proceso de socialización.”

⁷⁹¹ Habermas, *Idem.* p. 197.

⁷⁹² Habermas, *Idem.* p. 194.

⁷⁹³ Mead, citado por Tugendhat, Ernst, *Autoconciencia y autodeterminación*, trad. Rosa Elena Santos Ihlau, México, FCE, 1993, p. 196: “El individuo no se experimenta a sí mismo directa, sino sólo indirectamente ... Sólo puede volverse objeto para sí mismo tomando las actitudes de otros individuos”.

Pero, no cualquier otro, sino “sus otros”, los miembros de su familia, de su comunidad, de sus formas de vida y de cultura. Todos nos individualizamos, socializándonos, pero no todos nos individualizamos igual, porque no todos nos socializamos igual. Nos individualizamos dentro de nuestras formas culturales de vida.⁷⁹⁴ La individualización dentro de las formas culturales de la modernidad es diferente de la individualización dentro de las formas culturales, indígenas, por ejemplo.

Dice Habermas que todos tenemos derecho a individualizarnos, a personalizarnos de acuerdo a nuestras propias formas culturales de vida. Y, por tanto, tenemos la obligación de respetar a que todos tengan derecho a personalizarse de acuerdo a sus propias formas de vida.⁷⁹⁵

Estos derechos de nuestra subjetividad, de nuestra individualidad, de nuestra personalidad son universales, es decir, son derechos de todos, pero cada quién de acuerdo a su propia forma cultural de vida, a su propio mundo de la vida. No son derechos individuales ni colectivos, sino intersubjetivos, interindividuales, interpersonales.⁷⁹⁶

Con esta redeterminación intersubjetiva de los derechos humanos, Habermas resuelve varias antinomias: primera, la de los derechos individuales y los derechos colectivos; segunda, la de la universalidad y la particularidad de los derechos humanos y, tercera, la de los derechos civiles y los derechos políticos, es decir, entre democracia y derechos humanos, en general.

Me parece que esto lo aceptaría cualquier comunitarista y cualquier pluralista, aunque no estoy seguro de ello. ¿Entonces porque tanta dificultad en redeterminar a los derechos colectivos como derechos intersubjetivos? Creo que son varios tipos de dificultades. La primera, es que la individualización que se logra dentro de las formas culturales de vida de la modernidad es, comúnmente contrapuesta a la forma de individualización de las culturas indígenas. A pesar de haberlos ubicado en el terreno

⁷⁹⁴ Habermas, *op. cit.* p. 206: “Pero las personas con las que se conforma en un momento dado un Estado nacional encarnan con sus procesos de socialización al mismo tiempo las formas culturales de vida en las que se ha desarrollado su identidad, incluso aunque hayan roto con sus tradiciones de origen. Las personas o, mejor dicho, sus estructuras de personalidad, forman, por así decirlo, puntos nodales de una red adscriptiva de culturas y tradiciones, de contextos de vida y de experiencia compartidos de manera intersubjetiva.”

⁷⁹⁵ Habermas, *op. cit.* p. 209: “Pues, considerado normativamente, la integridad de la persona jurídica individual no puede ser garantizada sin la protección de aquellos ámbitos compartidos de experiencia y vida en los que ha sido socializada y se ha formado su identidad. La identidad del individuo está entretejida con las identidades colectivas y sólo puede estabilizarse en un entramado cultural, que, tal como sucede con el lenguaje materno, uno lo hace suyo como si se tratase de una propiedad privada.”

⁷⁹⁶ Habermas, *op. cit.* p. 211: “En las sociedades multiculturales, la coexistencia de las formas de vida en igualdad de derechos significa para cada ciudadano una oportunidad asegurada de crecer de una manera sana en el mundo de una cultura heredada y de dejar crecer a sus hijos en ella.”

común de la intersubjetividad no quiere decir que la comunicación entre ambos vaya a ser necesariamente racional tal y como lo propone Habermas.

La experiencia histórica demuestra, precisamente, lo contrario: el diálogo entre ambos tipos de personalidad ha padecido de todas las patologías comunicativas: ininteligibilidad, error, mentira y violencia.⁷⁹⁷

Aquí es posible que nos pueda ser de utilidad, la distinción hegeliana entre la persona abstracta y el alma bella.⁷⁹⁸ La escisión entre el derecho y la moral ha dado lugar, en el mundo moderno, a lo que Hegel llamaba el derecho abstracto y la moral abstracta. El derecho abstracto, por su parte, ha llevado a constituir a la persona abstracta, mientras que la moral instauro el alma bella.

Podríamos decir, que la forma, el modelo con la que se individualizan los sujetos dentro de las formas culturales de la modernidad es el arquetipo de la persona abstracta. Y, por su parte, la forma, el modelo como se individualizan los sujetos dentro de las formas culturales indígenas es el arquetipo del alma bella.

El diálogo entre la persona abstracta y el alma bella, se dificulta y se facilita porque ambas tienen dos lenguajes. La persona abstracta habla del lenguaje de la libertad, pero también utiliza el lenguaje de la enajenación capitalista. Por su parte, el alma bella habla el lenguaje de la crítica y de la solidaridad, pero también dice un lenguaje de la arbitrariedad.

En los diálogos que se entablan entre ambas, se han desarrollado las siguientes dialécticas negativas. Primera: si la crítica del lenguaje del alma bella no distingue la enajenación con respecto de la libertad, en el lenguaje de la persona jurídica abstracta, entonces dicha crítica le parecerá pura arbitrariedad a ésta. Segunda: si la libertad del lenguaje de la persona jurídica abstracta no distingue la arbitrariedad con respecto de la crítica y de la solidaridad, en el lenguaje del alma bella, entonces dicha libertad le parecerá a ésta, únicamente pura enajenación. El diálogo se vuelve imposible porque no se distinguen los lenguajes positivos de cada uno de los lenguajes negativos de las mismas.

El mismo Habermas teme que si se reconocen los derechos culturales como derechos colectivos se confundan ambos tipos de lenguaje, aunque él no use esos términos. Por un lado, teme que a los miembros de las comunidades se les limite su libertad para optar por otras formas culturales de vida. Y, por otro, que, mediante la

⁷⁹⁷ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1999, Tomo primero, Capítulos I y III y tomo segundo, capítulo V.

⁷⁹⁸ Berumen, Arturo, Introducción dialógica al estudio del derecho. Diálogo a la manera platónica entre Kelsen, Marx y Habermas, México, UAM-A, 2018, pp. 251 y ss.

concesión de estos derechos colectivos se desestabilice el equilibrio del estado nacional.⁷⁹⁹

Ambas preocupaciones me parecen justificadas. Pero, tal vez, para conservar el equilibrio nacional me parece que Habermas debió tomar en cuenta con mayor énfasis que la confusión de los lenguajes de la persona abstracta (la libertad y la enajenación) en los “derechos individuales”, ha llevado a la disolución de la ética de la de las comunidades premodernas y a la extrema enajenación de las sociedades modernas.⁸⁰⁰ Y, sobre todo, la necesidad de que la forma jurídica fortalezca la acción comunicativa para que no sea tan frágil.⁸⁰¹

Por todo lo anterior, me parece que la redeterminación de los derechos humanos como derechos humanos intersubjetivos puede distinguir los distintos lenguajes de los arquetipos con los que se individualizan los miembros de cada forma de vida cultural y no confundir las libertad con la enajenación, en la persona abstracta ni la crítica ni la solidaridad con la arbitrariedad en el alma bella. Nos parece que Habermas no logra hacerlo del todo por no sentir empatía con los derechos culturales indígenas.

2. Empatía con los derechos colectivos mediante la literatura y el arte

Con todo y lo importante que sea la teoría filosófica para fundamentar los derechos humanos, no es suficiente, nos dice Lynn Hunt,⁸⁰² para hacerlos eficaces. Es necesario, además, que estén enraizados en las tradiciones sociales y políticas de los pueblos. Como lo estaban, por ejemplo, los derechos humanos en los *Cuadernos de quejas* en la revolución francesa,⁸⁰³ y en los *Cuadernos campesinos* en la revolución rusa.⁸⁰⁴ Pero para que sean universalmente aceptados no basta ni siquiera ese anclaje social. Se requiere nos dice la autora mencionada, que se genere una gran empatía en la mayoría de las personas que no han tenido esas experiencias sociales, por medio de la literatura y el arte.

⁷⁹⁹ Habermas, *La inclusión del otro*, pp. 211, 213, 214.

⁸⁰⁰ No hay que perder de vista que Habermas está pensando en las comunidades migrantes en las sociedades europeas.

⁸⁰¹ Habermas, *Facticidad y validez*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1998, p.

⁸⁰² Hunt, Lyn, *La invención de los derechos humanos*, trad. Jordy Beltrán Ferrer, Barcelona, Tusquets, 2009, pp. 20 y ss.

⁸⁰³ Idem. p. 130.

⁸⁰⁴ Trotsky, *Historia de la revolución rusa*, trad. André Nin, México, Juan Pablos, 1972, pp. 777.

Según esta historiadora, fueron las novelas epistolares del siglo XVII y XVIII, como *Pamela* y *Clarisa* de Richardson y *Julia* o *La nueva Eloísa* de Rousseau, entre otras, las que crearon las condiciones culturales para que la sensibilidad en esos países aceptara que todos los seres humanos tienen derechos, es decir, generaron la empatía para la aceptación de los derechos humanos.⁸⁰⁵

3. Derechos colectivos y literatura indigenista

Es posible que si Habermas y los teóricos de los derechos humanos que no sienten la empatía con los derechos colectivos, pudieran adquirirla si leyeran las novelas indigenistas que han escrito grandes escritores latinoamericanos, en especial las novelas de nuestra Rosario Castellanos, que, con novelas como *Oficio de tinieblas*, *Balún Canán* o *Ciudad real*, puede ser considerada como la legisladora no reconocida del derecho indígena mexicano.

Glosas hipotéticas de Habermas al ensayo: “Rosario Castellanos, precursora del pluralismo jurídico”.⁸⁰⁶

(...)

En la novela “*Oficio de Tinieblas*” y en otras narraciones de la extraordinaria escritora chiapaneca Rosario Castellanos, podemos encontrar un pluralismo jurídico, no de dos órdenes jurídicos, sino de tres: el de San Juan Chamula, el de Ciudad Real y el de la “Reforma Agraria Federal”. Intentaremos, en este trabajo, interpretar dicho texto en esta clave socio-jurídica, dinamizando la tipología que propone Oscar Correas al respecto,⁸⁰⁷ tratando de ilustrar, con el caso de una de nuestras mejores escritoras y poetisas, aquella afirmación de Shelley de que “*los poetas son los legisladores no reconocidos del mundo*”. Rosario Castellanos ha anticipado como nadie, la aceptación de un pluralismo jurídico, al preparar, en nuestra conciencia estética nacional, la dialéctica de la lucha y la unidad de la cultura occidental y de la cultura indígena.

⁸⁰⁵ Hunt, Lyn, *op. cit.* p.38: “Las novelas venían a decir que todas las personas son fundamentalmente parecidas a causa de sus sentimientos, y, en particular, muchas novelas mostraban el deseo de autonomía. De este modo, la lectura de novelas creaba un sentido de igualdad y empatía mediante la participación apasionada en la narración.”

⁸⁰⁶ *Fuentes humanísticas*, núm. 44, Departamento de Humanidades; UAM-A, 2012.

⁸⁰⁷ Correas, Oscar, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, México, Fontamara, 2003, pp. 37-54.

A. El orden jurídico de San Juan Chamula

El orden jurídico de los tzotziles de San Juan Chamela se ilustra con claridad en varios de los capítulos iniciales de la novela. Por ejemplo, en el capítulo I, describe el sistema de cargos; en el capítulo III, se expone el proceso judicial y en el IV, se desarrollan las relaciones familiares.

Por lo que se refiere, al sistema de cargos, Rosario nos dice:

A Chamula confluyen los indios “principales” de los más remotos parajes, en los altos de Chiapas, donde se habla tzotzil. Aquí reciben su cargo.

El de más responsabilidad es el de presidente, y al lado suyo, el de escribano. Los asisten alcaldes, regidores, mayores, gobernadores y síndicos. Para atender el culto de los santos están los mayordomos y para organizar las festividades sacras los alfécerez. Los “pasiones” se designan para la semana de carnaval.

Los cargos duran doce meses y quienes los desempeñan, transitorios habitantes de Chamula, ocupan las chozas diseminadas en las laderas y llanuras, atienden a su manutención labrando la tierra, criando animales domésticos y pastoreando rebaños de ganado lanar.

Concluido el término los representantes regresan a sus parajes revestidos de dignidad y prestigio. Son ya “pasadas autoridades”.⁸⁰⁸

Precisamente, Pedro González Winiktón, uno de los protagonistas centrales de la novela, es una “pasada autoridad”. Fue investido como juez, a pesar de su juventud, por la “pureza de sus costumbres”,⁸⁰⁹ pero, sobre todo, porque quería “tener entre sus manos la balanza que pesa las acciones de los hombres”: la justicia que “es el oficio de los jueces”,⁸¹⁰ a causa de que un “caxlán”, un blanco, violó a su hermana, impunemente. La evocación de este violento hecho y de su inaceptable pero aceptada impunidad, es descrito por Rosario de una manera muy dramática:

su hermana más pequeña, con el pie traspasado por el clavo con que un caxlán la sujetó al suelo para consumir su abuso. Pedro, al mirar la sangre que manaba (lenta, espesa, negra) gritó con un alarido salvaje y golpeó la tierra. A espaldas suyas, entre los murmullos desaprobatorios, se desenvainó un relámpago: la palabra justicia. ¿Quién la pronunció? Su fuego no había sollamado ninguna de las bocas impasibles. Pedro

⁸⁰⁸ Castellanos, *op.cit.* p. 11.

⁸⁰⁹ *Idem.* p. 12.

⁸¹⁰ *Idem.* 30.

interrogaba, uno por uno, a los varones de consejo, a los ancianos de mucha edad. Nadie respondía. Si los antiguos poseyeron esta noción no la legaron a sus descendientes. Winiktón no pudo sopesar el valor del término. Sin embargo, cada vez que su raza padecía bajo la arbitrariedad de los ladinos, las sílabas de la palabra justicia resonaban en su interior, como el cencerro de la oveja madrina. Y el iba detrás, a ciegas, por veredas abruptas, sin alcanzarla nunca.⁸¹¹

Esta necesidad por la justicia no tan sólo llevó a Pedro González Winiktón a ser juez de su pueblo, sino lo va a llevar a encabezar la rebelión de los tzotziles más adelante, cuando otro clavo haga manar la sangre del Cristo indio que los hará inmortales. Por lo pronto, Castellanos nos va a describir, sin idealizaciones de ninguna especie, el procedimiento judicial entre los chamulas:

Las audiencias tenían lugar en la sala de Cabildos. Hasta ellas llegaban únicamente los conflictos no resueltos por la deliberación de la familia ni la intervención del brujo. El acusado y el acusador se presentaban llevando regalos para excitar la benevolencia, la parcialidad de las autoridades. Tomaban asiento, destapaban los garrafones de aguardiente, ofrecían la bebida de acuerdo con el rango de los que estaban allí. Y entre un trago y otro, acusadores, acusados, jueces merodeaban largamente alrededor del asunto que los había reunido, complaciéndose en reticencias sin fin. Cuando ya el licor había obrado sus efectos y la lógica era insegura, se planteaba la cuestión. Las denuncias se formulaban envilecidas por el hipo; los alegatos de los inculpados eran lastimeros y absurdos. Los jueces avanzaban a tropezones entre este matorral de argumentos contradictorios. Los papeles se trocaban caprichosamente y la víctima y el verdugo cambiaban alternativamente de máscara. En la imposibilidad de sentenciar los jueces exhortaban a la reconciliación. Recordaban la infancia común, las vicisitudes compartidas, las consideraciones que se deben al parentesco y a la vecindad. Los contendientes lloraban, enternecidos por la evocación, por la embriaguez. Se despedían conformes. Marchaban abrazados, apoyando uno en el otro la inestabilidad alcohólica de su equilibrio. Llegaban al paraje como aliados. Pero una vez que la ebriedad se desvanecía la discordia los avasallaba nuevamente. Los jueces, prontos a la exasperación, encerraban a los alborotadores en el calabozo. Pero de la cárcel se sale.

⁸¹¹ Ibidem.

Abren las prisiones las dádivas o el tiempo. Y el nudo ¿cómo ha de romperse sino con el tajo de un arma? A machetazos se marcaban los límites entre las propiedades; a machetazos se castigaba el hurto y la maledicencia; sangre bebía la fidelidad conyugal.⁸¹²

(...)

Lo que le interesa a la escritora señalar es la toma de conciencia de Pedro González Winiktón, sobre no confundir la justicia con la venganza. Por ejemplo, cuando dice que “Winiktón se familiarizó, bajo su investidura de juez, no con la justicia, sino con su contrario, la bestia que la devora”,⁸¹³ es decir, con la venganza, pues “la injusticia engorda con la venganza”.⁸¹⁴

Por ello, tal vez, sin que Pedro lo pueda evitar, cuando en la rebelión se sacia la venganza del indígena con el blanco, cuando “Cada uno conoce el sitio del rencor, el lugar en que se cumple la venganza y quiere acudir allí para saciarse”⁸¹⁵, la consecuencia fue una mayor injusticia de los caxlanes hacia los chamulas. Rosario lo dice del siguiente modo aterrador:

La tribu de los tzotziles anda dispersa, perseguida. El castigo de los caxlanes los alcanza hasta el sitio más remoto, hasta el rincón más oscuro. Y aún más lejos que el caxlán llega el hambre, el miedo, el frío, la locura.

A manos de sus enemigos perecieron los rebeldes y los mansos fueron hechos cautivos por los vencedores. Estos también violaron a las mujeres y pusieron la marca de la esclavitud en el anca de los recién nacidos.

(...)

Siempre la derrota y la persecución. Siempre el amo que no se aplaca con la obediencia más abyecta ni con la humildad más servil. Siempre el látigo cayendo sobre la espalda sumisa. Siempre el cuchillo cercenando el ademán de la insurrección.⁸¹⁶

Para evitar la “eternidad de la injusticia”, Pedro busca la justicia y no la venganza, cuando apoya al ingeniero Ulloa, que es el comisionado por el gobierno federal (el de

⁸¹² *Idem.* pp. 30, 31.

⁸¹³ Castellanos, Rosario, *op. cit.* p. 31.

⁸¹⁴ *Idem.* p. 33.

⁸¹⁵ *Idem.* p. 327.

⁸¹⁶ *Idem.* p. 362.

Cárdenas) para devolver la tierra a los indígenas que les fueron arrebatadas por los finqueros, desde hace ya mucho tiempo.

(...)

Parece ser que el destino de las mujeres en los tres sistemas jurídicos es bastante cuestionable, como lo veremos más adelante. Pero veremos también que, esa misma opresión, le va a dar a la mujer, el poder de legitimar, tanto la opresión como la rebelión, trastocando la estructura social, confundiendo lo público con lo privado que es, según Hegel, lo que hace desaparecer la eticidad de la comunidad.⁸¹⁷

A reserva de comentarlo más adelante, no resistimos el deseo de ejemplificar este papel de la mujer con Catalina Díaz Puiljá que se convierte en la intermediaria entre los ídolos y los tzotziles. Nos dice Rosario, emocionada:

Y Catalina habló (...) En su voz vibraban los sueños de la tribu, la esperanza arrebatada a los que mueren, las reminiscencias de un pasado abolido.

El haz de potencias ceñidas en torno al nombre de Catalina se desató y a través de este desgarramiento de la personalidad, empujado por el delirio, se desbordaba el anhelo colectivo.

(...) ¡Por fin! ¡Por fin! Ha terminado ya el plazo del silencio, de la inercia, de la sumisión. ¡Vamos a renacer, igual que nuestros dioses! ¡Vamos a movernos para sentirnos vivos! ¡Vamos a hablarnos, tú y yo, para confirmar nuestra realidad, nuestra presencia!

(...) Hablaron oscuramente también; se movían a tientas, entre símbolos antiguos, olvidados durante cien y cien y más años, y de cuyo significado ya no estaban seguros. Pero a sí mismos y a los demás hicieron el don de una promesa: la promesa de que el tiempo de la adversidad había llegado a su término.

(...) El viento luchaba con la llama. Y de pronto y cántico brotó de la multitud. Avanzaban, lentamente, acomodando sus pasos al ritmo

⁸¹⁷ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1985, p. 281: “ Mientras que la comunidad sólo subsiste mediante el quebrantamiento de la dicha familiar y la disolución de la autoconciencia en la autoconciencia universal, se crea un enemigo interior en lo que oprime y que es, al mismo tiempo, esencial para ella, en la feminidad en general. Esta feminidad –la eterna ironía de la comunidad- altera por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado, transforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado e invierte la propiedad universal del Estado, haciendo de ella el patrimonio y el oropel de la familia.”

religioso de su voz. Y el monte entero vibraba y devolvía cien ecos magnificados y sonoros.⁸¹⁸

Pero para que la resurrección de los dioses fuera el advenimiento de la justicia y no de la venganza, hacía falta, que junto con el oficio de tinieblas de la feminidad, actuara la virilidad a la luz del día, es decir, que lo moral y lo legal no quedaran enfrentados como enemigos.⁸¹⁹ En el desenlace de la novela, será llevado hasta el extremo esta dialéctica entre lo femenino-moral-privado-subterráneo y lo masculino-legal-público-“sobre-terráneo” y que transformará la liberación de los indígenas en su contrario: el aumento de la opresión. Y con la opresión del indígena pasaremos a la descripción del orden jurídico de Ciudad Real, como su principal característica.

¡QUE MAGNIFICA EVOCACIÓN MÍTICA DEL PASADO INDÍGENA! - ANOTÓ HABERMAS - PERO COMO MITO, PRECISAMENTE, ES AMBIGÜA. PUEDE INVOCAR A LA SOLIDARIDAD DEL ALMA BELLA PERO TAMBIÉN A SU ARBITRARIEDAD. QUIZÁ EN ESO RADIQUE SU BELLEZA. PUEDE ENTENDERSE COMO EL RENACIMIENTO DE LAS ESPERANZAS DE LA LIBERACIÓN, PERO TAMBIÉN COMO EL MANTENIMIENTO DE LA OPRESIÓN DE LA FEMENIDAD PRIVADA Y DEL DOMINIO PATERNALISTA DE LA MASCULINIDAD PÚBLICA.

– CONCLUYÓ, PARA CONTINUAR EMOCIONADO LA LECTURA.

B. El orden jurídico de Ciudad Real

Destacaremos sólo cuatro aspectos del sistema jurídico de Ciudad Real: la opresión de los chamulas, la tierra y el trabajo servil, el juicio contra Catalina después de la destrucción de los ídolos por el cura Mandujano y la autonomía relativa de Ciudad Real, con respecto del gobierno estatal y federal.

Empecemos por la opresión de los chamulas permitida por las normas coletas. Lo que indigna no es tan sólo el desprecio y la humillación del chamula por el coeto, sino que éstas tengan el carácter de normas jurídicas que lo permiten, de modo que tanto para el oprimido como para el opresor se transformen en la más natural de las relaciones, a contrapelo de la normatividad jurídica federal.

⁸¹⁸ Castellanos, Rosario, *op. cit.* pp. 212, 213.

⁸¹⁹ Hegel, *op. cit.* p. 277: “En esta verdad surge, pues, el hecho a la luz del sol; surge como algo en que lo consciente se conjuga con lo inconsciente, lo propio con lo extraño, con la esencia desdoblada cuyo otro lado experimenta la conciencia, experimentándolo también como el lado suyo, pero como la potencia infringida por ella y convertida en su enemiga.”

Es prototípica, en este sentido, la “institución” de las atajadoras, que ya la había narrado Castellanos en su cuento “Modesta Gómez” de su libro Ciudad Real, y que ahora, no por menos dramático, resulta menos conmovedor. Dice así Rosario:

Al volver a la primera esquina el acontecimiento se produjo y no por esperado, no por habitual, fue menos temible y repugnante. Cinco mujeres ladinas, de baja condición, descalzas, malvestidas, se abalanzaron sobre Catalina y sus compañeras. Sin pronunciar una sola palabra de amenaza, sin enardecerse con insultos, sin explicarse con razones, las ladinas forcejeaban tratando de apoderarse de las redes de los huevos, de las ollas de barro, de las telas, que las indias defendían con denodado y mudo furor. Pero en la precipitación de sus gestos ambos contendientes cuidaban de no estropear, de romper el objeto de la disputa.

Aprovechando la confusión de los primeros momentos, algunas indias lograron escabullirse y, a la carrera, se dirigieron al centro de Ciudad Real. Mientras tanto, las rezagadas abrían la mano herida, entregaban su presa a las “atajadoras” quienes triunfantes, se apoderaban del botín. Y para dar a su violencia un aspecto legal lanzaban a la enemiga derribada un puñado de monedas de cobre que la otra recogía, llorando, de entre el polvo.⁸²⁰

Lo más repugnante de esta violencia abierta para apoderarse del producto del trabajo ajeno (tal vez la única diferencia con la violencia capitalista sea la violencia subrepticia) es que “institucionaliza” una estructura de opresión y de humillación, en la que los pobres, humillados y ofendidos, oprimen y humillan, a su vez, a los miserables y los miserables a los indígenas.

Tal vez sea esta estructura de opresión y humillación la que explique el hecho de que, en las rebeliones de los de abajo, se busque la venganza más que la justicia, porque, entonces sólo se invierte la estructura de ofensa y humillación, pues los indígenas humillan a los miserables, éstos a los pobres, pero a los ricos o dominantes, les alcanza la venganza. Lo cual facilita que éstos utilicen a los pobres, ofendidos y humillados, contra los indígenas, lo que permite restablecer y fortalecer la estructura de opresión originaria.

Es quizá, también esta institución jurídica, la que impulsa a Rosario a escribir los horrores de la venganza, de una manera tan descarnada:

⁸²⁰ Castellanos, Rosario, *op. cit.* p. 16.

De pronto sobrevino un aullido y los chamulas se lanzaron sobre sus víctimas. Daban alcance a las mujeres, les rasgaban la ropa, se reían a carcajadas de su desnudez. Jugaban a aventar a los niños al aire y a ensartarlos en las puntas de sus lanzas. Los viejos imploraban, en vano, piedad. Morían temblando innoblemente (...) Violaron a las núbiles, a las encintas, a las viejas. Y luego consumaban su obra con un golpe en el cráneo, con un tiro a boca de jarro, con el cercenamiento de una extremidad.⁸²¹

Sin embargo, a pesar de esta descripción del horror de la venganza de los chamulas, sin embargo, éste se amortigua un tanto, en nuestra sensibilidad ultrajada, porque no es una pauta, una norma establecida, sino una excepción, aunque brutal. En cambio, la violación de las mujeres indígenas por los blancos es también otra norma jurídica permisiva en Ciudad Real, ante la cual, todos se sienten obligados a respetarla o acatarla, cuando menos, incluso la propia víctima, aunque fuera inconscientemente.

Hay una escena, verdaderamente escandalosa, en la que se explica esta subalternidad de la conciencia indígena por la “institucionalidad” de la opresión. Se encuentra Isabel, la esposa de Cifuentes, el finquero, con Julia “la Alazana”, la esposa del ingeniero agrario. Le cuenta aquélla como obligó a Teresa Entzín López, la nana indígena de su hija Idolina, a amamantarla de pequeña en lugar de a su propia hija. En un momento de la conversación, Julia le pregunta:

- ¿Y la otra criatura?

- Murió.

Afloró a la cara de Julia tal expresión de sorpresa desaprobatoria que Isabel no pudo menos que justificarse vehementemente.

- ¿Y porque no iba a morir? ¿Qué santo tenía cargado? Teresa no es más que una india. Su hija era una india también.

- ¿Y por su raza la condenó usted?

- No he dicho eso – puntualizó con fastidio Isabel-. Ustedes, los extranjeros vienen de otro mundo y no entienden lo que sucede en Ciudad Real. He oído las prédicas de don Fernando: que si los coletos somos unos salvajes, que si tratamos a los indios peor que a las bestias. ¡Pero si no es cierto, por Dios! Con la misma agua nos bautizaron a todos y delante de quien nos va a medir con su vara no hay dinero ni color ni

⁸²¹ *Idem.* p. 332.

lengua que nos distinga. No, no somos nosotros los que los despreciamos ¡son ellos los que se sobajan! Usted no conoce sus costumbres. Yo he vivido años entre la indiada. Y juro que lo he visto con mis propios ojos: cuando se pierde una oveja y queda desamparado el recental, las mujeres lo crían. Lo amamantan, aunque para eso tengan que destetar a sus propias criaturas, aunque se les acaben de pura necesidad. ¿Y mi hija, una ladina, iba a valer menos de lo que para ellos vale un animal?⁸²²

En el colmo del desprecio a la vida y a la dignidad indígena, se le acusa de su “propia inferioridad”, cuando se castiga a la mujer indígena, no porque considere, si es que es el caso, a su hija inferior a una oveja, sino porque ha violado la norma abstracta que considera superior a la niña no indígena.

Julia, la extranjera, escandalizada observa a la nana indígena y concluye, aceptando su inferioridad:

En vano rastreaba, sobre aquel rostro inexpresivo, las huellas de un episodio tan cruel, de una generosidad tan desmedida o de una abyección tan profunda. No hallaba más que un olvido mineral, una inhumana resignación. Acabó por desinteresarse de ella. La veía, cada vez de una manera más casual, cumplir en silencio sus menesteres.⁸²³

Quien realmente se deshumaniza es Julia, al someterse, ideológicamente, al orden jurídico de los coletos, pues eso significa su sometimiento sexual a Cifuentes como su amante. Por lo que se refiere a Teresa, no pudo liberarse jamás de su subordinación. Ni siquiera por medio de los ídolos de Catalina cuando fue a verlos en la peregrinación. Antes bien, fue ella, precisamente, la que le contó a Idolina la “resurrección de los dioses”, ésta se lo comunicó a la Alazana, ésta a Cifuentes, éste al obispo, éste al cura Mandujano quién intentó volver a destruirlos, pero fue muerto por los ayudantes de la “*ilol*” por su reincidente profanación.

Entre las dos escenas más ágilmente narradas por Rosario, en esta deslumbrante novela, entre la destrucción de los ídolos por el padre Mandujano y la destrucción del padre Mandujano por los ídolos, sucede el juicio a Catalina Díaz Puiljá en Ciudad Real, por incitar a la rebelión. Este juicio es un excelente ejemplo del derecho aplicable a los indígenas en esta ciudad, pero también nos indica ya, el conflicto entre los tres distintos órdenes jurídicos en lucha por la hegemonía.

⁸²² *Idem.* pp. 140, 141.

⁸²³ *Idem.* p. 142.

Con la detención de Catalina por los fiscales, después que los hombres huyeron a los montes, arrasaron parejo entre las mujeres y los niños, pues:

¿Quién distingue la cara de un indio culpable de la cara de un indio inocente? ¿Quién escucha los alegatos en una lengua confusa y atropellada que siempre ha considerado indigna de ser comprendida?⁸²⁴

Después ante la multitud de coletos, burlones, amenazantes y agresivos, Catalina y sus coacusadas fueron interrogadas y condenadas sin defensa, no por la idolatría sino porque ello significaba a sus ojos preparar una rebelión. Parte del alegato de la acusación decía:

El resultado de tales errores estaban palpándolo ahora. Un pueblo que desoye los consejos y las advertencias de su párroco, que abandona la práctica de una religión de humildad y de obediencia y que se lanza a desenterrar imágenes de un pasado salvaje y sanguinario, desafiando así la cólera de sus señores naturales y poniendo en peligro el orden establecido. ¿A dónde conducirá todo esto? A su fin lógico: la toma de las armas y la exigencia violenta de unos derechos que si bien la ley se los acordaba los indios no los merecían. Nadie que conociera su índole, sus costumbres, sus tendencias, podía dudar de que los indios precisaban una tutela. ¿Y quién iba a ejercerla mejor y más beneficiosamente para todos, que los patrones?⁸²⁵

En este discurso se entrecruzan todas las fuerzas que van a hacer estallar el conflicto de los tres órdenes jurídicos y la subversión del pluralismo resultante.

En primer lugar, la no aplicación de la ley agraria federal que les da derechos a los indígenas a la restitución de sus tierras. En lugar de eso se insinúa, poco antes, que ha sido el intento de ejecutar la ley agraria, lo que “soliviantó” a los indígenas. Poco antes había dicho el acusador:

En los últimos tiempos se había despertado la agitación en toda la zona a raíz de las disposiciones presidenciales que ordenaban revisar los títulos de propiedad de las haciendas para reducir sus límites al término marcado por la ley y, con ello, dotar de tierras a los ejidos. Este proyecto que, si era justo ¿el abogado no quería dudar ni de la buena intención ni de la capacidad de los funcionarios que detentaban el poder supremo en

⁸²⁴ *Idem.* p. 231.

⁸²⁵ *Idem.* pp. 233, 234.

el país) era también inoportuno e imprudente, debió haberse –para su realización- en las manos más idóneas. Por desgracia en Ciudad Real no había sucedido así puesto que se nombró como ejecutor de la política agraria a una persona cuyo nombre el abogado no pronunciaría pero que estaba en la mente de todos. Una persona que, lejos de conciliar los intereses en pugna, se había dedicado sistemáticamente a exacerbarlos poniéndose, sin ningún recato, en contra de los finqueros y soliviantando a los indios con prédicas de igualdad y reivindicación.⁸²⁶

Sólo semánticamente aceptan los abogados coletos la vigencia de la Constitución, pero no pragmáticamente, ni tampoco ideológicamente, pues no aceptan el reparto de las tierras a los indígenas ya que no los consideran iguales a los coletos, y por tanto, no merecen el derecho a las mismas.

Esto nos remite a la escena en que dialogan Cifuentes, el terrateniente, y Ulloa, el encargado de realizar el reparto agrario en la región. Este diálogo es memorable, pues de él se desprende toda la dialéctica del pluralismo jurídico. Comentaremos algunas de sus partes más ilustrativas, antes de volver al juicio de Catalina.

Se encuentran en la finca de Leonardo Cifuentes, *San José Chiuptik*, Cifuentes quiere ganarse a Fernando Ulloa, corrompiéndolo incluso, para que se haga de la vista gorda y no aplique la ley agraria. Ya el primero se había quedado sin habla, cuando el segundo le demostraba que la ley agraria no era la única que violaba, sino también las leyes laborales, de educación y de salud. Le pregunta Ulloa a boca de jarro:

- ¿Tienen contrato de trabajo los peones de San José Chiuptik? ¿Se les paga el salario mínimo? ¿Cuántas horas de labor hacen su jornada? ¿Quién atiende su educación y su salud?

Leonardo (...) Quiso alegar, justificarse. Más el largo ejercicio de la arbitrariedad, el ámbito sin resistencias y sin objeciones en que siempre se había desarrollado su conducta no le habían hecho necesarios (y tampoco a ninguno de los otros rancheros de Ciudad Real) proveerse de argumentos.⁸²⁷

Los finqueros carecen de argumentos para justificar la violación de las leyes federales que favorecen a los indígenas, porque, en realidad, no las consideran normas válidas, a pesar de que hayan sido aprobadas conforme a la constitución, puesto que contradicen el fundamento último de su orden jurídico alternativo: el mantenimiento de

⁸²⁶ *Idem.* p. 233.

⁸²⁷ *Idem.* p. 148.

sus privilegios. Y es allí, en ese fundamento ideológico, donde va a encontrar el único, endeble y falaz argumento de los poderosos para justificar su dominio ancestral: la supuesta haraganería de los indígenas:

- ¡Ya le fueron a usted también con el cuento de que estas tierras son suyas y de que no sé quiénes se las arrebataron! Por lo visto usted se los creyó.
- Me mostraron sus títulos de propiedad.
- ¿Firmados por quién? Por el Rey de España, o por algún otro señor, que acaso tuvo autoridad el año del caldo, pero de que ahora nadie se acuerda.
- La antigüedad no quita validez a una concesión.
- Pero el sentido común, sí. Cuando nosotros llegamos en esta región no se veían más que eriales, bosques talados, quemazones. Los indios no supieron hacer otra cosa durante los siglos que fueron dueños de esto. Fuimos nosotros, con nuestro sudor, con nuestro esfuerzo, los que volvimos este lugar una hacienda fértil y productiva. Dígame usted, en justicia, ¿quién de los dos, ellos o nosotros, tiene derecho de propiedad? Y ya no por justicia, por conveniencia; gracias a nosotros hasta los mismos indios tienen trabajo, ganan su dinero. En cambio, mire usted al indio suelto, al que no se acasilla ni reconoce amparo de patrón: se come los piojos porque no tiene otra cosa que comer. Haragán como ese no hay otro.⁸²⁸

Es este un excelente argumento, pero para demostrar la existencia de lo que Marx llamaba la “acumulación originaria del capital”, que consiste en la separación, por medios violentos, de los productores directos de sus medios de producción, para dejarlos disponibles para subsumir su fuerza de trabajo bajo el capital.⁸²⁹

Tal vez, esta sea la diferencia entre el sistema jurídico de Ciudad Real y el sistema jurídico federal: aquél regula la acumulación originaria del capital y este, la acumulación ampliada de capital.⁸³⁰

⁸²⁸ *Idem.* p. 149.

⁸²⁹ Marx, *El capital*, I, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1979, p. 608: “La llamada acumulación originaria no es, pues, más que el proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción.”

⁸³⁰ *Idem.* p. 528: “con la acumulación de capital se desarrolla el régimen específicamente capitalista de producción, y el régimen específicamente capitalista de producción impulsa la acumulación de capital”.

Pero Rosario Castellanos no era marxista, ni tampoco el ingeniero Ulloa, por lo que su contra-argumento fue el siguiente:

- A nadie le interesa mucho trabajar para otro. Pero cuando el indio sea su propio patrón se le fortalecerá un sentido de responsabilidad que ahora no puede tener.
- Y para ser patrón, según usted, basta un palmo de tierra. ¡Que equivocado estaba Fernando Ulloa! Ser patrón implica una raza, una lengua, una historia que los coletos poseían y que los indios no eran capaces de improvisar ni de adquirir.⁸³¹

Al final de la argumentación se encuentra, como siempre, el mito de la superioridad racial, cultural o lingüística como fundamento último de un orden jurídico colonial y medieval, pero que se oculta, ideológicamente, con la idea del progreso. En cambio, el fundamento del orden jurídico indígena se encuentra, en último término, en la dignidad, que desde Pufendorf, fundamenta la igualdad humana.⁸³²

Pero Cifuentes no es iusnaturalista racionalista, de ningún modo, de manera que más adelante, en la misma escena, se explica su intransigencia a aceptar los postulados de la legislación agraria:

En este momento los finqueros estaban dispuestos, con tal de tener la fiesta en paz, como decían, a conceder alguna mejoría en el trato de sus peones. Pero en lo que no iban a transigir nunca era en que los indios creyeran que habían conquistado un derecho. El patrón debía ser siempre la divinidad dispensadora de favores, de beneficios gratuitos y de castigos merecidos.⁸³³

En el ámbito del derecho de Ciudad Real, los chamulas no tenían derechos, sino sólo obligaciones y castigos, y, en todo caso, caridades y favores. Por eso tenía que chocar, con el orden jurídico de San Juan Chamula y, parcialmente, con el orden jurídico federal. Digo, parcialmente, porque muchas veces, el reparto agrario despertó la conciencia de la dignidad indígena, aunque muchas veces también, la haya frustrado. Con extrema agudeza, así lo plantea Rosario Castellanos, en el siguiente párrafo:

⁸³¹ Castellanos, Rosario, *op. cit.* pp. 149, 150.

⁸³² Berumen, Arturo, *La ética jurídica como redeterminación dialéctica del derecho natural*, Cárdenas, México, 2003, pp. 410, 411: "De esta moralidad, el hombre como ser social, deriva la libertad humana, en la cual se finca la dignidad (*dignatio*) de la persona humana, de la cual deriva, a su vez, la igualdad de todos los hombres, no por la naturaleza física, sino por la naturaleza social y moral."

⁸³³ Castellanos, Rosario, *op. cit.* pp. 144, 145.

Hacía tiempo que los indios habían abdicado de ella (de la dignidad) y creían haberla perdido para siempre. Mas he aquí que de pronto la encontraban intacta, con todo su peso, con sus conflictos y sus desgarramientos, y que alguien dotado de autoridad los aguijaba para que la recuperasen. Tal urgencia no podía producir más que desazón en los viejos, rechazo en los cobardes, furia desencadenada en los descontentos, en los jóvenes. Se excedían todos; unos en servilismo; otros en rebeldía. Se respiraba en el aire el desasosiego, el malestar. ¿Qué acontecimientos iba a parir la ley? ⁸³⁴

A fin de cuentas, sin quererlo, Ulloa soliviantó a los tzotziles como lo acusaba Cifuentes, pero porque, justamente, Cifuentes no les concedía derechos sino sólo limosnas y, en consecuencia no los consideraba iguales ni con dignidad humana, mientras que Ulloa, al concederles los derechos sobre la tierra, les reconocía su dignidad humana que es el fundamento de todos los derechos, al decir de Pufendorf, ⁸³⁵ pero que los finqueros interpretaban como la subversión legal misma, y lo era, pero de su orden jurídico en que basaban sus privilegios.

Pero, volvamos al juicio de Catalina.

(...)

El acusador interpretó el resurgimiento del culto de los ídolos como indicio de rebelión. Al respecto, nos narra Rosario:

Esas reuniones, dijo, que so pretexto de reverenciar unos falsos dioses se efectuaban en la cueva de Tzajal-hemel, ocultaban una intención más peligrosa: la intención a la que nunca habían renunciado los chamulas: sublevarse contra los ladinos de Ciudad Real. ⁸³⁶

Y tenían razón. El instinto de clase llevaba a los caxlanes a interpretar el renacimiento de los ídolos como una rebelión contra el cristianismo que fundaba todo su modo de vida, pues el cristianismo predicaba e imponía a los chamulas la resignación y el sometimiento. En cambio, de los ídolos de Catalina se esperaba el término del sufrimiento y de la humillación.

⁸³⁴ *Idem.* p. 155.

⁸³⁵ Welsel, Hans, *Derecho natural y justicia material*, trad. Felipe González Vicén, Aguilar, Madrid, 1957, p. 200: "La dignidad de la naturaleza humana exige, en cambio, una libertad vinculada éticamente, sin la cual no serían posibles orden, valor y belleza en la vida humana. Precisamente en ello descansa la máxima valoración, *dignatio*, del hombre."

⁸³⁶ Castellanos, Rosario, *op. cit.* p. 233.

El paraje de Tzajal.hemel se había convertido en un santuario, punto de llegada de los peregrinos de toda la zona chamula.

Hasta los rincones más lejanos donde se habla tzotzil se supo la noticia: ¡los dioses antiguos han resucitado!

Este era, pues, el momento que todos aguardaban. Los ancianos, con los ojos nublados de vejez, agradecían haber vivido lo suficiente para ver el fin de su esperanza; los hombres en la plenitud de su edad, acogían el maravilloso anuncio con reverencia y alegría; las mujeres, atónitas, no comprendían nada sino que la carga iba a aligerarse; u los niños se movían con facilidad dentro de la atmósfera del milagro.⁸³⁷

Sin embargo, los dioses habían sido destruidos por el cura Mandujano, el dios de los caxlanes; en la cueva, las mujeres rezaban con *“la palabra del desamparo, la del sufrimiento, la de la miseria”*⁸³⁸; la misma Catalina, sentía *“un afán desesperado por hallar el eco de una voz, el reflejo de un rostro, la memoria de un nombre”*.⁸³⁹ No podía darle a su esposo Pedro, la *“sospecha de que los dioses no habían muerto, de que su culto iba a reanudarse y de que el pueblo chamula no había sido, una vez más, defraudado.”*⁸⁴⁰ Sin embargo, permaneció en la cueva, con el *“agobio de una responsabilidad, el peso de un destino, la urgencia de una esperanza ajena”*.⁸⁴¹ Pero nada sucedía, *“ni una vislumbre ni un hallazgo”*.⁸⁴²

(...)

Uno mismo siente la angustia, el deseo y, a la vez, el temor de que Catalina, la *ilol*, pueda dar a luz a sus dioses, pues, el orden jurídico indígena tendrá un fundamento excluyente del fundamento ladino y del fundamento federal; pero, por ello mismo, el alumbramiento de los antiguos dioses puede significar la venganza en lugar de la justicia y, por tanto, una mayor injusticia.

(...)

⁸³⁷ *Idem.* p. 209.

⁸³⁸ *Idem.* p. 247.

⁸³⁹ *Ibidem.*

⁸⁴⁰ *Idem.* p. 248.

⁸⁴¹ *Idem.* p. 246.

⁸⁴² *Idem.* p. 248.

C. El orden jurídico de la reforma agraria federal

El orden jurídico oficial coincide, en parte con él de los chamulas y, en parte con el de los caxlanes. Recoge, por una parte, las reivindicaciones de los indígenas, como la restitución de las tierras a los pueblos, entre otras. Pero, por otra parte, comparte con los ladinos, la necesidad de mantener el orden y la tranquilidad. En otras, palabras, contiene, potencialmente, la unidad y el conflicto entre la justicia y la seguridad jurídica.

Sus operadores, como el ingeniero Ochoa y el gobernador de Tuxtla van a oscilar entre San Juan Chamula y Ciudad Real. Y, al fin de cuentas el primero se unirá a aquéllos y el segundo a éstos. Pero eso se encuentra aún en el futuro. Mientras tanto, en el desenlace del juicio de Catalina, interactuarán los tres órdenes jurídicos, para mantener un precario equilibrio entre ellos. Con una agudeza sorprendente, Rosario Castellanos, nos debela esta dialéctica del pluralismo jurídico.

El ingeniero Ulloa plantea ante el gobernador, acompañado de Pedro González Winiktón, el caso de su esposa Catalina, presa en Ciudad Real, acusada de incitación a la rebelión:

Por tanto, dijo Fernando Ulloa, hemos venido a solicitar una revisión total del caso y que la verifiquen personas capacitadas y sin perjuicios.

El Gobernador estuvo de acuerdo en acceder a esta petición.

- Conozco sus mañas y les vamos a dar una sopa de su propio chocolate. Pero, indagó con un asomo de duda: ¿no existe ningún peligro de sublevación?

La pregunta parecía dirigida especialmente a Pedro. Hacia él se volvieron los ojos de los demás.

- No estamos conformes, ajwalil, mientras la tierra que nos pertenece la tengan otras manos. Mientras no nos hayan dado un papel que diga quién es el dueño.

El tono de las palabras del indio era comedido pero no alcanzaba a ser conciliador ni mucho menos servil. Salvaguardaba un recurso, el recurso que la desesperación deja a los débiles: la violencia.

Fernando Ulloa quiso borrar esta impresión.

- Acabar con esta inquietud, como usted ve, Señor Gobernador, es fácil. Basta con que se activen los trámites ya iniciados y que cada ejido reciba sus escrituras de posesión.⁸⁴³

La dialéctica que se establece entre los órdenes jurídicos es la siguiente: el Gobernador de Tuxtla libera a Catalina y a sus sacerdotisas para que no haya rebelión; Pedro González Winiktón no incitará a la rebelión si se restituyen las tierras. Pero para Cifuentes es necesaria la rebelión de los Chamulas para que no haya reparto de tierras, pues entonces tendrá de su parte al Gobernador y al gobierno central para reprimirla y conservar sus haciendas y sus privilegios.

Paradójicamente, Winiktón no quiere la rebelión, para que haya reparto de tierras, pero no le teme ni la rehúye; Cifuentes quiere la rebelión para que no haya reparto de tierras y se justifique la represión y Ulloa sabe que las tierras son el único medio de evitar la rebelión y la represión.

Sin embargo, César, el ayudante de Ulloa es el único que considera que sólo con la rebelión obtendrán las tierras lo cual lo hace un aliado inconsciente de Cifuentes, a menos de que puedan combinarse, en el transcurso de la misma, al mismo tiempo, la justicia como finalidad y no la venganza y, como medio no “la capacidad para matar” sino la “disposición a morir”⁸⁴⁴, lo cual es sumamente improbable en una revuelta tan elemental como una guerra de castas.

D. Dialéctica del pluralismo jurídico

Hasta ahora, hemos detectado la coexistencia de un pluralismo de tres sistemas jurídicos: San Juan Chamula, Ciudad Real y Tuxtla-México. Las relaciones entre ellos, cambian rápidamente, según la tipología de Correas: de alternativo a hegemónico y a subversivo y variarán más en el futuro.

En cada uno de ellos, nos encontramos con una pareja protagónica: en San Juan Chamula: Catalina Díaz Puiljá y su esposo Pedro González Winiktón; en Ciudad Real: Leonardo Cifuentes y su esposa Isabel y por México, el ingeniero Ulloa y Julia Acevedo, su mujer. Los hombres tienen el liderazgo y el poder, pero las mujeres, la legitimidad del poder.⁸⁴⁵

Y es que el pluralismo jurídico no se da casualmente, sino que se encuentra vinculado, fundacionalmente, con un correspondiente pluralismo cultural y religioso.

⁸⁴³ *Idem.* p. 245.

⁸⁴⁴ Trotsky, según Deutscher, Isaac, *El profeta armado*, trad. José Luis González, ERA, México, 1976, p. 161.

⁸⁴⁵ Cfr. Gillespie, Susan, *Los reyes aztecas*, trad. Stella Mastrangelo, Siglo XXI, México, 1993, p. 69.

Podemos decir, que el pluralismo jurídico es más masculino y el pluralismo cultural más femenino.⁸⁴⁶ El poder es del hombre, pero la legitimidad es de la mujer. Va a ser Catalina, por ejemplo, la que va a consolidar, religiosamente, el liderazgo de Winiktón. Las mujeres de Cifuentes, Isabel, Mercedes, sustentan su prestigio y, junto con la Iglesia, su liderazgo.

Por lo que se refiere a la Alazana, su papel va a ser más ambiguo. Ella, siendo capitalina, quiere pasar por coleta, pero el incidente de su chal va a fundar el prestigio de Ulloa entre los indígenas. Nos referiremos, un poco ampliamente a esta paradoja por la importancia simbólica que va a tener en el desenlace del drama. El chal de Guatemala se lo había regalado Cifuentes a su amante, la Alazana, la esposa de Ulloa. Pero César, el auxiliar de Ulloa, que vive en su casa, se lo roba y se lo regala a Catalina para que envuelva a los ídolos y ganarse, así, el favor de los indígenas para las prédicas agrarias de su marido. La aparición de los ídolos envueltos en el chal es extraordinariamente simbólica. Nos deleita Rosario:

Y eso que envuelve al santo ¿Qué es? Es un chal. Vino de lejos, de Guatemala; fue tejido allá también por manos de indios. Tiene, además, una virtud: ha sido propiedad de una mujer que tiene fuego en la cabeza; llamaradas le brotan, se le derraman por la espalda y no la queman. No receles maldad de ella, no es coleta, no es de Ciudad Real. Es extranjera y esposa de nuestro protector y padre Fernando Ulloa. Se llama Julia Acevedo.

Entre los caprichosos colores del chal, ¡como resalta la negrura pétreo del ídolo! Mira su rostro inmóvil, su boca sellada, sus ojos fijos en un día que no existe. Ha renacido aquí, en medio de nosotros, y sin embargo ¡que distancia de estrella hay entre su oído y nuestro lamento!

De Huistán y Yalcuc, de Jolnautic y Yaltem, de Zacampot y Milpoleta, de todos los puntos hemos llegado. El hilo de lágrimas que sala una mejilla se une al otro hilo de lágrimas y al otro y al otro, para desembocar aquí, para anegar el llano, para cubrir el cerro.⁸⁴⁷

Cuando el cura Mandujano secuestra los ídolos, se los lleva envueltos en el chal, el cual volvió a las manos de Cifuentes quién no acertaba a explicarse como había ido a parar ahí. La paradoja del chal aumenta cuando nos damos cuenta de que la Alazana ya se ha vuelto coleta y detesta a los indios. Le dice a Cifuentes:

⁸⁴⁶ Cfr. Hegel, Fenomenología del espíritu, p. 271.

⁸⁴⁷ Castellanos, Rosario, *op. cit.* p. 210.

- ¡No quiero ni que me los mientes! ¡Los indios! Los odios a todos, sucios miserables, torpes. No se puede caminar por las calles de Ciudad Real sin tropezarse con indios tirados de borrachos, sin recibir la embestida de una carga con la que corren a ciegas, sin resbalar en las cáscaras y desperdicios que van dejando tras de sí.⁸⁴⁸

Con este infinito desprecio de la Alazana a los indios, no es de extrañarse que Teresa Entzín López, la nana, al contarle a Idolina, la historia de la *ilol* Catalina, interpretara el chal como un maleficio que va a neutralizar a los ídolos y hacer fracasar a la reforma agraria y llevar a la muerte a Ulloa. Por su boca, dice Rosario, al final de la novela:

-Digámosle a esta mujer que su hijo de piedra tiene frío; que es preciso que lo envuelva para que entre en calor. Y luego le damos el chal que tejieron los brujos de Guatemala para que maniate su potencia.

El hijo de piedra, en cuanto estuvo envuelto en el chal, ya no pudo moverse ni vivir. Y la *ilol*, desesperada, se quebró la cabeza contra la materia que se iba desmoronando.⁸⁴⁹

Puede entenderse que o fue la rebelión la que hizo imposible la reforma agraria y la justicia, sino que fue la reforma agraria, simbolizada por el chal, la que inmovilizó al movimiento indígena para recuperar sus tierras y propició la venganza de los caxlanes que trajo más injusticias y más subordinación de San Juan Chamula y su derecho a la hegemonía de Ciudad Real, en connivencia con el sistema jurídico de Tuxtla y de México.

Pero también puede interpretarse que fue la rebelión, simbolizada por el chal (ya que fue regalo de Cifuentes y robado por César, que querían ambos la rebelión, aunque por diferentes motivos), la que hizo fracasar a la reforma agraria, pues propició que el sistema jurídico oficial (el ejército y el gobernador) se pusiera al servicio de los intereses que defiende el sistema jurídico de Ciudad Real en contra de los intereses indígenas que pretende proteger el sistema jurídico de San Juan Chamula.

En realidad, esta dialéctica negativa sólo se va a dar entre la reforma y la revolución, en la medida en que lleven a cabo, como fin, la venganza y no la justicia; como medio, la pérdida del miedo de matar y no la pérdida del miedo de morir y como fundamento, la crucifixión del Cristo *tzotzil* y no el sacrificio a los dioses antiguos renacidos. La confluencia de todos estos ingredientes (reforma agraria, rebelión indígena, venganza, justicia, miedo de matar y miedo de morir, crucifixión y sacrificio), en el tenebroso oficio

⁸⁴⁸ *Idem.* p. 199.

⁸⁴⁹ *Idem.* p. 368.

de tinieblas de la *ilol* Catalina, va a darle a la novela, un desenlace alucinante, pleno de belleza, de vértigo y de filosofía.

¡CASI ME CONVENCES, ROSARIO! – *DIJO, EN VOZ ALTA HABERMAS*. PERO NO ES EMPATÍA LO QUE SIENTO SINO SIMPATÍA. COMO NO CONMOVERSE CON LA EXCLUSIÓN DE LOS INDÍGENAS, HOMBRES Y MUJERES, DEL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS, LA DIGNIDAD HUMANA. DE LOS DOS ASPECTOS CONTRADICTORIOS DE LA PERSONA ABSTRACTA, LA ENAJENACIÓN (LOS CAXLANES) TRINFA SOBRE LA LIBERACIÓN (LOS AGRARISTAS), ÉSTA ES DERROTADA EN TODA LA LÍNEA.

ME QUEDA CLARO QUE LA INDIVIDUALIZACIÓN DOMINADA DE LOS INDÍGENAS SE REALIZO MEDIANTE UNA SOCIALIZACIÓN DE DOMINACIÓN POR PARTE DE LOS CAXLANES QUIENES SE INDIVIDUALIZARON MEDIANTE UNA SOCIALIZACIÓN DOMINANTE. LAS FORMAS CULTURALES DE VIDA INDÍGENA, EN ESTE CASO, TAL VEZ SI REQUIERAN DEL RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS COLECTIVOS PARA ROMPER ESA DOBLE INDIVIDUALIZACIÓN DE DOMINANTES Y DOMINADOS. PERO NO ESTOY TAN SEGURO TAMBIÉN. HAY QUE ESPERAR A VER CUAL VA A SER EL DESENLACE.

E. Oficiante de lo oculto

Desde el punto de vista semántico pueden ser los sistemas jurídicos contradictorios u opuestos los unos con los otros. Sin embargo, desde el punto de vista pragmático, quienes se encuentran sujetos a los mismos, pueden utilizar normas o justificaciones de uno u otro, según les sean útiles para lograr sus fines.

Esto lo hacen Cifuentes y los finqueros, utilizan, cuando les conviene el sistema federal o el de Ciudad Real. Pero, lo que, realmente nos interesa destacar es el uso que hace Catalina tanto del fundamento religioso cristiano como del de los ídolos, para justificar la rebelión, una vez que los ídolos han vuelto a enmudecer.

En medio de la terrible crucifixión y muerte de Domingo, el Viernes Santo, en la Iglesia de Chamula, y ante el delirio y el frenesí de la multitud, Catalina le da *“forma con palabras al significado de lo que ha sucedido”*:

Aquí llegamos todos al final de la cuenta con el ladino. Hemos padecido injusticia y persecuciones y adversidades (...) Dimos lo que teníamos y saldamos la deuda. Pero el ladino quería más, siempre más. Nos ha secado los tuétanos en el trabajo; nos ha arrebatado nuestras posesiones; nos ha hecho adivinar las órdenes y los castigos en una lengua extranjera. Y nosotros soportábamos, sin protestas, el sufrimiento, porque ninguna señal nos indicaba que era suficiente.

Pero de pronto los dioses se manifiestan, las potencias oscuras se declaran. Y su voluntad es que nos igualemos con el ladino, que se ensoberbecía con la posesión de su Cristo.

Ahora también nosotros tenemos un Cristo. No ha nacido en vano ni ha agonizado ni muerto en vano. Su nacimiento, su agonía y su muerte sirven para nivelar al tzotzil, al chamula, al indio, con el ladino. Por eso, si el ladino nos amenaza, tenemos que hacerle frente y no huir. Si nos persigue hay que darle la cara.

¿Qué podemos temer? Sobre nuestras cabezas ha caído la sangre del bautismo. Y los que son bautizados con sangre, y no con agua, está dicho que no morirán.

Salgamos, pues, al encuentro del ladino. Desafiémosle y vamos a ver como huye y se esconde. Pero si se resiste nos trabaremos en la lucha. Somos iguales ahora que nuestro Cristo hace contra peso a su Cristo.

850

Tal vez, esta unificación de la re- surrección y de la in- surrección,⁸⁵¹ es decir, de la decisión de morir para vivir, haya impulsado a todos, incluso a Ulloa, a abandonar la vía de la reforma agraria y oponerse violentamente al sistema de los ladinos, utilizando su mismo fundamento religioso. Pero también es posible que esta asimilación haya sido la causa de su derrota, pues Cristo, aunque fuera su Cristo, no podía fundar un sistema jurídico indígena autónomo.

(...)

Pero las maniobras de Cifuentes y las estrategias radicales de César, el auxiliar de Ulloa y la extravagante crucifixión del que “*nació con el eclipse*” no le dieron tiempo de realizar, pacífica y justamente, la reforma agraria a Winiktón. Es posible que, a pesar de este fundamento “extranjero”, si se hubiera realizado por justicia y no por venganza, se hubiera fortalecido no debilitado la autonomía indígena.

También exploró Pedro González Winiktón la posibilidad de encontrar la justicia de parte de los ídolos, sin que la venganza engendrara una mayor injusticia hacia su pueblo. Ya hemos visto como Catalina, una vez que “dio a luz” a los ídolos de barro, regresó a su jacal y se acostó poseída por “*la fiebre de los días de plenitud*”. Mientras Pedro se pregunta, a su lado, la razón por la cual regresaban los ídolos, si en lugar del

⁸⁵⁰ *Idem.* pp. 324, 325.

⁸⁵¹ Tenorio, Fernando, “Hacia una política inclusiva en derecho penal”, en *Segunda conferencia latinoamericana de Crítica Jurídica*, UNAM, México, noviembre de 2007.

milagro de la justicia, no traerían un abismo de sufrimiento.⁸⁵² Enseguida, en el pasaje más conmovedor y más verdadero de la novela, dice Pedro, junto a Catalina, en la oscuridad:

Ay, si pudiera dejar caer sobre su oreja una palabra, una sola palabra, mientras dormía. ¡Y si esta palabra, llegase a ser depositada en el altar, para que la recogieran los ídolos!

Pedro se inclinó sobre el sueño de su mujer y, lentamente, fue pronunciando la única oración que sabía:

- La tierra, Catalina. Diles que nos devuelvan la tierra. Si nos piden la sangre, si nos piden la vida se las daremos. Pero que nos devuelvan la tierra.

Un escalofrío sacudió el cuerpo de la *ilol* que se tapó la oreja con la mano. Pedro se retiró de allí, seguro de que había sido escuchado.⁸⁵³

Es clara la diferencia de los ídolos con el Cristo tzotzil que les prometió que no morirían si bebían de su sangre. En cambio, el ídolo pide la sangre y la vida a cambio de la tierra, a cambio de la justicia, de la dignidad y del reconocimiento. El hombre se hace esclavo cuando lo vence el miedo de morir, dice Hegel.⁸⁵⁴ Por eso los chamulas siguieron al Cristo tzotzil y abandonaron a los ídolos, porque querían la tierra, la dignidad y el reconocimiento, mediante la venganza y la muerte de sus señores, pero sin afrontar al señor absoluto, que es su propia muerte,⁸⁵⁵ pero también por eso continuaron siendo esclavos.

Es posible también que, si hubieran seguido a los ídolos, hubieran tenido que morir también, pero la pérdida del miedo de la propia muerte, y no necesariamente de la ajena, hubiera sido el fundamento del reconocimiento de su dignidad, por medio de la recuperación, revolucionaria o reformista, de la tierra y de la autonomía para su comunidad.

⁸⁵² Ver *supra*, nota núm. 44.

⁸⁵³ Castellanos, Rosario, *op. cit.* p. 249.

⁸⁵⁴ Hegel, *Fenomenológica del espíritu*, p. 116: "Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad" "El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente."

⁸⁵⁵ *Idem.* p. 119: "esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto."

CONCLUSIÓN

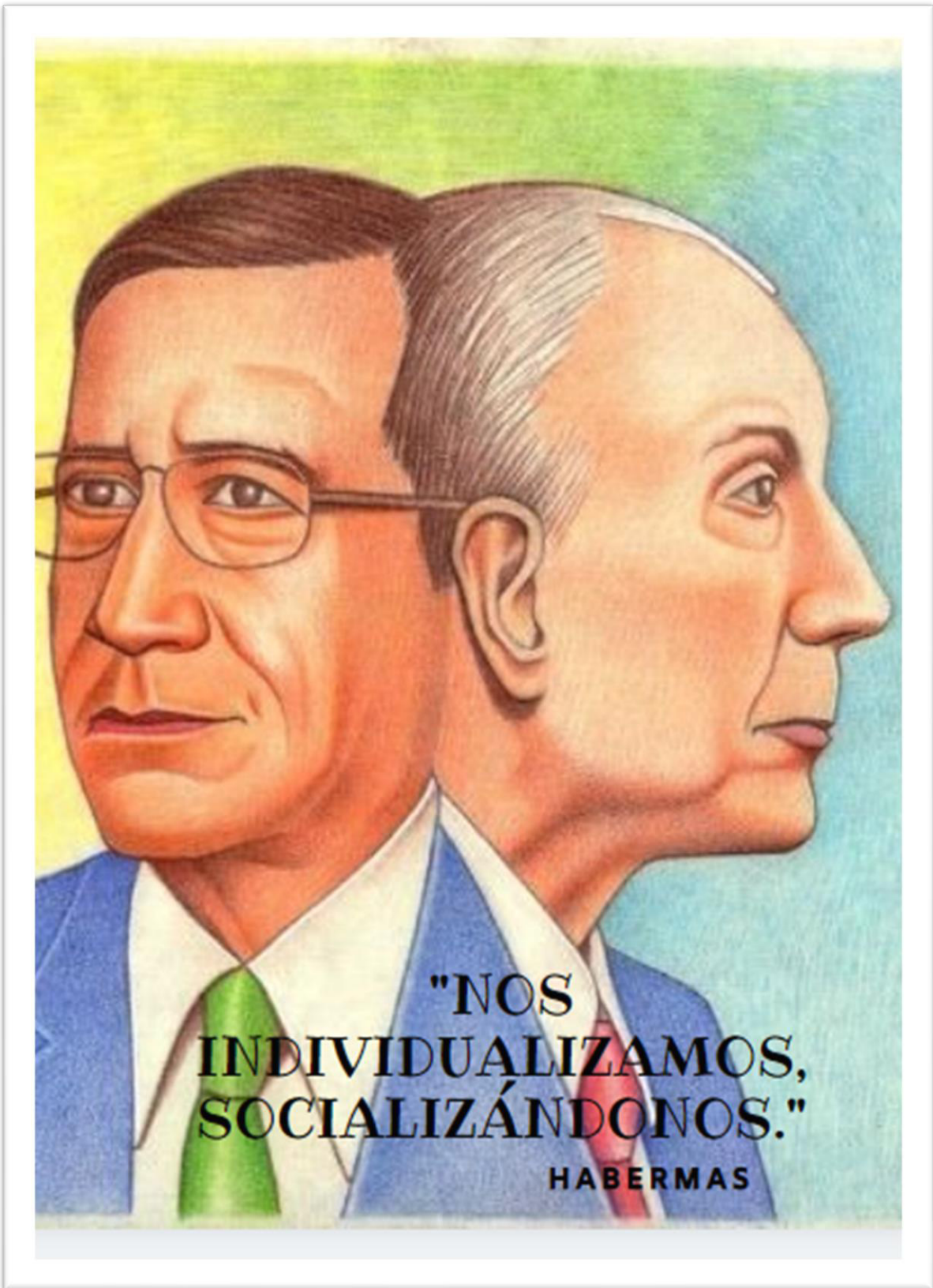
LO QUE ME TEMÍA, QUERIDA ROSARIO. - *CONCLUYÓ HABERMAS*. SE MATERIALIZÓ EL PEOR DE LOS ESCENARIOS: EL TRIUNFO DE LA ENAJENACIÓN DE LA PERSONA ABSTRACTA Y LA ARBITRARIEDAD DEL ALMA BELLA. ES DECIR, LA APARICIÓN DEL ALMA ABSTRACTA COMO SEÑOR DEL MUNDO, O SEA, LA VENGANZA EN LUGAR DE LA JUSTICIA QUE TRAE MÁS INJUSTICIA, COMO TEMÍA WINIKTÓN. PERO, PARECE SER QUE ESTO SE PUDO EVITAR POR MEDIO DE LOS DERECHOS COLECTIVOS, PERO NO LOGRARON MATERIALIZARSE, PORQUE FALTÓ APOYO DEL PODER COMUNICATIVO DE LA SOCIEDAD CIVIL.

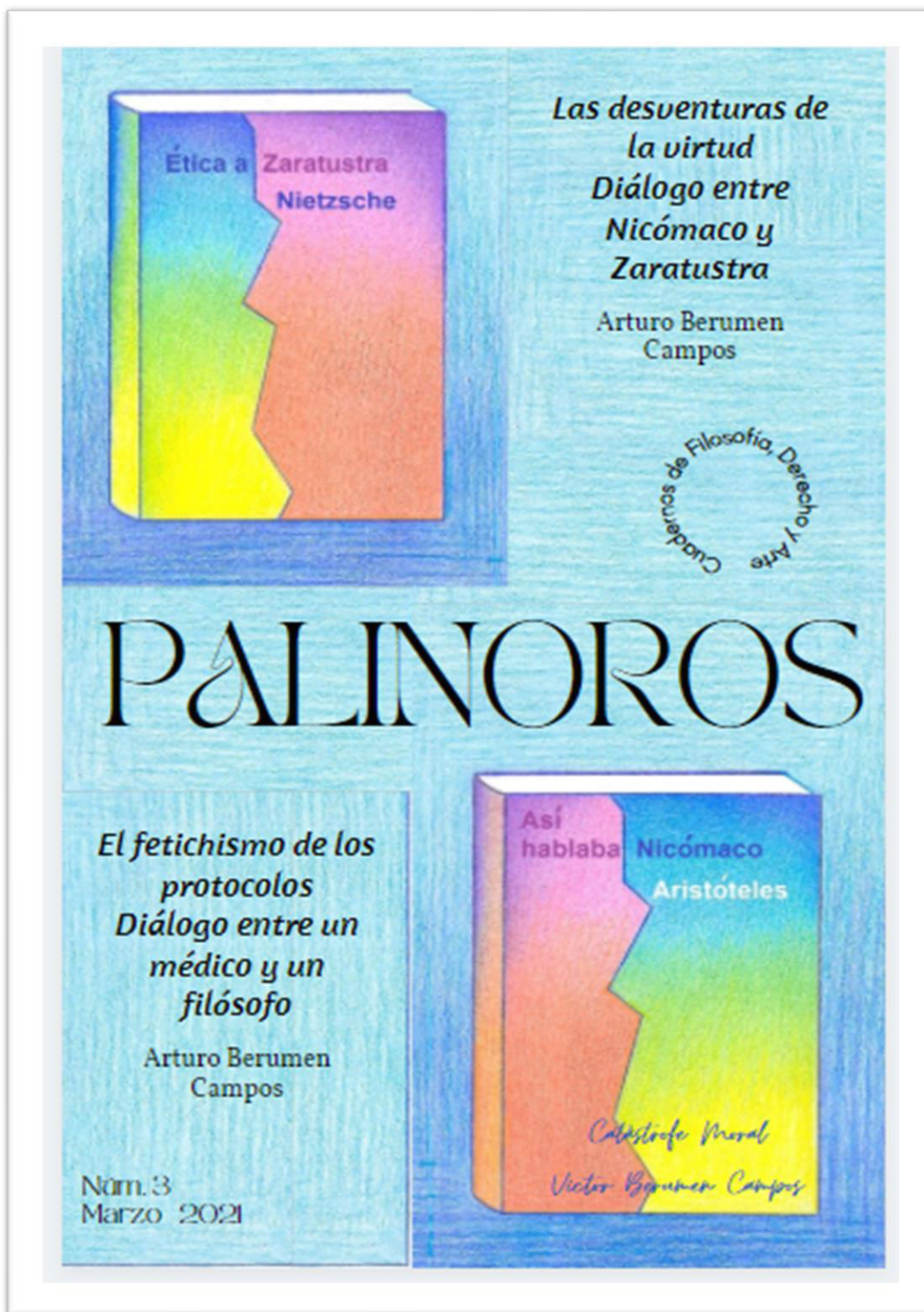
EMPERO, PARA QUE LOS MITOS DE LOS ÍDOLOS RENACIDOS Y DE LOS CRISTOS ENAJENANTES NO OBSTACULICEN EL DESARROLLO DE ESTE PODER, ES NEESARIO QUE SEAN AMARRADOS CON EL CHAL MULTICOLOR DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA Y DE LA ÉTICA DEL DISCURSO.

BIBLIOGRAFÍA

- Berumen Arturo, “El derecho indígena: pluralismo jurídico o hermenéutico”, en *Derecho indígena mexicano*, I, coord., por Oscar Correas, Coyoacán, México, 2007.
- Berumen, Arturo, Introducción dialógica al estudio del derecho. Diálogo a la manera platónica entre Kelsen, Marx y Habermas, México, UAM-A, 2018.
- Berumen, Arturo, La ética jurídica como redeterminación dialéctica del derecho natural, Cárdenas, México, 2003.
- Berumen, Arturo, “Rosario Castellanos, precursora del pluralismo jurídico”, en *Fuentes Humanísticas*, núm. 44, Departamento de Humanidades, UAM-A, 2012.
- Castellanos, Rosario, *Oficio de tinieblas*, Joaquín Mortiz, México, 1977.
- Correas, Oscar, Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena, Fontamara, México, 2003.
- Deutscher, Isaac, *El profeta armado*, trad. José Luis González, ERA, México, 1976.
- Gillespie, Susan, *Los reyes aztecas*, trad. Stella Mastrangelo, Siglo XXI, México, 1993.
- Habermas, *Facticidad y validez*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1998.
- Habermas, *La inclusión del otro*, trad. Velasco Arroyo, Barcelona, Paidós, 1999.
- Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1999.
- Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1985
- Hunt, Lynn, *La invención de los derechos humanos*, trad. Jordy Beltrán Ferrer, Barcelona, Tusquets, 2009.
- Marx, *El capital*, I, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1979.
- Tugendhat, Ernst, *Autoconciencia y autodeterminación*, trad. Rosa Elena Santos Ihlau, México, FCE, 1993.

- Ortiz Andrade Jacqueline, “Racionalidad comunicativa en la justicia indígena trique: caso “Xuman Li”, en *Revista del Posgrado en Derecho de la UNAM*, núm. 2, UNAM, México, Enero-Julio de 2006.
- Taylor, “La política del reconocimiento”, en *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, trad. Mónica Utrilla de Neira, México, FCE, 2001.
- Tenorio, Fernando, “Hacia una política inclusiva en derecho penal”, en *Segunda conferencia latinoamericana de Crítica Jurídica*, UNAM, México, noviembre de 2007.
- Trotsky, *Historia de la revolución rusa*, trad. André Nin, México, Juan Pablos, 1972.
- Welsel, Hans, *Derecho natural y justicia material*, trad. Felipe González Vicén, Aguilar, Madrid, 1957.





CATÁSTROFE MORAL

**La modernidad, por un lado, necesita de la
moral, pero, por otro, la hace imposible**

(Ross Poole)

PRESENTACIÓN

En este tercer número de Palinoros, presentamos dos diálogos de Arturo Berumen Campos. Uno titulado Las desventuras de la virtud. Diálogo entre Nicómaco y Zaratustra y otro llamado El Fetichismo de los Protocolos. Diálogo entre un médico y un filósofo, con motivo de la crisis de coronavirus.

LAS DESVENTURAS DE LA VIRTUD DIÁLOGO ENTRE NICÓMACO Y ZARATUSTR*

Arturo Berumen Campos

Nicómaco: ¿Por qué eres tan irreverente, Zaratustra?

Zaratustra: ¡Porque Dios ha muerto! ¿No lo sabías?

Nicómaco: ¡Tú lo has matado en el corazón de los hombres, con tus irreverencias!

Zaratustra: ¡Hay que destruir los valores a martillazos!

Nicómaco: Lo que estás destruyendo es la virtud, no los valores.

Zaratustra: Mi querido Nicómaco, la virtud ha sido destruida por la modernidad hace ya varios siglos ¿no te has enterado tampoco?

Nicómaco: ¿Por qué dices eso, desventurado Zaratustra? ¿Quién ha destruido la virtud?

Zaratustra: ¿Qué no te has dado cuenta de que vivimos en una época de catástrofe moral?

Nicómaco: ¿Catástrofe moral has dicho? ¿En qué consiste tan grave fenómeno? ¿Cómo se ha producido?

Zaratustra: Cuando desaparecieron los vínculos comunitarios los valores morales sustituyeron a la virtud.

Nicómaco: ¡Explícate! No veo diferencia entre los valores morales y las virtudes.

* Diálogo inspirado en el libro Tras la virtud de Alasdair MacIntyre.

Zaratustra: ¿En serio, no la ves?

Nicómaco: ¡No! Explícamela por favor.

Zaratustra: Yo pensé que eso era obvio para alguien tan lleno de sabiduría.

Nicómaco: Nadie puede salirse de su tiempo, ni yo.

Zaratustra: Pues te voy a sacar de tu tiempo, hijo querido de Aristóteles.

Nicómaco: Procura ser lo más claro posible, hijo muy querido de Nietzsche.

Zaratustra: Y tu procura entender lo más posible.

Nicómaco: ¡Cómo buenos racionalistas comunicativos que somos!

Zaratustra: Escucha el más grande error de la modernidad: las virtudes se convierten en valores cuando se universalizan.

Nicómaco: ¿Y eso que tiene de malo o de catastrófico?

Zaratustra: ¿No lo ves, verdad?

Nicómaco: Según he oído, la universalidad de los derechos ha sido uno de los grandes avances de la humanidad ¿no es así?

Zaratustra: No, cuando se trata de una universalidad abstracta.

Nicómaco: Ya estás hablando como Hegel.

Zaratustra: Jajaja, tal vez. Pero lo importante es, fíjate bien, que al hacerse universales las virtudes se transforman en valores ineficaces.

Nicómaco: ¿Por qué dices eso?

Zaratustra: Por lo que te decía hace un momento: porque se desarraigan de la comunidad, de las relaciones concretas entre los hombres.

Nicómaco: A ver, explícame más despacio.

Zaratustra: Si mira, las personas no se sienten obligadas por los valores ni por los deberes morales que no surgen de su vida concreta de todos los días, sino que han sido establecidos por autoridades ajenas a su experiencia diaria.

Nicómaco: Ponme un ejemplo concreto, para que pueda verlo y sentirlo.

Zaratustra: Te voy a hablar del ejemplo más paradigmático de la catástrofe moral de la modernidad: los derechos humanos.

Nicómaco: La verdad no te entiendo ¿Cómo derechos humanos?

Zaratustra: ¿Qué es lo que no entiendes, por el amor de Dios?

Nicómaco: ¿No que dios ha muerto?

Zaratustra: ¡Es una manera de hablar! Dime ¿qué es lo que no entiendes?

Nicómaco: Qué sólo los griegos tienen derechos, no los bárbaros. Y todo el que no habla griego es un bárbaro ¿Tú hablas griego, Zaratustra?

Zaratustra: Eso es lo que te estoy diciendo desde un principio, sólo los derechos particulares son eficaces.

Nicómaco: Ah, ya te entendí. Concederles derechos a los bárbaros es matar a las virtudes.

Zaratustra: Continúa, por favor, vas muy bien.

Nicómaco: No están capacitados, por su ignorancia, para apreciarlas y aplicarlas, no están hechas para ellos.

Zaratustra: Esa es la universalidad abstracta: imponerles a los otros, virtudes que ni conocen ni aprecian. Se convierten en derechos humanos ineficaces.

Nicómaco: ¿Y a quién se le ocurrió semejante cosa tan absurda?

Zaratustra: ¿Ya vez porque quiero destruir todos esos valores universales a martillazos filosóficos? ¡Por abstractos! ¡Por falsos! ¡Por inauténticos!

Nicómaco: ¡Sí, duro con ellos! Pero, estoy pensando ¿no se podrían transformar en universales concretos?

Zaratustra: ¡Ahora eres tú él que habla como Hegel!

Nicómaco: En serio ¿Por qué no mejor concretizas los valores en lugar de destruirlos?

Zaratustra: Te voy a decir porque no se puede, hijo de Aristóteles.

Nicómaco: Habla, te escucho.

Zaratustra: Porque los valores modernos, al pretender ser universales, entran necesariamente en contradicciones insolubles.

Nicómaco: Dime cómo es eso.

Zaratustra: Te voy a poner otro ejemplo para que te quede claro. La catástrofe moral de la modernidad consiste, fundamentalmente, en la contradicción de dos valores: la dignidad y la utilidad.

Nicómaco: Ah ¿una contradicción entre Kant y Bentham?

Zaratustra: ¿No que no te podías salir de tu tiempo?

Nicómaco: Sólo un poco. Explícate más ampliamente.

Zaratustra: Fundamentalmente, la catástrofe de la moralidad en la modernidad consiste en que se nos exige que nos comportemos moralmente, pero, a la vez, se nos impide hacerlo.

Nicómaco: Es decir ¿se exige que nos portemos como Kant, pero se nos obliga a comportarnos como Bentham?

Zaratustra: Quizá sea la manera más radical de decirlo, pero también hay otras contradicciones muy importantes ...

Nicómaco: ¡Un momento! ¿Porque están en contradicción Kant y Bentham, si los dos expresan la universalidad moral moderna?

Zaratustra: Precisamente por eso, porque son dos universalidades que pretenden valer al mismo tiempo y tienen que colisionar, necesariamente.

Nicómaco: Mucho te agradecería un ejemplo.

Zaratustra: Por ejemplo, cuando se sacrifican los derechos de una minoría para proteger a una mayoría. Es decir, el mal menor de Bentham contra el imperativo categórico kantiano.

Nicómaco: ¿No dirás que hay que relativizar ambos, para hacerlos compatibles?

Zaratustra: No tan sólo relativizar sino particularizarlos, es decir, destruirlos como valores.

Nicómaco: Es decir ¿quieres regresar a las virtudes de cada comunidad, en lugar de los valores universales?

Zaratustra: ¡Tampoco! No es posible regresar a las virtudes de tu época.

Nicómaco: ¿Quieres explicarme por qué no es posible ir Tras la virtud?

Zaratustra: ¡Porque tu padre, Aristóteles, la construyó mal!

Nicómaco: ¿Qué qué qué?

Zaratustra: Si mira, empecemos desde un principio. Con la potencia y el acto.

Nicómaco: En verdad ¿lo crees necesario?

Zaratustra: Si claro, por supuesto.

Nicómaco: Bien, si no hay más remedio, empecemos. La potencia es la posibilidad del ser y el acto es la posibilidad realizada. No sé si está claro.

Zaratustra: Con un ejemplo quedaría más claro.

Nicómaco: Bien. La semilla es un árbol en potencia, es decir, que tiene la posibilidad de convertirse en un árbol. Y el árbol es la semilla en acto, es la realización de la posibilidad. Así ¿o más claro?

Zaratustra: Aplícalo, por favor, al ser humano.

Nicómaco: El embrión es un ser humano en potencia y el ser humano es un embrión en acto.

Zaratustra: Ahora viene lo más importante. Como se utiliza este esquema en ética.

Nicómaco: Por ejemplo, el estudiante de derecho es un abogado en potencia y el abogado es un estudiante de derecho en acto.

Zaratustra: Ahora dime, por medio de qué se transforma el hombre en lo que debe ser.

Nicómaco: Por medio de la ética el hombre pasa del ser humano en potencia al ser humano en acto.

Zaratustra: ¿Y cómo sabemos si el hombre ya es lo que debe ser?

Nicómaco: Por medio de la virtud, justamente.

Zaratustra: ¿Y qué es la virtud?

Nicómaco: La virtud es buscar el justo medio entre dos extremos, el justo medio entre el exceso y el defecto.

Zaratustra: ¿Me quieres decir que el justo medio es la mediocridad?

Nicómaco: ¡Claro que no! Es la prudencia, la frónesis.

Zaratustra: ¿Como distingues el justo medio de la mediocridad?

Nicómaco: Pensemos en otro ejemplo para saber si la virtud es el justo medio entre el exceso y el defecto o es la mediocridad.

Zaratustra: Deja que yo ponga el ejemplo. El hombre, te pregunto ¿es el justo medio entre la bestia y el superhombre?

Nicómaco: ¿Superhombre? ¿Qué es eso? ¿Será Dios?

Zaratustra: ¡Que Dios ha muerto!

Nicómaco: Entonces ¿Qué es?

Zaratustra: Tú lo llamarías el exceso de lo humano.

Nicómaco: Entonces, la bestia es el defecto de lo humano y el superhombre es el exceso de lo humano. Por tanto, el hombre es el justo medio. Podría aceptarlo como ejemplo de virtud.

Zaratustra: O un ser mediocre que se conforma con lo que es.

Nicómaco: ¿Crees, en verdad, que el hombre es un ser mediocre? Acuérdate lo que dice Shakespeare:

¡Qué obra maestra es el hombre!

¡Que noble en su razón!

¡Cuán infinito en facultades!

¡Cuán expresivo y admirable en
su forma y movimiento!
En sus acciones
¡Que parecido a un ángel!
En su inteligencia
¡que parecido a un dios!
¡La maravilla del mundo!
¡El más perfecto de los animales!

Zaratustra: Se te olvida el último verso. Hamlet concluye:

¿Qué es para mí esta
quinta esencia del polvo?

Nicómaco: ¡¡Es la Quinta Esencia!!

Zaratustra: ¡¡Pero del polvo!! Eso son la mayoría de los hombres. Son “el último hombre.”

Nicómaco: ¿El último hombre es la quinta esencia del polvo?

Zaratustra: El último hombre es el conformista, es el que está satisfecho, el que no aspira más que cumplir con las normas. El que es bueno porque tiene miedo de ser malo. En una palabra, el mediocre.

Nicómaco: ¡Deliras Zaratustra!

Zaratustra: ¡El hombre aristotélico es el último hombre!

Nicómaco: No saques conclusiones todavía, querido Zaratustra. Pues a mí me parece entonces, que el último hombre es el defecto, el superhombre es el exceso y el hombre virtuoso es el justo medio.

Zaratustra: Más bien, ¡el hombre es algo que debe ser superado por el superhombre!

Nicómaco: ¡Pero es un exceso! ¡No es virtuoso!

Zaratustra: Sí, es un exceso, pero de humanidad. El superhombre no necesita de la virtud. La ética sólo es un obstáculo para el advenimiento del superhombre, por eso hay que destruirla a martillazos, es una moral de esclavos.

Nicómaco: Dime, Zaratustra, si se destruye la ética, entonces ¿cómo se crea el superhombre?

Zaratustra: ¡No con la Ética, sino con la Estética, querido Nicómaco! ¡Con la voluntad del poder creador de belleza!

Nicómaco: ¡No lo entiendo! ¿Cómo se crea lo super humano con la estética?

Zaratustra: El superhombre no tan sólo destruye los valores de los últimos hombres, sino también crea sus propios valores de la nada.

Nicómaco: ¿Entonces es Dios?

Zaratustra: Si quieres llamarlo así, pero es un Dios que sabe reír y sabe bailar.

Nicómaco: Bueno, vamos a suponer que sea así. Pero ilustra tu tesis con un ejemplo que no deje dudas de lo que quieres decir.

Zaratustra: Lo que al principio te pareció una irreverencia, no es sino la creación de la belleza.

Nicómaco: Recuérdamelo por favor.

Zaratustra: ¡Muy bien! esta es la fiesta del asno:

Nietzsche: De repente, los oídos de Zaratustra se sobresaltaron pues en la caverna, animada hasta entonces por la bulla y las risas, se hizo de pronto un silencio de muerte. Y la nariz de Zaratustra percibió un perfume de humo e incienso, cual si quemaran piñas.

Zaratustra: ¿Qué sucede, que hacen?

Nietzsche: Preguntó mientras se aproximaba a escondidas a la entrada de la caverna, para ver a sus huéspedes sin ser visto. Pero ¡oh asombro! ¿qué vieron entonces sus ojos?

Zaratustra: ¡Otra vez se han vuelto piadosos y otra vez rezan! ¡Están locos!

Nietzsche: En efecto, todos aquellos hombres superiores -los dos reyes, el papa jubilado, el mago perverso, el mendigo voluntario, el viajero-sombra, el viejo adivino, el concienzudo de espíritu y el más feo de los hombres-, todos estaban prosternados de hinojos, como niños o viejas devotas, adorando al asno. Y el más feo de los hombres comenzó a gorgotear y a dar resoplidos como si algo inexpresable quisiera salir de su interior. Y cuando consiguió hablar, he aquí que era una piadosa y singular letanía, en honor del adorado e insensato asno. Y la letanía rezaba así:

El más feo de los hombres: “¡Amén! ¡Honor y gloria, y sabiduría y gratitud, y alabanzas y fortaleza sean tributados a nuestro Dios, de eternidad en eternidad!”

Nietzsche: Y el asno rebuznó:

Burro: ¡I-A!

El más feo de los hombres: “El lleva nuestra carga, él tomo figura de siervo, él es paciente de corazón y nunca dice no. Y quien ama a su Dios, le castiga.”

Nietzsche: Y el asno rebuznó:

Burro: ¡I-A!

El más feo de los hombres: “El no habla, excepto para decir ¡sí, sí! Al mundo que ha creado: de esta suerte alaba a su mundo. Su astucia lo ha creado: así rara vez se equivoca.”

Nietzsche: Y el asno rebuznó:

Burro: ¡I-A!

El más feo de los hombres: “Invisible para el mundo. Gris es su color favorito, el color de su cuerpo, y en ese color oculta su virtud. Si tiene espíritu, lo oculta: pero todos creen en sus largas orejas.”

Nietzsche: Y el asno rebuznó:

Burro: ¡I-A!

El más feo de los hombres: “¡Cuánta recóndita sabiduría hay en tener las orejas largas y decir siempre “si” y nunca “no” ¿Acaso no ha creado el mundo a su imagen, es decir, tan estúpido cómo es posible?”

Nietzsche: Y el asno rebuznó:

Burro: ¡I-A!

El más feo de los hombres: “Tu recorres caminos rectos y torcidos: lo que los hombres llaman recto o torcido, poco importa. Tu inocencia consiste es no saber lo que es inocencia.”

Nietzsche: Y el asno rebuznó:

Burro: ¡I-A!

El más feo de los hombres: “He aquí como no rechazas, ni a los mendigos ni a los reyes. Dejas que se acerquen a ti los niños; y si los muchachos malvados te seducen, dices, simplemente, “I-A” (SI)

Nietzsche: Y el asno rebuznó:

Burro: ¡I-A!

El más feo de los hombres: “Te gustan las burras y los higos frescos, no eres un remilgado. Un cardo te cosquillea las entrañas cuando tienes hambre. En eso está la sabiduría de un Dios.”

Nietzsche: Y el asno rebuznó:

Burro: ¡I-A!

Nicómaco: ¡Basta, Zaratustra, basta!

Zaratustra: ¿Qué te pasa Nicómaco? ¿No te has gustado?

Nicómaco: ¡Claro que no!

Zaratustra: ¿Te ofendió?

Nicómaco: No es eso, yo no creo en ese Dios ¿Pero eso que tiene que ver con la creación de nuevos valores?

Zaratustra.: Crearon la connotación del rebuzno de un burro como la palabra de Dios.

Nicómaco: Es un aspecto formal, pero ¿Qué contenido nuevo crearon tus discípulos Zaratustra?

Zaratustra: ¿Se te hace poco decir que la fe es creer en los rebuznos de Dios?

Nicómaco: Vamos a suponer que sí, Zaratustra, que esa connotación es la creación de un valor nuevo, pero de ningún modo es universal como los valores modernos que has criticado antes, sino sólo el valor de un pequeño grupo: el de los asesinos de Dios.

Zaratustra: ¡El de los superhombres!

Nicómaco: ¡El de los últimos hombres, querrás decir! ¡De los que no creen en nada!

Zaratustra: ¡Ya te dije que la universalidad lleva al nihilismo! ¡Por eso, el superhombre va más allá de todo límite!

Nicómaco: ¡Pero acuérdate que todo principio llevado hasta lo absoluto se transforma en su contrario!

Zaratustra: Nuevamente escucho el lenguaje de Hegel en tu boca.

Nicómaco: ¡No me importa, contéstame!

Zaratustra: No veo cómo el exceso de creatividad puede llevar al superhombre a recaer en el último hombre, como dice Hegel por tu boca.

Nicómaco: Por la reacción extrema de los que sostienen los valores destruidos a martillazos por los superhombres.

Zaratustra: ¡Ah, por los últimos hombres!

Nicómaco: Se van al otro extremo y así sucesivamente, en un “movimiento aturdidor”

Zaratustra: ¡Otra vez, ese Hegel!

Nicómaco: ¿Sabes quién se puede detener este movimiento aturdidor que va de un extremo al otro?

Zaratustra: ¿Quién?

Nicómaco: ¡El hombre prudente aristotélico!

Zaratustra: Sabía que ibas a decir eso.

Nicómaco: De hecho, por haberse olvidado del justo medio, la modernidad ha ido del dominio de los últimos hombres al de los superhombres y viceversa y así sucesivamente.

Zaratustra: ¡Pero el justo medio detendría el progreso!

Nicómaco: Claro que no, lo haría menos doloroso.

Zaratustra: ¡Y más aburrido!

Nicómaco: Pongamos a prueba mi hipótesis. Escoge a algún superhombre de la historia.

Zaratustra: Pensemos en un filósofo mexicano: José Vasconcelos.

Nicómaco: ¿Por qué él precisamente? ¿Crees, en verdad, que es un superhombre?

Zaratustra: Bueno, así le decían sus enemigos políticos, irónicamente. Pero averigüémoslo.

Nicómaco: ¿Podemos decir que es un artista?

Zaratustra: Bueno su libro más importante, Estética, dice Octavio Paz, raya en niveles poéticos.

Nicómaco: ¿Ha creado nuevos valores?

Zaratustra: El monismo estético como forma suprema de conocimiento.

Nicómaco: Me suena como a tu mediación estética entre el último hombre y el superhombre. ¿Es casualidad o se inspiró en ti?

Zaratustra: No lo sé, pero seguramente estaba en el espíritu de los tiempos.

Nicómaco: ¿Es creador de creadores de valores?

Zaratustra: ¡Se le conocía como el maestro de la juventud!

Nicómaco: ¿Qué creadores de valores creó como maestro?

Zaratustra: Bueno, podemos pensar en el poeta Jaime Torres Bodet entre otros. Pero Vasconcelos ha sido creador de instituciones como la SEP, por medio de las cuales ha influido en muchos creadores.

Nicómaco: Pero también han creado generaciones de últimos hombres, como efecto de la dialéctica negativa de que hablábamos antes.

Zaratustra: ¿Por qué se da esta dialéctica negativa en las instituciones?

Nicómaco: Creo que es en las instituciones donde se expresa con mayor claridad la contradicción fundamental del mundo moderno: la contradicción entre el universalismo abstracto y el utilitarismo concreto.

Zaratustra: ¿Como se expresa la catástrofe moral de las instituciones?

Nicómaco: Las instituciones son los medios para realizar los valores en el mundo moderno. Las instituciones educativas realizan o deben realizar la formación de la juventud. La judicatura debe realizar el valor de la justicia. La policía, realiza o debe realizar el valor de la seguridad pública.

Zaratustra: Hasta aquí no veo contradicción alguna.

Nicómaco: Pues bien, lo que sucede en el mundo moderno, es que se invierte el orden de las mediaciones: lo que es el medio se convierte en el fin y lo que es el fin se transforma en el medio.

Zaratustra: Necesito un ejemplo, como siempre.

Nicómaco: Quedaría muy bien el ejemplo de las universidades, públicas y privadas, y de los títulos que expiden a sus graduados.

Zaratustra: ¿Títulos? ¿De nobleza?

Nicómaco: ¡Casi nobleza! Son documentos oficiales que acreditan que terminaste los estudios de determinadas profesiones: abogado, ingeniero, médico, filósofo, etc.

Zaratustra: Bien, continúa.

Nicómaco: Pues bien, resulta que dichos títulos que sólo son un medio para acreditar la formación universitaria de los jóvenes profesionistas, se han convertido en la finalidad principal de las universidades. Un fin en sí mismos.

Zaratustra: ¿Qué quieres decir, exactamente, con que dichos títulos se han convertido en un fin en sí mismos?

Nicómaco: Pues eso mismo. Que los títulos universitarios ya no sólo representan lo que los graduados han aprendido, sino que generan un estatus social como los títulos de

nobleza, lo que implica ciertas obligaciones sociales como obtener determinados ingresos, vestir de una manera adecuada, contar con una buena casa, coches y demás manifestaciones de consumo ostensible.

Zaratustra: ¿Pero, sí demuestran lo que los profesionistas saben en realidad?

Nicómaco: No necesariamente, pues puede suceder, es común que suceda, que se expidan títulos a jóvenes aún no formados lo suficientemente.

Zaratustra: ¿Qué tan común?

Nicómaco: Muy común. Depende de las instituciones. En unas más que en otras.

Zaratustra: ¿Pero, porque hacen eso los funcionarios y los maestros de las instituciones?

Nicómaco: Aquí es donde entra el utilitarismo. Porque a las instituciones educativas les exigen eficiencia terminal.

Zaratustra: ¿Es decir?

Nicómaco: Qué tengan más titulados que otras instituciones para tener más presupuesto, más prestigio, más alumnos.

Zaratustra: ¿Quién les hace estas exigencias puramente cuantitativas?

Nicómaco: El Estado, el mercado, según se trate de universidades públicas o privadas, respectivamente.

Zaratustra: ¿Y los alumnos y sus padres permiten esto?

Nicómaco: ¡Ay, Zaratustra! Son los más interesados en titularse lo más rápido posible.

Zaratustra: ¿Y los maestros?

Nicómaco: Algunos se oponen a la inversión de los valores educativos, pero al final de cuentas los efectos sistémicos se imponen a la larga.

Zaratustra: ¿Efectos sistémicos?

Nicómaco: Si, todos quedan atrapados, las autoridades, los maestros, los alumnos, los trabajadores, en una dinámica que nadie controla: es la lucha entre la exigencia de moralidad y la estructura sistémica que la impide.

Zaratustra: Me estoy dando cuenta de que tienes razón. Aunque las instituciones las hayan fundado algunos pocos superhombres (Gabino Barreda, Justo Sierra, José Vasconcelos), a la larga las instituciones son controladas por los últimos hombres conformistas, que sólo repiten los valores establecidos en un eterno retorno de lo idéntico.

Nicómaco: Y si tuvieras tiempo analizaríamos otras instituciones, en todas se da la inversión de los valores, en unas más, en otras menos.

Zaratustra: ¡Entonces hay que destruirlos a todas a martillazos!

Nicómaco: ¿Quién, dime Zaratustra, quién los va a destruir?

Zaratustra: ¡Los nuevos superhombres!

Nicómaco: ¿Para qué, si al final predominarán los nuevos últimos hombres?

Zaratustra: Entonces ¿Qué podemos hacer? ¡No me digas que hay que volver a la virtud!

Nicómaco: ¿Por qué no?

Zaratustra: Porque la relación medio a fin con que está estructurada puede ser presa fácil de la inversión de la modernidad.

Nicómaco: Entonces ¿no hay solución a la crisis de la modernidad?

Zaratustra: No sé ¡Tal vez si conjuntamos nuestras fuerzas!

Nicómaco: Sí, sí ¡Hagámoslo! ¿Pero cómo?

Zaratustra: “Saber los límites, es saber sacrificarse”. Tenemos que sacrificar elementos de las teorías de nuestros padres. Yo, el superhombre y tú el justo medio.

Nicómaco: Te sigo, continúa.

Zaratustra: Luego, complementar la ética con la estética.

Nicómaco: Ahí si ya no entiendo.

Zaratustra: Para pasar del ser humano en potencia al ser humano en acto hay que revestir a la prudencia con la belleza.

Nicómaco: Me recuerda a Shakespeare: “Si tienes un pensamiento hermoso, busca para expresarlo, una palabra más hermosa aún”

Zaratustra: Para que el justo medio no se confunda con la mediocridad, con el conformismo, hay que formar a los alumnos con la Paideia integral que armonice la lógica, la ética y la estética.

Nicómaco: Ahora tú pareces Kant, querido Zaratustra.

Zaratustra: Por ejemplo, la formación de los abogados debe educar la inteligencia con la tópica jurídica, la voluntad con la prudencia y la sensibilidad con la estética jurídica.

Nicómaco: ¿Qué tiene que ver el derecho con la estética, con el arte, con la poesía, con la música o con el teatro?

Zaratustra: ¿Sabías que fue la novela la que creó, en el siglo XIX, la empatía necesaria para dotar de eficacia a los derechos humanos, cuando menos en Europa?

Nicómaco: ¿La empatía?

Zaratustra: Sí, sentir lo que el otro siente y solidarizarte con él. Como los derechos son universales, son abstractos para la mayoría de la gente, la cual no siente empatía con personas ajenas a su comunidad. Esto es lo que sostiene una historiadora llamada Lynn Hunt.

Nicómaco: Digamos que, fuera de la comunidad, la estética substituye a la ética para generar la empatía como condición de la eficacia de los derechos humanos.

Zaratustra: Otra escritora moderna, Martha Nussbaum, sostiene que, si los jueces leyeran novelas realistas, serían mejores jueces.

Nicómaco: ¿Por qué?

Zaratustra: Por la misma razón, porque lleva a los jueces a la empatía sin perder objetividad ni imparcialidad.

Nicómaco: Me gusta la conjunción de la ética comunitarista con la estética universalizable. Pero ¿será suficiente para resistir los efectos sistémicos de la inversión de los valores en el mundo moderno? ¿No resultará demasiado frágil?

Zaratustra: Nada está garantizado, querido Nicómaco. Pero es necesario educar estéticamente a los profesionistas, en especial a los abogados.

Nicómaco: Yo incluiría a todos los ciudadanos en esa formación integral (Paideia).

Zaratustra: Por cierto, Nicómaco, te recomiendo un diálogo titulado: “La educación estética de los abogados”.

Nicómaco: Se parece al libro de Schiller: “La educación estética del hombre”.

Zaratustra: Creo que el autor se inspiró en él.

Nicómaco: ¿Cómo se llama el autor?

Zaratustra: Es alguien de cuyo nombre no quiero acordarme.

Nicómaco: Adiós Zaratustra, hijo de Nietzsche.

Zaratustra: Adiós Nicómaco, hijo de Aristóteles.

EL FETICHISMO DE LOS PROTOCOLOS DIÁLOGO ENTRE UN MÉDICO Y UN FILÓSOFO

Arturo Berumen Campos

Médico: ¿Cómo se encuentra, señor filósofo?

Filósofo: ¡Ay, me duele la cabeza!

Médico: Ya ve, eso le pasa por pensar tanto

Filósofo: Son los efectos de la anestesia, creo.

Médico: Es que su operación no fue fácil. ¿Cómo está su mano, por cierto?

Filósofo: Bien, no me duele.

Médico: Deje se la reviso.

Filósofo: ¡Ya estoy bien!

Médico: Son los protocolos.

Filósofo: ¿Cómo? ¿Protocolos?

Médico.: Sí, las indicaciones para el tratamiento.

Filósofo: ¿Quién le da esas indicaciones?

Médico: Ya están establecidas.

Filósofo: ¿Quién las establece?

Médico: Bueno, las autoridades sanitarias y hospitalarias.

Filósofo: Entonces, ¿no te basas en tu saber médico para curar, en tu experiencia?

Médico: Deja te quito la venda, mientras te explico.

Filósofo: Pero, ¿cómo sabes que hacer, entonces?

Médico: Lo que pasa es que los protocolos están basados en el saber y en la experiencia generalizada de la profesión.

Filósofo: ¿Tuya también?

Médico: ¡Claro! Cada vez que reviso a un paciente, aplico los protocolos, pero también creo mis propias reglas.

Filósofo: Aplicas y creas ¡Que interesante!

Médico: ¡Ya cállate! Deja te reviso

Filósofo: Mmmm, Mmmm, Mmmm

Médico: Mira, ya está bien tu mano. Aunque creo que necesitas otra operación.

Filósofo: ¿Cómo que está bien mi mano, pero necesito otra operación? Entonces no está bien.

Médico: Está bien, en general, pero hay algunos detalles que me preocupan.

Filósofo: ¿Detalles? ¿Están en los protocolos?

Médico: No. Es lo que te decía, eso lo sé por mi experiencia personal, compartida con mis colegas.

Filósofo: ¿Qué detalles?

Médico: Pues mira, no creo que puedas entenderme.

Filósofo: ¡Intenta explicarme!

Médico: Está de más, tu confía en mi criterio.

Filósofo: ¿Así es como tu confías en los protocolos? ¿Ciegamente?

Médico: No, no es lo mismo. Tú no sabes nada de medicina. Yo soy médico, especialista traumatólogo y subespecialista “en mano”.

Filósofo: ¡¿Mano derecha o mano izquierda?!

Médico: ¡No te burles! ¡Mira, si no te vuelvo a operar, perderás tu mano!

Filósofo: ¡No me aterrorices! ¿La voy a perder por detalles, según dices? ¡No eres coherente ni congruente!

Médico: ¡Sí, son detalles que se pueden agravar!

Filósofo: ¡Pero tienes que explicarme, a detalle también!

Médico: ¡No te tengo que enseñar, sino sólo curar!

Filósofo: ¡Te equivocas, hijo de Galeno! La medicina, dice Platón, es una verdadera “*Paideia*”. Es decir, es una educación del paciente.

Médico: ¿Qué sabía Platón de medicina? ¡Nada!

Filósofo: ¡Te vuelves a equivocar, nieto de Hipócrates! La medicina es la terapéutica del cuerpo como la ética es la terapéutica del alma, sostenía el divino Platón.

Médico: ¡Bah! Es sólo una vaga analogía entre la medicina y la ética.

Filósofo: No sólo eso, mi estimado. La medicina era, en la antigüedad, el modelo de la ética y no al revés, cómo parecería pensarse.

Médico: No te entiendo bien. ¡Explícame!

Filósofo: La medicina, para los hombres libres era un diálogo entre el médico y el paciente, de ahí Platón derivó toda su ética dialógica

Médico: ¿Y para los hombres no libres?

Filósofo: Eran los médicos de esclavos: “dan sus instrucciones sin hablar, sin pararse a razonar sus actos, a base de la simple rutina y la experiencia. Este médico es un tirano brutal”

Médico: ¿Cómo crees?

Filósofo: Si no dialogas con tus pacientes, si sólo te basas en las rutinas de los protocolos, eres un médico de esclavos. Es decir, tratas a tus pacientes como esclavos, no como hombres libres.

Médico: ¿Tú crees que los médicos modernos somos así? ¿Médicos de esclavos?

Filósofo: ¡Sólo con los pacientes pobres, los que asisten a los hospitales públicos como éste! ¡Pero con los pacientes ricos, eres médico de hombres libres!

Médico: ¿Tú crees que yo soy así?

Filósofo: Conmigo lo fuiste, antes de operarme y ahora que me quieres operar otra vez. En cuanto a tu consulta privada, no lo sé, pero me imagino que con tus pacientes ricos sí dialogas, convences, no te basas únicamente en los protocolos.

Médico: Bueno, tal vez tengas razón en parte. Pero es que tu no comprendes.

Filósofo: ¿Qué es lo que no comprendo, estimado galeno?

Médico: En la consulta pública es sumamente difícil establecer un diálogo médico-paciente.

Filósofo: ¿Por qué dices eso?

Médico: ¿Qué no te diste cuenta, cuando ingresaste a urgencias, el caos que se forma con tantos pacientes amontonados exigiendo atención inmediata y perentoriamente al mismo tiempo?

Filósofo: Bueno, en eso sí tienes razón. Urgencias me pareció un verdadero pandemonio, un lugar de todos los diablos.

Médico: Así es. Dime, como establecer un diálogo con cien pacientes que te gritan que los atiendas a todos. Te vuelves loco.

Filósofo: Algo que me sorprendió es que ese caos pandemoniaco funciona: las enfermeras e internistas te sientan, te toman tus signos vitales, te conectan los equipos, te dan de comer.

Médico: Y ¿por qué crees que funciona, hijo de Platón?

Filósofo: ¿Por qué?

Médico: ¡Por los protocolos, precisamente! Todo mundo sabe que hacer, como hacerlo, cuando hacerlo, casi automáticamente.

Filósofo: Pero ese comportamiento tan mecanizado puede que funcione cuando las cosas se mantienen igual, pero cuando hay algo imprevisto, la mayoría no sabe qué hacer. Esa dependencia de los protocolos es lo que yo llamo el fetichismo de los protocolos.

Médico: Es que, si no te sistematizas, tú, el paciente, las enfermeras, no podríamos resistir tanta presión. Lo que llamas enajenación no es más que una careta que nos defiende de la presión y de la angustia. Los pacientes no entienden esto, ni tu tampoco.

Filósofo: Tienes razón, no tomamos en cuenta la presión de tanto paciente y de tanto trabajo. Pero a ustedes se les olvida que nosotros como pacientes, estamos no sólo angustiados, si no aterrorizados con la expectativa de perder una mano, u otro órgano, o incluso la vida.

Médico: Tal vez, si tomáramos en cuenta la situación del otro, podríamos ...

Filósofo: Si tal vez, la empatía recíproca puede romper esta dialéctica negativa sin fin entre la enajenación de los pacientes y el fetichismo de los protocolos.

Médico: Ja, ja, ja, Es lo que decías durante la operación, bajo el efecto de la anestesia.

Filósofo: No me digas, ja, ja, ja.

Médico: Hasta dormido sigues filosofando, ja, ja, ja.

Filósofo: Lo malo es que lo que es producto de la necesidad, lo hacen ustedes virtud.

Médico: ¿Cómo? No entiendo.

Filósofo: Digamos que el fetichismo de los protocolos protege contra la ansiedad de las decisiones médicas.

Médico: Pero los protocolos recogen la experiencia, no de un médico en particular, sino la experiencia de la profesión médica en general. Por eso, son eficaces.

Filósofo: ¿Es decir, que la experiencia y la efectividad de los resultados, avalan la validez de los protocolos?

Médico: Claro, no sólo la experiencia del pasado, si no la efectividad de los resultados del presente, avala la validez de los protocolos, constantemente.

Filósofo: ¿Y si de repente, los protocolos dejaran de ser eficaces?

Médico: ¿Cómo? ¿Por qué?

Filósofo: Si, por ejemplo, que su aplicación dejara de curar a los pacientes, incluso que no evitaran que murieran en un gran porcentaje, ¿qué pasaría con los protocolos?

Médico: ¿Pero, porque pasaría esto?

Filósofo: No lo sé. ¡Suponlo, por un momento!

Médico: No, tienes que decirme una razón creíble. Si no, ¿Cómo lo voy a suponer?

Filósofo: Bueno, supón que de repente aparece un nuevo virus.

Médico: Dime algo más realista, por favor.

Filósofo: Piensa bajo supuestos, para poder discutir. Asume una actitud hipotética para neutralizar los fetichismos.

Médico: Está bien. ¿Qué más tengo que suponer?

Filósofo: Bueno, que este virus aparece en China y se expande por todo el mundo.

Médico: ¡No exageres!

Filósofo: Ah, ¿no lo crees? Pues a ver que opinas de esto. ¿cómo no saben nada del virus, hacen un protocolo provisional.

Médico: ¿Provisional?

Filósofo: Bueno, provisional que se volvió definitivo.

Médico: ¿Qué clase de virus es?

Filósofo: ¡Un coronavirus!

Médico: ¡Ah, es un virus de la gripe! Entonces es sencillo combatirlo.

Filósofo: ¡Continúa suponiendo que el virus es sumamente contagioso y mortal!

Médico: ¿Contagioso y mortal? ¿Qué tanto?

Filósofo.: Mucho. ¡Se expande por todo el mundo y se declara una pandemia!

Médico: Ja, ja, ja, ni Hollywood, ja, ja, ja.

Filósofo: Espérate, todavía no acabo. ¡Empieza a morir mucha gente, sobre todo ancianos!

Médico: ¿Por qué muere la gente?

Filósofo: Es que no hay tratamiento eficaz.

Médico: ¿Y el protocolo que dice?

Filósofo: Eso, que no hay tratamiento eficaz. Que una vez que te detectan la enfermedad tienes que esperar, a ver si no te da la enfermedad de una manera grave; pero si se agrava, sólo te queda que te entuben en un respirador artificial, donde tienes el 80 por ciento de morirte.

Médico: ¿Cómo crees? ¡¡¡No puede decir eso!!!

Filósofo: ¡Cálmate, acuérdate que sólo es una suposición!

Médico: Ah sí, ¿verdad?

Filósofo: Te hace falta pensar bajo supuestos.

Médico: Pero, en concreto, ¿de que mueren los pacientes?

Filósofo: No se hacen autopsias. Los protocolos los prohíben.

Médico: ¿Por qué las prohíben?

Filósofo: ¡Por miedo al contagio!

Médico: ¡No es posible, hay equipos protectores para hacer las autopsias!

Filósofo: Acuérdate que el virus es muy contagioso.

Médico: ¿Incluso de los cadáveres?

Filósofo: Según los protocolos, sí.

Médico: ¿Cómo saben tanto del virus, si no saben nada?

Filósofo: ¡Es la fe en los protocolos!

Médico: Pero ¿se habrán ensayado otros tratamientos, análogos a los de otros virus de la gripe? Como, por ejemplo, antigripales, antiinflamatorios, antibióticos, no sé?

Filósofo: ¡No se aceptan! ¡Los protocolos los prohíben!

Médico: ¿Cómo? ¿Por qué?

Filósofo: Porque “pueden” ser contraproducentes.

Médico: ¡Fetichistas protocolos!

Filósofo: ¡Son los protocolos!

Médico: ¿Se habrá autorizado ensayar alguna medicina alternativa?

Filósofo: ¡Tampoco!

Médico: ¡Ya sé, ya sé! Los protocolos los prohíben.

Filósofo: ¡Que hacen más daño!

Médico: ¡Pero se están muriendo 8 de 10! ¿Qué más daño pueden hacer?

Filósofo: ¡Es que, para verificar su confiabilidad, los protocolos científicos exigen muchas pruebas, como el doble ciego, que pueden durar años!

Médico: ¡Ciegos son los protocolos y quienes los hicieron!

Filósofo: ¡Y los que los aplican como si fueran dogmas metafísicos!

Médico: ¡Eso ya no es ciencia, es otra religión!

Filósofo: ¡Cientificistas y no científicos, los llamamos los filósofos!

Médico: ¿Y nadie se ha revelado contra los tiránicos protocolos?

Filósofo: Sí, los médicos italianos hicieron numerosas autopsias y encontraron las causas mediatas de los fallecimientos y aplicaron los remedios adecuados, saliendo rápidamente de su crisis, después de haber sufrido muchas bajas.

Médico: ¡Claro! ¡Mediante las autopsias los muertos salvan a los vivos!

Filósofo: Pero nuestros países no han seguido su ejemplo y siguen siendo esclavos de los protocolos.

Médico: ¿Hasta cuándo?

Filósofo: ¡Hasta que aparezca la vacuna salvadora!

Médico: ¡¿Ah, entonces los protocolos permiten la investigación de vacunas?!

Filósofo: Parece ser que la verdadera finalidad de los protocolos es que todo el mundo se vacune. Impiden cualquier otra alternativa.

Médico: Pero las vacunas tienen muchos riesgos, si no se investigan bien. Si se sigue el fetichismo de los protocolos, pueden ser peores que la pandemia.

Filósofo: Es ahí, donde nos ha llevado el fetichismo de los protocolos.

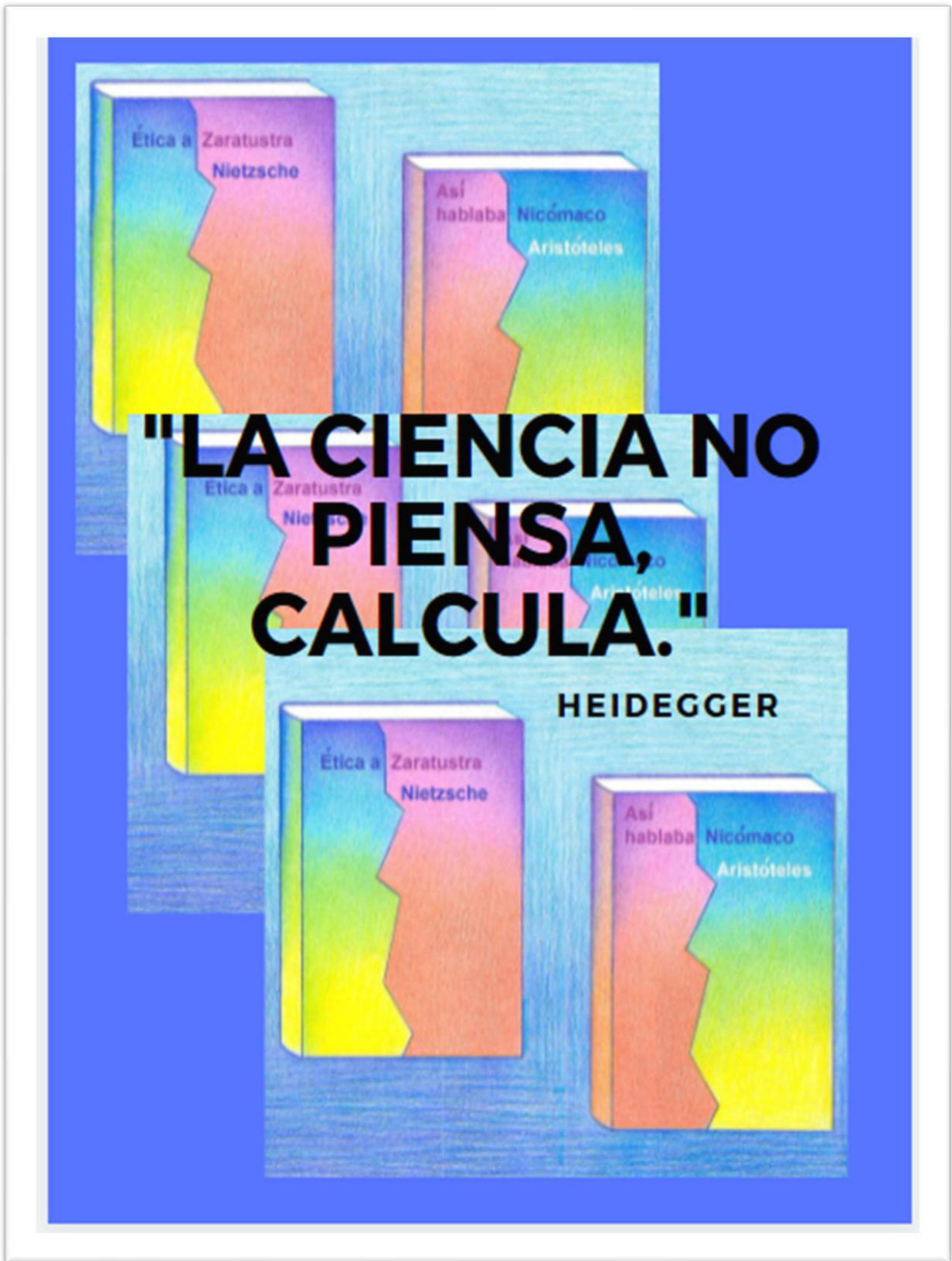
Médico: ¡Menos mal que todo esto es sólo una suposición de tu imaginación desbocada!

Filósofo: ¿Y si te dijera que la sumisión a los protocolos por parte de los médicos, en particular, y de la población en general, estaría empedrando el camino de este apocalipsis?

Médico: Ya no sigas. Ya terminé de revisarte la mano. Y vas a necesitar no sólo otra operación, sino un respirador artificial.

Filósofo: ¿Qué te está pasando? ¡Adiós, yo ya me voy!

Médico: ¡Agárrenlo, tiene coronavirus, que no escape!



ATL TLACHINOLLI
(AGUA QUEMADA)
EL POEMA INFINITO DEL
AGUA INFINITA

Arturo Berumen Campos

Núm. 4 Junio 2021

PALINOROS

CUADERNOS DE
FILOSOFÍA, DERECHO Y ARTE

ROSARIO CASTELLANOS:
DIÁLOGO Y POESÍA

Jacqueline G. Ortiz Andrade

Agua quemada

Victor Berumen Campos

AGUA QUEMADA

**¡Cómo no ver en esas gotas de fuego, en esta agua quemada ... la
alianza de los contrarios!**

(Bachelard: *El agua y los sueños*)

ATL TLACHINOLLI (AGUA QUEMADA) EL POEMA INFINITO DEL AGUA INFINITA

Arturo Berumen Campos

1. LA DIALÉCTICA DEL AGUA

El agua es como Proteo, el dios de las mil formas. Ambos son hijos del mar, divinidades de las aguas. Cuando alguien le preguntaba a Proteo su destino, pues tenía el don de la profecía, se transformaba en león, en serpiente, en fuego, en árbol, en arroyo.⁸⁵⁶ José Enrique Rodó, al describir a Proteo, parece que se refiere al agua:

Siempre inasible, siempre nuevo, recorría la infinitud de las apariencias sin fijar su esencia sutilísima en ninguna. Y por esta plasticidad infinita, siendo divinidad del mar, personificaba uno de los aspectos del mar: era la ola multiforme, huraña, incapaz de concreción ni reposo; la ola, que ya se rebela, ya acaricia; que unas veces arrulla, otras atruena, que tiene todas las volubilidades del impulso, todas las vaguedades del color, todas las modulaciones del sonido; que nunca sube ni cae de un modo igual, ... impone a la igualdad inerte la figura, el movimiento y el cambio.⁸⁵⁷

Mas que inspirado por Gastón Bachelard, el genial epistemólogo y filósofo del arte francés, me parece que el agua es el símbolo más adecuado del pensamiento dialéctico. El mismo Hegel lo expresa en esta bella metáfora:

El majestuoso espectáculo nos compensó por las dificultades de esta jornada desagradable. Arriba, por una estrecha fisura entre las rocas, brota un pequeño chorro de agua, luego cae verticalmente en amplias ondas, que dirigen la mirada del espectador hacia el curso inferior, ondas que él jamás puede fijar ni seguir, pues su imagen y su figura se disipan a cada momento y en cada instante ceden el sitio a otras. En esta caída de agua ve enteramente la misma imagen, y simultáneamente ve que jamás es la misma.⁸⁵⁸

⁸⁵⁶ Rodó, José Enrique, *Los motivos de Proteo*, p. 3.

⁸⁵⁷ *Idem.*

⁸⁵⁸ Citado por D'Hont, Hegel, filósofo de la historia viviente, p. 17.

Es tan perfecta esta metáfora, que incluso estaría tentado a decir que, con base en esta imagen de la cascada, a Hegel se le ocurrió uno sus más célebres conceptos de la dialéctica:

Se concede que el principio de identidad expresa sólo una determinación unilateral y contiene sólo la verdad *formal*, es decir, *una verdad abstracta, incompleta*. Pero en este juicio correcto, está sobreentendido inmediatamente que *la verdad está completa solo en la unidad de la identidad con la diferencia*.⁸⁵⁹

La identidad de la identidad y de la diferencia es justamente, la cascada. Siempre es la misma y siempre es distinta. No ha sido Hegel, empero, el primero que ha utilizado la metáfora del agua para expresar esta identidad de la identidad y de la diferencia. Ya la encontramos en Tales de Mileto, según el mismo Hegel:

El agua no tiene, pues, una generalidad sensible, sino solamente una generalidad especulativa ... Sin embargo, frente a los demás elementos, el agua representa la determinabilidad de lo que carece de forma ... Así, pues, si la necesidad de la unidad nos obliga a reconocer un algo general en las cosas particulares, fácilmente se nos ofrece el agua, aunque tenga también el inconveniente de ser una cosa particular

(...)

La simple tesis de Tales de Mileto es filosofía porque en ella no se toma el agua sensible en su particularidad frente a las demás cosas naturales, sino que se la concibe como un pensamiento en que todas las otras cosas se contienen y se disuelven.⁸⁶⁰

El agua “filosófica” no sólo es agua natural, sino el principio y fin de todas las cosas. Es la imagen de lo que todos los seres tienen de común y de lo que tienen de diferente. Es la unidad de la unidad y de la diferencia. Hegel interpreta el agua de Tales como el símbolo de la dialéctica filosófica.

Esta contradicción del agua: entre lo general y lo particular, la trató de resolver Heráclito, mediante la famosa metáfora del río. Nos dice Hegel, nuevamente:

Heráclito dice, en efecto: “Todo *fluye*, nada permanece ni persiste nunca lo mismo” Y Platón dice, por su parte, refiriéndose a Heráclito: este pensador “compara las cosas

⁸⁵⁹ Hegel, *Ciencia de la lógica*, pp. 515 y 516.

⁸⁶⁰ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, I, pp. 164, 165.

a la corriente de un río, en cuya corriente no es posible entrar dos veces”, cada vez que entramos en ella, son otras las aguas.⁸⁶¹

¡Que mejor metáfora para expresar el concepto de devenir! El agua no sólo expresa la unidad de la identidad y de la diferencia, en la imagen de la cascada, sino también, la unidad del ser y del no ser (el río). “*El ser y el no ser es uno y lo mismo*; todo es y no es”, dice Heráclito.⁸⁶² Es muy sencillo entender el concepto de devenir, es decir, de la unidad del ser y del no ser, mediante la metáfora del río de Heráclito: lo que se mantiene es el cauce del río (el ser), lo que cambian son las aguas (el no ser). Ambos son el río (el devenir). Es posible que Heráclito, reflexionando sobre el problema del ser y del no ser, se le ocurriera la solución del devenir, observando el curso de un río.

El agua también ha sido usada por Hegel, para expresar la aventura del que se lanza al filosofar, a dudar de todo:

La decisión de filosofar se arroja en el ámbito del pensamiento puro (el pensamiento está a solas consigo mismo), se arroja en él *como en un océano sin orillas*, desaparecieron los colores abigarrados y los puntos de apoyo, y se extinguieron las luces que suelen enviarnos señales amistosas. Sólo brilla *una* estrella, la estrella interior del espíritu; es la *estrella polar*. Pero es natural que un cierto *estremecimiento de horror* conmueva al espíritu que está completamente a solas consigo mismo: *todavía no sabe con qué se tropezará, que dirección habrá de tomarse*. Entre las cosas que desaparecieron, hay muchas a las cuales de ningún modo querríamos renunciar, y en esta soledad *aún no han sido restablecidas*, y no se tiene la certeza de volver hallarlas, la certeza de recuperarlas.⁸⁶³

El pensamiento puro, es decir, el volver a pensar todo de nuevo, es como arrojarse al mar sin más orientación que la estrella polar del espíritu, que no es otra cosa que la “*duda metódica*” de Descartes. No es casual que Bachelard presuponga esa metáfora cuando se refiere al racionalismo fundado por aquel pensador:

Una revolución psíquica acaba, sin duda, de producirse en este siglo: la razón humana acaba de levar anclas, el viaje espiritual ha comenzado y el conocimiento ha abandonado las orillas de lo real inmediato. Cultivar el gusto del puerto, de la certidumbre, del sistema, ¿no es entonces un anacronismo?⁸⁶⁴

⁸⁶¹ *Idem.* p. 262.

⁸⁶² *Ibidem.*

⁸⁶³ Hegel, citado por D'Hont, *op. cit.* pp. 29, 30.

⁸⁶⁴ Bachelard, Gastón, *El compromiso racionalista*, p.13.

Claro que la duda de Descartes no es una duda real, sólo es una duda metódica, es decir, equivale a la actitud hipotética de Habermas.⁸⁶⁵ Es decir, pensar bajo supuestos, lo cual es lo que más se nos dificulta cuando dialogamos o debatimos con otros. Nos da miedo separarnos de la orilla, de adentrarnos pensamiento – adentro, aunque sólo sea virtualmente, pues si nos convencen de que lo que pensamos está mal, se nos puede venir el diluvio de la verdad encima. Sin embargo, nos dice Hegel, que el diluvio es necesario para que nazca el Estado:

Para que los hombres se opongan a la naturaleza, es necesario que sobrevenga algo semejante a un diluvio ... Esta separación de los hombres y la naturaleza ... implica necesariamente el nacimiento del Estado.⁸⁶⁶

Es decir, la separación del ser y del deber ser es necesaria para evitar el diluvio de la verdad. Es el Estado quien pone un valladar al diluvio y da seguridad ante esta separación del hombre con la naturaleza. Pero con esto, la verdad se vuelve un dogma: “Un dogma es una doxa que se obstina y ensoberbece. Es mortal, pero reúsa apartarse, e insiste. Su vicio característico es la fijación”, nos dice D’Hont.⁸⁶⁷ En estos momentos es cuando se hace necesaria la filosofía:

Hegel atribuye al filósofo la tarea de movilizar, descongelar, animar y fluidificar lo que parecía coagulado, solidificado e inerte ... Pues el dogma se repliega cuando lo amenaza la fluidez de la vida, y adopta formas de resistencia.⁸⁶⁸

Sin embargo, esta fluidificación del dogma puede llevarse al extremo y volverlo agua otra vez:

Es bueno que el entendimiento persevere un tanto en sus determinaciones. Si careciese de esta obstinación, el pensamiento perdería absolutamente su consistencia, las oposiciones se desdibujarían instantáneamente y la vida se disiparía en la insipidez.⁸⁶⁹

Esa es justamente la insipidez de la vida en los “*tiempos líquidos*” contemporáneos. Zygmunt Bauman utiliza al agua como metáfora de esta excesiva fluidificación de la vida posmoderna:

⁸⁶⁵ Berumen, Arturo, El derecho como sistema de actos de habla, p. 28.

⁸⁶⁶ Hegel, citado por D’ Hont, *op. cit.* p. 43.

⁸⁶⁷ D’ Hont, *op. cit.* p. 48.

⁸⁶⁸ *Idem.* pp. 49, 50.

⁸⁶⁹ *Idem.* p. 50.

En primer lugar, el paso de la fase “sólida” de la modernidad a la “líquida”: es decir, a una condición en que las formas sociales ... ya no pueden ... mantener su forma por más tiempo, porque se descomponen y se derriten antes de que se cuente con el tiempo necesario para asumirlas...⁸⁷⁰

Aunque Hegel es un experto en hacer fluidos los pensamientos rígidos, ya había advertido de que no habría que llevar hasta lo absoluto un determinado principio, utilizando también como metáfora el agua:

Ocurre lo mismo en una revolución política. Podemos suponer que el pueblo vive bajo la tierra -y encima del lugar hay un lago-. Cuando extrae, en dirección a la superficie, un trozo de piedra y lo utiliza para sí mismo y para la construcción subterránea general, cada cual cree trabajar únicamente para sí mismo y para la conservación del todo. La tensión del aire, el estado general comienza a cambiar. Los hombres sienten avidez de agua. Inquietos, no saben exactamente qué les falta, y para ser útiles excavan cada vez más alto, con intención de mejorar su situación subterránea. La corteza llega a ser transparente. Uno lo advierte y exclama: ¡Agua! Arranca la última capa de tierra, el lago se precipita a interior y los ahoga al mismo tiempo que les calma la sed.⁸⁷¹

Aunque de una manera un poco forzada, mediante el agua como metáfora, Hegel, nos expone claramente, lo que se consideran como la dialéctica negativa del concepto:

Quando algo ha sido determinado como positivo, si de prosigue a partir de este fundamento, se nos convierte en negativo de inmediato, entre las manos, y viceversa lo que ha sido determinado como negativo, se convierte en positivo, de manera que el pensamiento reflexivo se enreda en estas determinaciones y se contradice a sí mismo.⁸⁷²

El movimiento aturdidor que va de un extremo al otro de la dialéctica negativa se expresa, muy plásticamente con los cambios de estado que puede llegar a adquirir el agua: de líquido a sólido y de sólido a líquido e, incluso el gaseoso. Tal vez, por eso, los filósofos dialécticos como Hegel, lo utilicen muy a menudo.

Quizá pudiera entenderse, como un estado intermedio entre lo sólido y lo líquido, como símbolo de la actitud ecuánime ante las aporías, en decir, ante los problemas que

⁸⁷⁰ Bauman, Zygmunt, *Tiempos líquidos*, p. 7.

⁸⁷¹ D'Hont, *op. cit.* p. 168.

⁸⁷² Hegel, *Lógica II*, p. 68.

parecen tener dos soluciones opuestas,⁸⁷³ la metáfora de lo viscoso que utiliza constantemente Sartre. Vemos, por ejemplo, dice este pensador:

Lo viscoso es la agonía del agua, se da como en un fenómeno en devenir, no tiene la permanencia en el cambio propia del agua, sino que, por el contrario, viene a representar un corte que se practicara en el curso de un cambio de estado. Esta inestabilidad fijada de lo viscoso disuade al deseo de posesión. El agua es más huidiza, pero se le puede poseer en su fuga misma, en tanto que huidiza. Lo viscoso con una huida espesa ... y esa huida misma no puede ser poseída, pues se niega en tanto que huida. Es ya casi una permanencia sólida. Nada atestigua mejor este carácter turbio y ambiguo de “sustancia entre dos estados” que la lentitud con que lo viscoso se funde consigo mismo: una gota de agua que toca la superficie de una capa de agua es instantáneamente trasmutada en capa de agua ... Hay en lo viscoso que se funde en sí mismo, a la vez una resistencia visible, como el rechazo del individuo que no quiere anonadarse en la totalidad del ser ...⁸⁷⁴.

Al parecer, lo viscoso no es una ecuanimidad del pensamiento sino una simulación de cambio o una indecisión de la voluntad, para llevarlo a cabo.

Una sustancia viscosa, como la pez, es un fluido aberrante ... el ser que es eternidad y temporalidad infinita, porque es el cambio perpetuo sin nada que cambie, y que simboliza mejor que ninguna otra cosa, por esa síntesis de eternidad y temporalidad, una fusión posible del para sí como pura temporalidad y del en-sí como eternidad pura. Pero en seguida lo viscoso se revela esencialmente como ambiguo y turbio, porque en él es como si la fluidez funcionara a marcha lenta, es empastamiento de la liquidez, es decir, representa en sí mismo un triunfo incipiente de lo sólido sobre lo líquido, o sea una tendencia del en-sí de indiferencia, representado por lo sólido puro, a fijar la liquidez, es decir, a absorber al para-sí que debería fundarlo.⁸⁷⁵

Parece que el *ser- en -sí*, es decir, la conciencia alienada tradicional, decide transformarse en un *ser- para-sí*, o sea consciente de sí mismo, pero retrocede ante las

⁸⁷³ Viehweg, *Tópica y jurisprudencia*, p. 129.

⁸⁷⁴ Sartre, *El ser y la nada*, pp. 629, 630.

⁸⁷⁵ *Idem.* p 629.

dificultades, “no soporta la contradicción y se hunde en ella”,⁸⁷⁶ pero simula ante sí y ante los demás haberla superado.

el agua es el símbolo de la conciencia; su movimiento, su fluidez ... su perpetua fuga ... Pero lo viscoso ofrece una imagen horrible: es horrible de por sí, para una conciencia, volverse viscosa. Pues el ser de lo viscoso es adherencia blanda, con ventosas por todas partes, solidaridad y complicidad taimada de cada una con las otras, esfuerzo vago y blando de cada una por individualizarse, seguido de una recaída en un aplanamiento vaciado de individualidad, pues por todas partes la ha succionado la sustancia. Una conciencia que se volviera viscosa quedaría, pues, transformada por el empastamiento de sus ideas.⁸⁷⁷

Lo viscoso no es un justo medio aristotélico, entre lo líquido (fluidez) y lo sólido (rígido), sino de una conciencia mediocre, que es incapaz de “colocar, soportar y superar la contradicción”,⁸⁷⁸ como define Hegel a la dialéctica positiva. Pero, para entenderla, metafóricamente, por medio del agua tendríamos que comparar a ésta, no con la solidez de la tierra, que nos ha llevado a una dialéctica negativa, sino con el fuego como símbolo de la unidad de los contrarios.⁸⁷⁹

2. EL AGUA QUEMADA O LA UNIDAD DE LOS CONTRARIOS

La unidad de los contrarios tiene una ilustre genealogía en la filosofía occidental:

Desde la “armonía como unión de lo escindido” de Heráclito; el “retorno como la trinidad de lo que permanece y de lo que se manifiesta” de Proclo; “la totalidad como la coincidencia de las oposiciones” de Nicolás de Cusa; “el infinito como la resolución del *maximum* y del *mínimum*” de Giordano Bruno hasta “la combinación de la integral con la diferencial” como unión de lo continuo y lo discreto en el cálculo infinitesimal”, de Leibniz y Newton.⁸⁸⁰

Pero es Hegel, quien ha conceptualizado a la unidad de los contrarios como desarrollo:

⁸⁷⁶ Hegel, *Estética*, 2, p.

⁸⁷⁷ Sartre, *op. cit.* p. 632.

⁸⁷⁸ Hegel, *Estética*, 2, pp. 60, 61.

⁸⁷⁹ Hegel, *Lecciones de historia de la filosofía*, I, p. 267.

⁸⁸⁰ Berumen, Arturo, *Teoría pura del derecho y materialismo histórico*, p 45.

La única manera de lograr el progreso científico ... es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta ... Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho contenido o sea con su contrario; en consecuencia, lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario. Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de conceptos y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior ... ⁸⁸¹

La unidad de los contrarios contradice al principio de no contradicción, sólo hasta el momento en que aparece el punto nodal de transformación de lo cuantitativo en cualitativo:

el principio de contradicción, aparece como negado (A es B y no B) sólo cuando, en realidad, la determinación cuantitativa ha sido tan intensa, que la cualidad afirmada y negada a la vez ya no es la misma, sino que se ha transformado en la unidad de ambas transformaciones (C).⁸⁸²

El punto nodal de transformación es ejemplificado por Hegel con el momento de la evaporación y la solidificación del agua:

O bien el *agua*, cuando varía su temperatura, no se vuelve por eso sólo menos caliente, sino que pasa por los estados de sólido, de fluidez líquida y de fluidez elástica. Estos diferentes estados no se introducen gradualmente, sino que precisamente el simple progresar gradual de la variación de la temperatura de una vez interrumpido y detenido por estos puntos, y la introducción de otro estado es un salto. Todo *nacimiento y muerte*, en lugar de ser una gradualidad progresiva, son antes bien una interrupción de ella, y un salto desde la variación cuantitativa hacia la cualitativa.⁸⁸³

Más que un ejemplo, el agua parece más bien una metáfora de como el salto de la variación cuantitativa a la variación cualitativa nos lleva a la unidad de los contrarios en un nuevo estado. E incluso, podríamos decir que los cambios de estado del agua, pueden ser símbolo de la idea de la redeterminación, es decir, de la superación y

⁸⁸¹ Hegel, *Ciencia de la lógica*, I, p. 71.

⁸⁸² Berumen, Arturo, *Teoría pura del derecho y materialismo histórico*, p. 48.

⁸⁸³ Hegel, *Ciencia de la lógica*, Las cuarenta, p. 465, 466.

conservación a la vez, de un principio o de una idea. Podemos decir, que el hielo y el vapor son agua superada y conservada, a la vez.

La palabra *Aufheben* (eliminar) tiene en el idioma (alemán) un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin (...) De este modo, lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su intermediación, pero no por ello se halla anulado (...) Algo es eliminado sólo en cuanto ha llegado a ponerse en la unidad con su opuesto; en esta determinación más exacta que algo reflejado, puede con razón ser llamado un *momento*.⁸⁸⁴

Eso es lo que yo llamo redeterminación de los conceptos, de los valores, de los principios, para unificarlos con sus opuestos, en una dialéctica positiva, es decir, progresiva y evitar la dialéctica negativa del concepto que se transforma en su contrario que nos impide avanzar en el desarrollo de los conceptos. De esta manera, el pensar en la variación de los estados del agua nos recuerda que la lucha de los contrarios sólo es un momento del desarrollo del pensamiento, pero también nos recuerda que la conciliación de los mismos contrarios es también otro momento, ambos llamados a desaparecer.

Tal vez, el cambio de los estados del agua no tan sólo nos ayude a entender los cambios de los estados del pensamiento y de los sentimientos, sino que, en alguna medida los produzca. Tal vez, la imagen del agua quemada, el agua evaporada, la que sugirió la idea de la unidad de los contrarios y no viceversa. Gastón Bachelard que ha inspirado estas páginas, dice en su libro: *El agua y los sueños*, que muchas cosmogonías han tenido esta ensoñación.⁸⁸⁵ Desafortunadamente sólo menciona, someramente, a algunas de ellas y no menciona para nada a la cosmogonía náhuatl, donde esta alegoría tiene una importancia central: *atl-tlachinolli* (agua quemada).

Intentaremos hacer una somera interpretación siguiendo algunas ideas de la arqueóloga Laurette Séjourné.

Esta autora sostiene expresamente que el agua quemada es el símbolo de la anulación de los contrarios.⁸⁸⁶ La cosmogonía del mundo indígena prehispánico estaba basado en la dualidad. Por ejemplo, el lugar dos:

¡Omeyocan! Y me remontaré al lugar dos, donde sólo hay viento y tinieblas,
el Yohualli Ehécatl, donde se arremolina la quietud infinita ... antes del

⁸⁸⁴ Hegel, *Ciencia de la lógica*, I, pp. 138, 139.

⁸⁸⁵ Bachelard, Gastón, *El agua y los sueños*, p. 155.

⁸⁸⁶ Séjourné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, p. 119.

tiempo, en un punto sin espacio ... en el ombligo donde lo Diverso se hace Universo, donde el Tloque Nahuaque es tempestad nocturna de todas las posibilidades; donde el Señor de la Noche, el Negro Tezcatlipoca, se niega, revienta en luz y nace el universo que quiere conformar Quetzalcóatl, el gemelo precioso, pluma en la escama. Repto y vuelo, águila y serpiente. Se crearon los cantos. Empezó el dolor y ya latía la sangre⁸⁸⁷

No sólo lo diverso se hace universo, sino el universo se hace diverso en el *Omeyocan*, el lugar de la dualidad. Quetzalcóatl no sólo es la serpiente emplumada, sino el gemelo precioso, la estrella vespertina y la estrella matutina, es decir, Venus, la estrella que aparece en la tarde y la última que desaparece en la mañana, el señor del ocaso y el señor de la aurora. De hecho, el jeroglífico del agua quemada es el símbolo de la dualidad de Quetzalcóatl, quien aparece en el crepúsculo, cuando ya no hay luz solar pero todavía no hay oscuridad,⁸⁸⁸ que es, precisamente, cuando podemos ver realmente. Sorprendentemente, esa es la función de la filosofía: ver en la penumbra como el búho de Minerva, según Hegel.⁸⁸⁹ Podríamos parafrasear a este autor diciendo que la filosofía es como el *atl-tlachinolli* (el agua quemada) de Quetzalcóatl que alza su vuelo al caer el claroscuro del crepúsculo que nos permite ver.

La semejanza del agua quemada de Quetzalcóatl con la dialéctica de Hegel va más allá de estas analogías formales o de metáforas estáticas. Sorprendentemente, el enroscamiento de las columnas de agua y de fuego que dan lugar al “jeroglífico Movimiento (*Ollin*) propio del Quinto Sol”,⁸⁹⁰ es decir, el movimiento que libera a la creación de la Dualidad.⁸⁹¹

Como la esencia de la religión náhuatl reside en la revelación del secreto que permite a los mortales escapar a la destrucción, de resolver la contradicción inherente a su naturaleza, convirtiéndose en cuerpos luminosos, se deduce que la Era que seguiría, lejos de ser enemiga, estaba preparada y era ardientemente esperada por los hombres conscientes de la Quinta Era.⁸⁹²

⁸⁸⁷ López Portillo, José, *Quetzalcóatl*, p. 68.

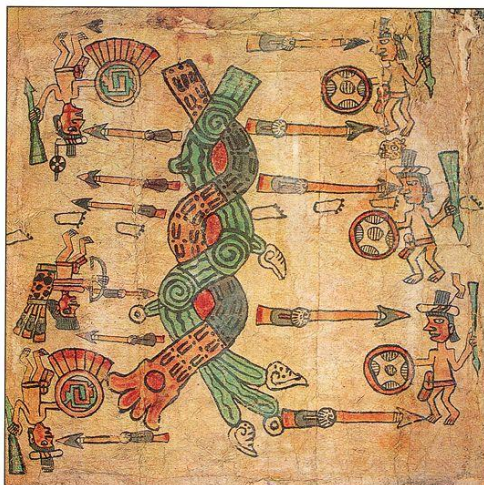
⁸⁸⁸ Cfr. Séjourné, *op. cit.* p. 120.

⁸⁸⁹ Hegel, *Lógica*, I, pp. 120, 121.

⁸⁹⁰ Séjourné, *op. cit.* p. 118.

⁸⁹¹ *Idem.* p. 173.

⁸⁹² *Ibidem.*



Sin embargo, la superación absoluta de la contradicción, como dice Hegel, sólo se logra cuando pueda alcanzarse la infinitud del pensamiento, es decir, sólo hasta entonces será válido el principio de identidad. Mientras tanto, en la finitud, la superación de las contradicciones será, siempre, relativa.⁸⁹³

Pero donde está la finitud, allí aparecen también siempre de nuevo la oposición y la contradicción, y la satisfacción no va más allá de lo relativo.⁸⁹⁴

Pero, aunque el movimiento dialéctico del agua quemada (*ollin de atl- tlachinolli*) sólo supere la dualidad (*omeyocan*) de una manera relativa y la dualidad aparezca constantemente,⁸⁹⁵ en ese movimiento se generan o se regeneran las figuras del espíritu, por un lado, y por el otro las formas de lo contrario del espíritu, es decir, de la naturaleza, que se encuentran y se separan constantemente.

3. EL POEMA INFINITO

Hasta donde nos llevará este doble movimiento del espíritu y del agua por medio de la poesía en español, es algo que intentaremos saber, inspirándonos en Bachelard que busca los sentimientos humanos en las poesías francesas y europeas sobre los cuatro

⁸⁹³ Berumen, Arturo, Teoría pura del derecho y materialismo histórico, p. 51.

⁸⁹⁴ Hegel, *Estética*, 2, p. 31.

⁸⁹⁵ Dice Hegel, por su parte: “la vida eterna consiste en superar eternamente la contradicción y producirla eternamente” (*Lecciones de historia de la filosofía*, III, p. 517).

elementos: agua, fuego, aire y tierra.⁸⁹⁶ El ciclo del agua nos parece una alegoría adecuada del ciclo del espíritu humano. Nada más inspirador que el agua de los ríos.

Quien no se ha deslumbrado con las relaciones de los ríos y de los mares como metáfora de la condición humana. En efecto el poema clásico de Jorge Manrique:

“*Coplas por la muerte de su padre*”:

Nuestras vidas son los ríos	y los ricos
que van a dar a la mar,	(...)
que es el morir;	Partimos cuando nascemos,
allí van los señoríos	andamos mientras vivimos,
derechos a se acabar	y llegamos
y consumir;	al tiempo que fenecemos;
allí los ríos caudales,	así que cuando morimos
allí los otros medianos	descansamos. ⁸⁹⁷
y más chicos,	
allegados, son iguales	
los que viven con sus manos	

La relación del río con el mar, como imagen de la relación de la vida con de la muerte sigue siendo tan sobrecogedora como exacta. A pesar de ello, Emilio Pacheco, se ha atrevido a corregir a nuestro gran clásico con un escolio:

La mar
no es el morir
sino la eterna
circulación de las transformaciones.⁸⁹⁸

⁸⁹⁶ Bachelard, *El aire y los sueños*, p. 17.

⁸⁹⁷ Manrique Jorge, “Coplas por la muerte de su padre”, en *Ocho siglos de poesía*, comp. por Francisco Montes de Oca, p.64.

⁸⁹⁸ José Emilio Pacheco, “Escolio a Jorge Manrique” en *Antología de la poesía hispanoamericana actual*, comp. por Julio Ortega, p. 392.

El afán de inmortalidad nos hace comparar al mar no con la muerte sino con la eternidad. El mar dura más que la historia. Es el mismo mar que ya existía antes de todas las mitologías, según Borges:

Antes que el sueño (o el terror) tejiera
mitologías y cosmogonías
antes que el tiempo se acuñara en días,
el mar, el siempre mar, ya estaba y era.
¿Quién es el mar? ¿Quién es aquel violento
y antiguo ser que roe los pilares
de la tierra y es uno y muchos mares
y abismo y resplandor y azar y viento?
Quien lo mira lo ve por vez primera
siempre. Con el asombro que las cosas
elementales dejan, las hermosas
tardes, la luna, el fuego de una hoguera.
¿Quién es el mar, quién soy yo? Lo sabré el día
ulterior que sucede a la agonía.⁸⁹⁹

El mar se parece a la muerte si, pero se parece más a la eternidad, es más grande que la historia y, comparados con él ¿quién soy yo?, se pregunta el poeta. Claro que el cielo también es infinito e, incluso más que el mar, pero el mar refleja y contiene a este otro infinito. También lo dicen un poeta, Rubén Darío:

El mar, como un vasto cristal azogado,
refleja la lámina de un cielo de zinc;
lejanas bandadas de pájaros manchas
el fondo bruñido de pálido gris.⁹⁰⁰

⁸⁹⁹ Borges, Jorge Luis, "El mar" en *Obra Poética*, p. 263.

⁹⁰⁰ Darío Rubén, "Sinfonía en gris mayor", en *Los cien mejores poemas de Rubén Darío*, p. 45.

Pero el mar no sólo se parece a la eternidad en el tiempo histórico, sino también en su inmensidad que se le compara con los sentimientos humanos más profundos como el amor y el pesar. López Velarde nos dice:

Fuensanta:

dame todas las lágrimas del mar.

Mis ojos están secos y yo sufro
unas inmensas ganas de llorar.

(...)

Fuensanta:

¿tú conoces el mar?

Dicen que es menos grande y menos hondo
que el pesar.

Yo no sé ni porqué quiero llorar;
será tal vez por el pesar que escondo,
tal vez por mi infinita sed de amar.

Hermana:

dame todas las lágrimas del mar.⁹⁰¹

Ambos, el mar y el pesar, se pueden comparar entre sí, porque son eternos, porque son infinitos, o al menos, así lo parecen. Será que en el mar se acumulan no sólo todas las sales de los ríos sino todos los pensamientos y los sentimientos de los espíritus que desembocan en sus aguas, como dice Paul Claudel:

No al mar. Yo soy espíritu. Y como el agua
al agua, el espíritu reconoce al espíritu,

⁹⁰¹ López Velarde, Ramón, "Hermana, hazme llorar" en *Obras*, comp. por José Luis Martínez, p. 160.
599

el espíritu, el silbo secreto,
el espíritu creador que hace reír, el espíritu de vida y el gran aliento
neumático, el espíritu desatándose
¡el espíritu que halaga y que enerva y que hace reír!
Oh, es vivo y ágil. ¡No temáis que nos alcance! Por lejos que yo me hunda
no puedo vencer la elasticidad del abismo
¡Como al fondo del agua se ven, a veces, una docena de diosas de hermosos
miembros
verdes, subir en erupción de burbujas,
que gozan levantando el día divino en el gran encaje blanco,
en el fuego amarillo y frío, el mar transparente y chispeante!
Que puerta
me detendrá? ¿qué muro? El agua
huele a agua y yo, soy más que ella misma, líquido.
(...)
¿Y que es el agua inerte al lado del espíritu?
(...)
El agua se hace dueña del agua, el espíritu da olor a la esencia.⁹⁰²

Todos los espíritus que ha muerto están en mar que es su tumba eterna, pero quieren volver, regresar en forma de agua a la tierra, quieren que sus sentimientos y sus pensamientos vuelvan a ser sentidos y pensados por sus seres querido, no quieren ser olvidados. Un poeta desconocido ha dicho:

⁹⁰² Claudel, Paul, "Oda segunda. El espíritu y el agua", trad. Rosario Castellanos, en *Poesía no eres tú*, pp. 242, 243, 244.

Ayer estuve
en la orilla del mar.
Su tranquilidad era extraordinaria.
Un levísimo viento
acariciaba su líquida piel,
formando pequeñas
olas suavísimas.
Sentí en mi alma
una caricia semejante,
ocasionada por un viento metafísico
que venía del norte.
Volví el rostro
y vi a mi madre,
que movía sus brazos
tan lentamente
que tardó más de cincuenta años
en vaciar, con la ternura de su impulso,
a todo el Golfo de México,
en la tristeza de mi corazón,
para transformarlo, con sus aguas imantadas
por la infinitud de su dulzura,
en todas las alegrías que me ha dado la vida.
Pero su esfuerzo fue tan grande
que antes de meterse
en las aguas infinitas,
me miró con la nostalgia
de un retorno imposible.
Pero mi madre no se hundía,
caminó sobre las aguas
muchos años todavía,

hasta que llegó transparente
como un espíritu
en el crepúsculo,
al faro de la Isla de los Sacrificios
y transformada en luz,
se hundió en
el mar oscuro de la muerte.
Desde ahí ilumina intermitentemente,
la muerte de mi vida y la vida
de mi muerte;
su débil luz me permite ver sus huellas
en mi alma y en el mar,
desde la orilla del puerto de Veracruz
cada 26 de julio.

Hace cuatro años y medio
mi madre se quedó en el mar.
Cada vez que voy a Veracruz, la saludo.
Siempre me pregunta por mi padre.
¿Cuándo vendrás amor mío?
le dice.
En noviembre pasado me dijo
que había visto a mi padre en la playa,
que la buscaba y le preguntaba:
¿dónde está mi amor?
ya voy hacia ti.
Ahora que vuelva a Veracruz
voy a buscarlos a los dos.
Quiero preguntarles si el ma
es tan infinito como su amor.⁹⁰³

⁹⁰³ Anónimo, Mi madre y el mar.

A veces, los espíritus prefieren la forma de agua y permanecen siglos en el mar, pero otras veces, se evaporan con el agua quemada y adquieren su forma originaria para subir hasta el sol en forma de nube. Lo intuye Amado Nervo en su poema: *La hermana agua*:

El vapor es el alma del agua, hermano mío
así como sonrisa del agua es el rocío,
y el lago sus miradas y su pensar la fuente;
sus lágrimas, la lluvia; su impaciencia, el torrente,
y los ríos sus brazos; su cuerpo la llanada
sin coto de los mares, y las olas, sus senos;
su frente, las neveras de los montes serenos,
y sus cabellos de oro líquido, la cascada.
Yo soy el alma del agua, y el agua siempre sube:
Las transfiguraciones de esa alma son las nubes

(...)

- ¡Loemos a Dios, Vapor hermano!⁹⁰⁴

El vapor es el espíritu del agua, es el símbolo del espíritu. De hecho, el significado etimológico de la palabra espíritu es el aire que expiramos y aspiramos cuando hablamos. Por eso, el espíritu del vino es el alcohol que se evapora. Aire, alcohol, vapor son imágenes y manifestaciones del espíritu

Por eso, el viento devuelve a los espíritus a la tierra y visitan sus seres queridos en forma de lluvia. La lluvia tiene sus voces y nos habla con sus palabras, como bellamente lo dice Pablo Neruda:

⁹⁰⁴ Nervo Amado, "La hermana agua", en *Antología general de la poesía mexicana*, secc. Juan Domingo Argüelles, p. 278.

Truena sobre los pinos.
La nube espesa desangró sus uvas,
cayó el agua de todo el cielo vago,
el viento dispersó su transparencia,
se llenaron los árboles de anillos,
de collares de lágrimas errantes.
Gota a gota
la lluvia se reúne
otra vez en la tierra.
Un solo trueno vuela
sobre el mar y los pinos,
un movimiento sordo;
un trueno opaco, oscuro,
son los muebles del cielo
que se arrastran.

De nube en nube caen
los pianos de la altura,
los armarios azules
las sillas y las camas cristalinas
todo lo arrastra el viento.
Canta y cuenta la lluvia.
Las letras del agua caen
rompiendo las vocales
contra los techos.
Todo fue crónica perdida,
sonata dispersada gota a gota:
el corazón del agua y su escritura.
Terminó la tormenta.
Pero el silencio es otro.⁹⁰⁵

⁹⁰⁵ Neruda, Pablo, "Tempestad con silencio", en poemas del alma.com/pablo Neruda-tempestad-consilencio.htm
603

El lenguaje del agua de la lluvia tiene muchos tonos espirituales, tantos como sentimientos hace renacer entre los vivos, por ejemplo, la nostalgia erótica y mística de la lluvia de López Velarde:

Tierra mojada de las tardes líquidas
en que la lluvia cuchichea
y en que se reblandecen las señoritas,
bajo
el redoble del agua en la azotea.
Tarde mojada, de hálitos labriegos,
en la cual reconozco estar hecho de
barro,
porque en sus llantos veraniegos,
bajo el auspicio de la media luz,
el alma se licúa sobre los clavos
de su cruz ...
Tardes en que el teléfono pregunta
por consabidas náyades arteras,
que salen del baño al amor
a volcar en el lecho las fatuas cabelleras
y a balbucir, con alevosía y con ventaja,
húmedos y anhelantes monosílabos,
según que la llovizna acosa las
vidrieras.

Tardes como una alcoba submarina
con su lecho y su tina;
tardes en que envejece una doncella
ante el brasero exhausto de su casa,
esperando a un galán que le lleve una
brasa;
tardes en que descienden
los ángeles, a arar surcos derechos
en edificantes barbechos;
tardes de rogativa y de cirio pascual;
tardes en que el chubasco
me induce a enardecer a cada una
de las doncellas frías con la brasa
oportuna;
tardes en que, oxidada
la voluntad, me siento
acólito del alcanfor,
un poco pez espada
y un poco San Isidro Labrador.⁹⁰⁶

Por las voces de la lluvia nos hablan los espíritus de nuestros muertos, de nuestros amores muertos. Es que se fueron al mar, pero han regresado convertidos en vapor

⁹⁰⁶ López Velarde, Ramón, “Tierra mojada”, en *Antología general de la poesía mexicana*, pp. 324 y 325.

(agua quemada) condensado y licuado en agua otra vez sobre nuestras conciencias. La lluvia también puede traernos la euforia a nuestra vida de otros tiempos. El mismo López Velarde, en su *Suave Patria* nos emociona:

¡Y tu cielo nupcial, que cuando truena
de deleites frenéticos nos llena!
Trueno de nuestras nubes, que nos baña
de locura, enloquece a la montaña,
requiebra a la mujer, sana al lunático,
incorpora a los muertos, pide el Viático,
y al fin derrumba las madererías
de Dios, sobre las tierras labrantías.
Trueno del temporal: oigo en tus quejas
crujir los esqueletos en parejas,
oigo lo que se fue, lo que aún no toco
y la hora actual con su vientre de coco,
y oigo en el brinco de tu ida y venida,
oh trueno, la ruleta de mi vida.⁹⁰⁷

También la lluvia les habla de ternura a las almas tiernas, como lo dice, en este tiernísimo poema de Federico García Lorca:

⁹⁰⁷ López Velarde, Ramón, “La Suave Patria” (fragmento), en *Antología general de la poesía mexicana*, p. 333.

La lluvia tiene un vago secreto de ternura,
algo de soñolencia resignada y amable.
una música humilde se despierta en ella
que hace vibrar el alma dormida del paisaje.

Es un besar azul que recibe la Tierra,
el mito primitivo que vuelve a realizarse.
El contacto ya frío de cielo y tierra viejos
con una mansedumbre de amanecer constante.

Es la aurora del fruto. Lo que nos trae las flores
y nos unge de espíritu santo de los mares.
La que derrama vida sobre las sementeras
y en el alma, tristeza de lo que no se sabe.

La nostalgia terrible de una vida perdida,
el fatal sentimiento de haber nacido tarde.
O la ilusión inquieta de un mañana imposible
con la inquietud cercana del dolor de la carne.

El amor se despierta en el gris de su ritmo,
nuestro cielo interior tiene un triunfo de sangre,
pero nuestro optimismo se convierte en tristeza,
al contemplar las gotas muertas en los cristales.

Y son las gotas ojos de infinito que miran
al infinito blanco que le sirvió de madre.

Cada gota de lluvia tiembla en el cristal turbio
y le dejan divinas heridas de diamante.

Son poetas del agua que han visto y que
meditan

lo que la muchedumbre de los ríos no sabe.

¡Oh, lluvia silenciosa, sin tormentas ni vientos.
lluvia mansa y serena de esquila y luz suave,
lluvia buena y pacífica que eres la verdadera,
la que amorosa y triste sobre las cosas caes!

¡Oh, que llevas a tus gotas
almas de fuentes claras y humildes manantiales!
Cuando sobre los campos descendes
lentamente
las rosas de mi pecho con tus sonidos abres.

El canto primitivo que dices al silencio
y la historia sonora que cuentas al ramaje
los comenta llorando mi corazón desierto
en un negro y profundo pentagrama sin clave.

Mi alma tiene tristeza de la lluvia serena
tristeza resignada de cosa irrealizable.
Tengo en el horizonte un lucero encendido
y el corazón me impide que corra a
contemplarle.

¡Oh, lluvia silenciosa que los árboles aman
y eres sobre el piano dulzura emocionante.
Das al alma las mismas nieblas y resonancias
que pones en el alma dormida del paisaje!⁹⁰⁸

¿Quién puede negar que la lluvia, leyendo este poema, no tan solo evoca en el poeta la ternura, sino que ella misma es la ternura del espíritu que le cuenta al poeta y a

⁹⁰⁸ García Lorca, Federico, "Lluvia", en *Poetas de Federico García Lorca*, México, Editores mexicanos

unidos, 1981. Le agradezco a Jacqueline Ortiz Andrade el haberme llamado la atención de este poema de la lluvia tierna, por su alma tierna.

nosotros lo que siente al hablar de los mares, de las nubes, de las tristezas de su amor por la tierra y por los ojos infinitos de los poetas?

Los espíritus del pasado, del presente y del futuro se conjuntan en los truenos de la lluvia: los muertos se incorporan, los enfermos se preparan para morir y los vivos se preparan para volver a vivir.

Si embargo, la lluvia también puede perderse si nuestro mundo es un *Cántaro Roto*, como en los versos de Octavio Paz:

Dime, sequía, dime tierra quemada, tierra de huesos remolidos, dime luna agónica,

¿no hay agua

hay sólo sangre, solo hay polvo, sólo pisadas de pies desnudos sobre la espina,
sólo andrajos y comida de insectos y sopor bajo el mediodía impío como un cacique
de oro?

(...)

El dios-maíz, el dios- flor, el dios-agua, el dios- sangre, la Virgen.

¿todos se han muerto, se han ido, cántaros rotos al borde de la fuente cegada?

(...)

Dime, sequía, piedra pulida por el tiempo sin dientes, por el hambre sin dientes,
polvo molido por dientes que son siglos, por siglos que son hambres,

dime cántaro roto caído en el polvo, dime

¿la luz nace frotando hueso contra hueso, hombre contra hombre, hambre contra
hambre,

hasta que surja al fin la chispa, el grito, la palabra,

hasta que brote al fin el agua y crezca el árbol de anchas hojas de turquesa?⁹⁰⁹

También para Paz, el agua simboliza el espíritu que es palabra. Si no hay agua quemada, sólo hay tierra quemada, sequía, sangre, polvo. La herencia del reino de los espíritus se desvanece como el agua en un cántaro roto. Hasta que de la lucha surge de nuevo el espíritu, la palabra. Continúa Paz:

⁹⁰⁹ Paz, Octavio, El cántaro roto (fragmentos), en *Antología general de la poesía mexicana*, pp. 491, 492.

Hay que dormir con los ojos abiertos, hay que soñar con las manos,
soñemos sueños activos de río buscando su cauce, sueños de sol soñando sus
mundos,
hay que soñar en voz alta, hay que cantar hasta que el canto eche raíces, tronco,
ramas, pájaros, astros,
cantar hasta que el sueño engendre (...) el agua de la mujer, el manantial para beber
y mirarse y reconocerse y recobrase,
el manantial para saberse hombre, el agua que habla a solas en la noche y nos llama
con nuestro nombre,
el manantial de las palabras para decir yo, tú, él, nosotros, bajo el gran árbol viviente
estatua de la lluvia,
para decir los pronombres hermosos y reconocernos y ser fieles a nuestros nombres
hay que soñar hacia atrás, hacia la fuente, hay que remar siglos arriba,
más allá de la infancia, más allá del comienzo, más allá de las aguas del bautismo,
(...)
porque la luz canta con un rumor de agua, con un rumor de follaje canta el agua
y el alba está cargada de frutos, el día y la noche fluyen como un río manso (...) ⁹¹⁰.

El alma del agua es la palabra del espíritu. El alma del agua se pierde cuando el cántaro que la contiene se rompe, de igual modo, el espíritu languidece cuando la palabra no es escuchada, cuando el diálogo se rompe, cuando se olvidan los mitos, que no son otra cosa que el diálogo con los muertos.⁹¹¹ Que el agua de la lluvia nos transmite las palabras del espíritu de los muertos, de nuestros muertos también lo dice Borges, el gran poeta argentino, en el siguiente soneto:

⁹¹⁰ *Ibidem.* p. 492.

⁹¹¹ Gadamer, *Mito y razón*, p. 80.

Bruscamente la tarde se ha aclarado
porque ya cae la lluvia minuciosa.
Cae o cayó. La lluvia es una cosa
que sin duda sucede en el pasado.
Quien la oye caer ha recobrado
el tiempo en que la suerte venturosa
le reveló una flor llamada *rosa*
y el curioso color del colorado.
Esta lluvia que ciega los cristales
alegrará en perdidos arrabales
las negras uvas de una parra en cierto
patio que ya no existe. La mojada
tarde me trae la voz, la voz deseada,
de mi padre que vuelve y que no ha muerto.⁹¹²

Parece ser una buena hipótesis decir que la voz de la lluvia es la voz del pasado, de nuestros antepasados, pues la avalan poetas tan importantes como López Velarde, Neruda, Paz y Borges, al menos en nuestra interpretación. Pero creo que también el ciclo del agua es el ciclo de la vida y del espíritu.

El agua de la lluvia que vino del mar, no toda se queda en la tierra, sino que regresa al mar en forma de ríos. El río es, como decía Jorge Manrique, una metáfora de la vida, pero antes de llegar al mar, da muchas vueltas, muchos vericuetos, se estanca en lagos, se pierde en la tierra. Igual la vida humana, antes de desembocar en la muerte, pasa por los sentimientos, las pasiones, los pensamientos, las circunstancias de la tristeza, del amor y del conocimiento. Un bellissimo poema de Rosario Castellanos nos revela esta circunstancia del espíritu en su camino hacia el mar:

⁹¹² Borges, Jorge Luis, "La lluvia", en *Obra poética*, p. 170.

Inclinada, en tu orilla, siento como te alejas.
Trémula como un sauce contemplo tu corriente
formada de cristales transparentes y fríos.
Huyen contigo todas las nítidas imágenes,
el hondo y alto cielo,
los astros imantados, la vehemencia
ingrácida del canto.
Con un afán inútil mis ramas se despliegan,
se tienden como brazos en el aire,
y quieren prolongarse en bandadas de pájaros
para seguirte adónde va tu cauce.
Eres lo que se mueve, el ansia que camina,
la luz desenvolviéndose, la voz que se desata.
Yo soy sólo la asfixia quieta de las raíces
hundidas en la tierra tenebrosa y compacta.⁹¹³

Tal vez eso sea el desamor, el quedarse en la orilla de los ríos, al que pretendemos alcanzar con los brazos y los cantos, pero sin movernos de nuestras raíces, a pesar de la angustia que sentimos de llegar sólo al mar de la muerte. Rosario utiliza la imagen del sauce y del río para expresar la diferencia cultural entre el hombre y la mujer. Por ejemplo, en la Lamentación de Dido, nos dice, dolorosamente:

⁹¹³ Castellanos Rosario, "Elegías del amado fantasma", en *Poesía no eres tú*, p. 40.

Aquel Eneas ... hombre con el corazón puesto en el futuro.

La mujer es la que permanece; rama de sauce que llora en las orillas
de los ríos

(...)

Nada detiene al viento. ¡Cómo iba a detenerlo la rama de sauce que llora
en las orillas de los ríos!

(...)

Ah, sería preferible morir. Pero yo sé que para mí no hay muerte. Porque
el dolor -¿y qué otra cosa soy más que dolor?- me ha hecho eterna.⁹¹⁴

No sólo la mujer, empero, es el sauce que llora a las orillas de los ríos, sino todo
aquél que sufre el desamor, mientras la persona amada sigue su vida como un río. Uno
quisiera quedarse como el sauce y morir sin llegar al mar, antes que recorrer toda la
llanura en la soledad eterna.

Pero no todo es desamor en el río de la vida, también el placer lo han vinculado los
poetas al agua de los ríos. Me reduciré al hermoso poema de García Lorca, *La casada
infiel*:

⁹¹⁴ Castellanos, Rosario, "Lamentación de Dido", en *Poesía no eres tú*, pp. 103 y 104.

Y que yo me la llevé al río
creyendo que era mozueta,
pero tenía marido.
Fue la noche de Santiago
y casi por compromiso.
Se apagaron los faroles
y se encendieron los grillos.
En las últimas esquinas
toqué sus pechos dormidos,
y se me abrieron de pronto
como ramos de jacintos.
El almidón de su enagua
Me sonaba en el oído,
como una pieza de seda
rasgada por diez cuchillos.
Sin luz de plata en sus copas
los árboles han crecido,
y un horizonte de perros
ladra lejos del río.
Pasadas las zarzadoras,
los juncos y los espinos,
bajo su mata de pelo
hice un hoyo sobre el limo.
Yo me quité la corbata.
Ella se quitó el vestido.
Yo el cinturón con revólver.
Ella sus cuatro corpiños.
Ni nardos ni caracolas

tienen el cutis tan fino,
ni los cristales con luna
relumbran con ese brillo.
Sus muslos se me escapaban
como peces sorprendidos,
la mitad llenos de lumbre,
la mitad llenos de frío.
Aquella noche corrí
El mejor de los caminos,
Montado en potra de nácar
Sin bridas y sin estribos.
No quiero decir, por hombre
las cosas que ella me dijo.
La luz del entendimiento
me hace ser muy comedido.
Sucia de besos y arena
yo me la llevé del río.
Con el aire se batían
Las espadas de los lirios.
Me porté como quien soy.
Como un gitano legítimo.
Le regalé un costurero
grande de raso pajizo,
y no quise enamorarme
porque teniendo marido
me dijo que era mozueta
cuando la llevaba al río.⁹¹⁵

El erotismo de este poema va a la par con su delicada poesía, que, al sólo sugerirlo indirectamente, hace que sintamos el río como contexto de nuestra vida amorosa y que

⁹¹⁵ García Lorca, Federico, La casada infiel, en *Antología poética*, pp. 135, 136.

recordemos gratamente que hemos amado y hemos sido amados, con tan sólo evocar lo que las metáforas de los jacintos, de los peces, del nácar, de las caracolas, nos revelan los placeres y los sentimientos que hemos vivido y olvidado.

En el río van también los espíritus impetuosos y alegres que contagian los campos con su canto y le llenan a la vida de entusiasmo. Entre muchos otros poemas que expresan este estado de ánimo, nos inclinamos por *La canción del río* de Carlos Prendes Saldías:

El río se viene cantando, cantando,
como un hechicero de la soledad.

Árboles y riscos se quedan vibrando
cuando pasa el río camino del mar.

El río se viene cantando, cantando
y es una alegría sentirlo pasar.

Tendido en la hierba, si el agua me toca,
las manos morenas quemándose al sol,
el viento sureño me llena la boca,
yo siento que el río, la tierra y la roca
laten con la sangre de mi corazón.

Tendido en la hierba, si el agua me toca,
bendigo la fuga del río cantor.

La canción del río se pierde en el llano;

los hombres del valle no tienen canción.

Un murmullo apenas refresca el verano
de este silencioso pueblo labrador.

La canción del río se pierde en el llano
como si del agua se fuera el amor.

El río venía cantando, cantando
desde la nevera palabras de Dios.

Las piedras sonoras quedaron sonando,
y en el valle el río su canción perdió.

El río venía cantando, cantando;
desde los breñales cantando bajó.

Por el valle estrecho se aleja llorando,
y ninguno sabe que el río cantó.⁹¹⁶

El río cambia el carácter de los hombres o el carácter de los hombres cambian el carácter del río, de acuerdo con el espíritu de sus ancestros que regresan cantando o en silencio. Es posible que ambos se influyen: el alma del agua y el espíritu de los hombres.

⁹¹⁶ Prendes Saldías, Carlos, "La canción del río", en *Ocho siglos de poesía*, p. 457.

Mirando pasar el agua se limpia la memoria. Oyendo pasar el agua se adormece la pena nos dice Rosario Castellanos.⁹¹⁷ O también, como dice Hegel El espíritu manifiesto tiene la raíz de su fuerza ... en la sustancia carente de conciencia ... en las aguas del olvido.⁹¹⁸

El agua no tan sólo es una metáfora del recuerdo y del olvido, sino que pueden, realmente, hacernos olvidar pero también pueden hacernos recordar.

Un espíritu melancólico y reflexivo se fija más en un pozo de agua que en un río, o es el pozo el que ha hecho reflexivo y melancólico al espíritu. El poema de López Velarde: *El viejo pozo*, tal vez pudiera ayudarnos a dilucidar este enigma:

El viejo pozo de mi vieja casa
sobre cuyo brocal mi infancia tantas veces
se clavaba de codos, buscando el vaticinio
de la tortuga, o bien el iris de los peces,
es un compendio de ilusión
y de históricas pequeñeces.
Ni tortuga ni pez; sólo el venero
que mantiene su estrofa concéntrica en el agua
y que dio fe del ósculo primero
que por 1850 unió las bocas
de mi abuelo y de mi abuela
(...)
En la pupila líquida del pozo
espejábanse, en años remotos, los claveles
de una maceta; más la arquitectura
ágil de las cabezas de dos o tres corceles,

⁹¹⁷ Castellanos, Rosario, *Balún – Canán*, Tercera parte, XX.

⁹¹⁸ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 280.

prófugos del corral; más la rama encorvada
de un durazno; y en época de mayor lejanía
también se retrataban en el pozo

aquellas adorables señoras en que ardía
la devoción católica y la brasa de Eros;

(...)

En una mala noche de saqueo y de política
que los beligerantes tuvieron como norma
equivocar la fe con la rapiña, al grito
de “Religión y Fueros” y “Viva la Reforma”,
una de mis geniales tías,
que tenía sus ideas prácticas sobre aquellas
intempestivas griterías,
y que en aquella lucha no siguió otro partido
que el de cuidar los cortos ahorros de mi abuelo,
tomó cuatro talegas y con un decidido
brazo las arrojó en el pozo, perturbando
la expectación de la hora ingrata
con un estrépito de plata.

Hoy cuentan que mi tía se aparece a las once
y que, cumpliendo su destino
de tesorera fiel, arroja sus talegas
con un ahogado estrépito argentino.

(...)

El pozo me quería senilmente; aquel pozo
abundaba en lecciones de fortaleza, de alta
discreción, y de plenitud ...

Pero hoy, que su enseñanza de otros tiempos me falta,
615

comprendo que fui apenas un alumno vulgar

con aquel taciturno catedrático (...) ⁹¹⁹

Posiblemente, si el espíritu reflexivo del poeta no hubiera tenido vivido en una casa con un pozo que le reflejaba el mundo y la historia, tal vez hubiera otras metáforas para expresar el mandato del abuelo y de su tía fiel. El agua y el espíritu interactúan para producir los versos del poema infinito del agua.

Los poemas de agua que hemos usado y muchos más, forman el poema infinito del ciclo infinito del agua. Es un poema infinito porque empieza en el mar y termina el mar. Empezamos con un fragmento del poema del poeta español Jorge Manrique, cuyo primer verso: *Nuestras vidas son los ríos*, es tomado por Luis G. Urbina, poeta mexicano, como el título del poema que transcribimos a continuación como fin e inicio del ciclo de la palabra del espíritu:

Yo tenía una sola ilusión; era un manso
pensamiento: el del río que ve próximo el mar
y quisiera un instante convertirse en remanso
y dormir a la sombra de algún viejo palmar.

Y decía mi alma: turbia voy y me canso
de correr las llanuras y los diques saltar;
ya pasó la tormenta; necesito descanso,
ser azul como antes y, en voz baja, cantar.

Y tenía una sola ilusión, tan serena,
que curaba mis males y alegraba mi pena
con el claro reflejo de una lumbre de hogar.

Y la vida me dijo: Ve turbia y sola,
sin un lirio en la margen ni una estrella en la ola,
a correr las llanuras y a perderte en el mar.⁹²⁰

⁹¹⁹ López Velarde, Ramón, “El viejo pozo” en *Obras*, pp. 181, 182, 183.

⁹²⁰ Urbina, Luis G., “Nuestras vidas son los ríos”, en *Ocho siglos de poesía*, p. 366.

La vida como el río no se pueden detener, aunque estén turbios, aunque no tengan lirios ni estrellas, pues tienen que terminar para empezar otra vez, con otros poemas de otros poetas, de otros idiomas, pues nunca tendrá fin.

Por eso es un poema infinito, como es infinito también el ciclo del agua. En la terminología de Hegel, podríamos decir que mientras el ciclo del agua es un infinito malo, pues siempre se repetirá igual eternamente, el infinito del poema del agua es un infinito verdadero, pues siempre será mejor, la forma de expresar la infinitud del ciclo del agua.⁹²¹

⁹²¹ Hegel, *Ciencia de la lógica*, I, p. 182: “El progreso al infinito es por tanto sólo la mismidad que se repite, una sola y misma molesta alternación de este finito e infinito”; p. 295: “es un continuo superar el término y un perpetuo recaer en él.”; p. 192: “Puesto que en este ser se halla una negación, es un ser determinado; pero ... además... es esencialmente una negación de la negación”.

BIBLIOGRAFIA

- Argüelles, Juan Domingo (comp.), *Antología general de la poesía mexicana*, secc. Juan Domingo Argüelles, México, Océano, 2012.
- Bachelard, *El aire y los sueños*, trad. Ernestina de Champourcin, México, FCE, 2006.
- Bachelard, Gastón, *El agua y los sueños*, trad. Ida Vitale, México, FCE, 2003.
- Bachelard, Gastón, *El compromiso racionalista*, trad. Hugo Beccacece, México, Siglo XXI, 1985.
- Bauman, Zygmunt, *Tiempos líquidos*, trad. Carmen Corral, México, Tusquets, 2008.
- Berumen, Arturo, *El derecho como sistema de actos de habla*, México, Porrúa, 2010.
- Berumen, Arturo, *Teoría pura del derecho y materialismo histórico*, México, Fontamara, 2008.
- Borges, Jorge Luis, *Obra Poética*, Madrid, Alianza, 1975.
- Castellanos Rosario, *Balún-Canán*, México, FCE, 1961.
- Rosario Castellanos, *Poesía no eres tú*, de Rosario Castellanos, México, FCE, 2006.
- Claudel, Paul, “Oda segunda. El espíritu y el agua”, trad. Rosario Castellanos, en *Poesía no eres tú*, de Rosario Castellanos, México, FCE, 2006.
- Darío Rubén, *Los cien mejores poemas de Rubén Darío*, México, Aguilar, 1975.
- D' Hont, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, trad. Aníbal c. Leal, Buenos Aires, Amorrortu, 1966.
- Gadamer, *Mito y razón*, trad. José Francisco Zúñiga García, Barcelona, Paidós, 2010.
- García Lorca, Federico, *Antología poética*, Madrid, Edaf, 1981.
- García Lorca, Federico, “Lluvia”, en *Poesías de Federico García Lorca*, México, Editores mexicanos unidos, 1981.

- Hegel, *Ciencia de la lógica*, trad. Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Las cuarenta, 2013.
- Hegel, *Ciencia de la lógica I, y II*, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, solar, 1982.
- Hegel, *Estética*, 2, trad. Alfredo Llanos, buenos Aires, Siglo XX, 1984.
- Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, I, III, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1985.
- López Portillo, José, *Quetzalcóatl*, México, SAHOP, 1977.
- López Velarde, Ramón, *Obras*, comp. por José Luis Martínez, México, FCE, 1994.
- Montes de Oca, Francisco, (comp.), *Ocho siglos de poesía*, México, Porrúa, 1976.
- Neruda, Pablo, “Tempestad con silencio”, *en poemas del alma.com/pablo Neruda-tempestad-consilencio.htm*
- Ortega Julio, *Antología de la poesía hispanoamericana actual*, México, siglo XXI, 2006.
- Rodó, José Enrique, *Los motivos de Proteo*, México, Porrúa, 1978.
- Sartre, *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 1986.
- Séjourné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, trad. A. Orfila Reynal, México, FCE, p. 1994.
- Viehweg, Theodor, *Tópica y jurisprudencia*, trad. Luis Díez-Picazo Ponce de León, Madrid, Taurus, 1964.

ROSARIO CASTELLANOS: DIÁLOGO Y POESÍA

Jacqueline G. Ortiz Andrade

1. La lamentación de Rosario

“...Yo no voy a morir de enfermedad
ni de vejez, de angustia o de cansancio.
Voy a morir de amor...”

“...Yo soy de los que mueren solos, de los que mueren
de algo peor que vergüenza.
Yo muero de mirarte y no entender...”

Rosario Castellanos conoció a Ricardo Guerra, el gran amor de su vida, en la facultad de filosofía y letras de la UNAM, a finales de 1949.

En 1950 Rosario viaja a su natal Comitán y desde allí comienza a escribirle, incansablemente, a Ricardo y aunque las respuestas son casi nulas, ella no deja de insistir: “Le escribiré mucho –le dice- sin esperar a que lleguen sus respuestas”. A lo largo de los años, Ricardo Guerra, casi nunca respondió.

En ese mismo año (1950) Rosario consigue una beca del Instituto Hispánico para estudiar en Madrid, en donde permanece de 1951 a 1952.

Desde Madrid, desbordante de felicidad, le escribe a Ricardo en una carta fechada el 8 de abril de 1951:

Mi querido niño Guerra:

Hoy por la mañana estaba medio triste pensando qué agradable sería recibir carta suya...Y precisamente en ese momento me entregaron su carta...si usted tenía la remota esperanza de que entre tantos pliegos se escondiera, se perdiera, pasara desapercibida su proposición de matrimonio, está usted en un gravísimo error...

[Yo]...pensaba que si usted no quería casarse conmigo yo no quería casarme con nadie más en el mundo. Lo amo a usted y a usted y a usted. Y no quiero vivir sino con usted y para usted y por usted...Así que, si usted quiere, cuando usted quiera, donde usted quiera, nos casaremos...

Ricardo Guerra se casó con la pintora Lilia Carrillo en ese mismo año 1951, sin tener la delicadeza de comunicárselo a Rosario que en diciembre le escribe:

...Yo quiero tener carta suya, una carta larga, larga, que diga muchas cosas, que explique. Naturalmente no me la va usted a escribir...

Naturalmente Ricardo Guerra no escribió esa carta larga. En 1952 Rosario recluida en el rancho de Chapatengo con su medio hermano Raúl, comete un acto emulando a Sor Juana, se rapa, para no salir, para no ser vista.

Ricardo Guerra procrea 2 hijos con su esposa, quien después del nacimiento del segundo, lo abandona por el pintor Manuel Felguérez. Rosario, por su parte, viviendo en Chiapas trabaja afanosamente en el Instituto Nacional Indigenista. En 1958, Rosario, regresa a la ciudad de México, se re-encuentra con Ricardo Guerra y se casa con él.

Junto a Ricardo ya no escribe cartas. Escribe poesía, cuento, ensayo, novela. Sufre la pérdida de una hija, varios abortos que la dejan emocionalmente aniquilada e intenta suicidarse, aunque, también experimenta el feliz nacimiento de su único hijo, Gabriel, son tiempos difíciles, en especial en la relación con Ricardo; Rosario es muy celosa y él le da muchos motivos para serlo.

En septiembre de 1966, año en el ella es invitada como profesora en EUA. Desde la distancia Rosario hace grandes esfuerzos para entenderse con Ricardo, esperando que a su regreso las cosas vayan mejor, pero a su regreso a México, Ricardo se va a dar cursos a Puerto Rico.

En un proceso doloroso, Rosario Castellanos, se fue revalorando poco a poco, y finalmente en un acto de autoestima se separa y pide el divorcio.

Rosario dejó de escribirle a Ricardo Guerra en 1967, solo 7 años antes de morir electrocutada por una lámpara doméstica en la embajada de México en Tel Aviv en de agosto de 1974 a los 49 años de edad.

...Dido mi nombre...

...Dido, la abandonada, la que puso su corazón, bajo el hachazo de un adiós tremendo...

...Aquel Eneas, aquél, piadoso con los suyos solamente...

...hermoso narrador de infortunios y hombre de paso; hombre con el corazón puesto en el futuro.

-La mujer es la que permanece; rama de sauce que llora en las orillas de los ríos-

Y yo amé a aquel Eneas, a aquel hombre de promesa jurada ante otros dioses.

Lo amé con mi ceguera de raíz, con mi soterramiento de raíz, con mi lenta fidelidad de raíz.

...Pero no era suficiente...

...Nada detiene al viento. ¡Como iba a detenerlo la rama de sauce que llora en las orillas de los ríos!

...Rasgué mi corazón y echó a volar bandadas de palomas negras...

...He aquí que al volver ya no me reconozco...Ando por los caminos sin más vestidura para cubrirme que el velo arrebatado a la vergüenza. Y, monótona zumbadora, la demencia me persigue con su aguijón de tábano.

Mis amigos que miran al través de sus lágrimas; mis deudos vuelven el rostro hacia otra parte...

Ah, sería preferible morir. Pero yo sé que para mí no hay muerte. Porque el dolor -¿y qué otra cosa soy más que dolor?- me ha hecho eterna.

“Dido es el símbolo de la entrega, del abandono, de la soledad sólo corregible por la otra soledad la muerte... [Dido] es el símbolo trágico de la eterna ausencia del diálogo...”

2.

3. El “Eterno femenino” como ironía de la historia

...Con el otro,
la humanidad, el diálogo,
la poesía comienza.

La capacidad para el diálogo, dice Gadamer, es una característica inmanente al hombre y consiste en escuchar al otro para poder escucharnos a nosotros mismos. El diálogo no solo se da en la conversación cotidiana, también puede darse cuando nos encontramos frente a un texto. La poesía, por ejemplo, “invita a una larga escucha y [a] un intercambio de palabras, en los que se consuma la comprensión”.

El diálogo está constituido por un intercambio de preguntas y respuestas. Los libros pueden ser vistos como una respuesta a una pregunta. Por lo que para poder comprenderlos es necesario e importante preguntarles cuál es la pregunta a la que están dando respuesta.

Por ejemplo, para poder comprender mejor la obra de teatro “*El eterno femenino*” de Rosario Castellanos, podríamos imaginar qué pregunta está respondiendo. Parafraseando a Seyla Benhabib podríamos decir que “El eterno femenino” responde a la pregunta de ¿Cómo se contaría la historia de México desde la otredad? Entendiendo, en este caso, a la otredad como la feminidad.

La feminidad, dice Hegel, culturalmente, es o ha sido asociada con lo privado, lo doméstico, en tanto que la masculinidad se vincula con lo público, lo político, opacando a lo privado. Lo privado, como no es reconocido en su totalidad busca manifestarse y, en algún sentido, vengarse de lo público.

La feminidad, dice Hegel, es la eterna ironía de la comunidad. La ironía es el arma que usa lo femenino para resurgir de la opresión, del olvido.

Por ejemplo, en el segundo acto del “Eterno femenino”, Rosario nos hace ver cómo, entre otras cosas, gracias a la astucia de una mujer –Malinche- se logra la conquista y tiempo después, como los buenos oficios de otra mujer –la corregidora- ayudan a la consumación de la independencia.

Con la relación entre Malinche y Cortés, Rosario, nos ejemplifica como la masculinidad oprime a lo femenino.

MALINCHE: Te lo dije: no podemos quedarnos aquí.

CORTÉS: Ni subir allá, ni mucho menos regresar a Cuba. ¡Ay, cuánto diera yo por tener en mis manos un momento, nada más que un momento, al marinero que se puso a fumar en la bodega del barco y se quedó dormido!

M: Deberías ser más tolerante. El tabaco es un vicio que acaban de descubrir tus soldados. Es nuestra manera de corresponder al regalo de la sífilis que ustedes nos trajeron.

C: ¡Pero producir catástrofe semejante! No quedó ni rastro de ninguna de las naves.

M: Ni rastro de ese fumador tampoco. Ese hombre podía haber sido un testigo inoportuno ¿Por qué no aprovechas esta circunstancia para hacer corre el rumor de que tú, tú, quemaste las naves?

C: ¿Yo? ¿Para qué?

M: Para cortar la retirada a Cuba. Hay en tu ejército muchos cobardes y uno que otro traidor que querían volver. Ahora no pueden hacerlo y no les queda más remedio que enfrentar los hechos.

C: Que no pueden ser más adversos: un clima endemoniado, un imperio formidable...Ayúdame a quitarme la coraza.

M (Firmemente): No

C: ¿Cómo te atreves a decir que no? ¡Eres mi esclava, mi propiedad, mi cosa!

Cortés se siente dueño de Malinche, quién en respuesta a esta cosificación corroe la autoridad de Cortés cuando le dice:

M: Soy tu instrumento de acuerdo. Pero al menos, aprende a usarme en tu beneficio.

C: Que, según tú, consiste en que yo me derrita dentro de la armadura.

M: Si te despojas de ella los indios verán lo que yo he visto y me callo: que eres un hombre como cualquier otro. Quizá más débil que algunos. Armado te asemejas a un dios.

C (Halagado): Dame un espejo. (Se contempla y se aprueba) Es verdad. Y este papel de dios me viene pintiparado.

En el caso de la corregidora podemos ver en el siguiente diálogo como lo femenino se vincula con lo privado y lo masculino con lo público:

...

CANÓNIGO: ... ¿Se siente usted bien, señora corregidora?

CORREGIDOR: ¿Por qué no había de sentirse bien? Es la esposa legítima de un alto dignatario de la corona de España; vive en un palacio y es heredera de las joyas de la familia y en los armarios no caben ya los vestidos, los tocados, los zapatos...

CANÓNIGO: Quizá le haga falta algo

CORREGIDOR: Lo que le falta a una mujer para ser completa: un hijo...

La corregidora es una "mujer de su casa" de ahí que para el corregidor sea, en principio, inimaginable que puede participar en una conspiración. Empero cuando, por fin el canónigo logra desenmascarar a la corregidora frente a su marido y este le reprocha su actuar, ella responde de la siguiente manera:

...

CANÓNIGO: Perdono usted [señor corregidor] lo que le parece una falta de respeto o una extravagancia. Pero me urge hablar con usted a solas.

CORREGIDOR: Hemos estado a solas toda la tarde.

CANÓNIGO: ¿Y la señora corregidora?

CORREGIDOR: La señora corregidora, como todas las señoras no cuenta. Usted de sobra sabe que es mi mujer.

CANÓNIGO: Precisamente por eso. Se trata de una conspiración.

...

CORREGIDOR: ¿Una conspiración contra quién?

...

CANÓNIGO: ¡Contra la corona...Pregúntele usted a su esposa ... Deténgala, antes de que sea demasiado tarde!

CORREGIDOR: ¿Se ha vuelto usted loco?

CANÓNIGO: ¡Pronto! ¡Que se nos escapa! ¡Cierren las puertas, las ventadas, los saledizos!

CORREGIDOR: ¿Quiere usted hacerme el favor de decirme de que se trata?

JOSEFA: Y a mí el favor de que me suelte. No pienso huir.

CANÓNIGO: Se trata de que su mujer es agente de enlace de los insurgentes y que, de no haber sido detenida, habría puesto al corriente a los demás de que su complot había sido descubierto.

CORREGIDOR: ¿Mi mujer? ¿Un complot en el que interviene MI MUJER?

JOSEFA: Sí tu Josefa, por la que no habrías dado ni cinco centavos.

CORREGIDOR: Josefa...Mi Josefita... ¿por qué me has hecho esto?

JOSEFA: Porque me aburría

Tanto Malinche como la Corregidora utilizaron la ironía como una venganza de lo reprimido que no solo corroe lo público, sino que puede disolver a la comunidad.

4. De la nana indígena al viejo Antonio

Paradójicamente, la feminidad de lo privado puede también preservar la identidad de la comunidad frente a la opresión, como sucede con la protagonista de la novela Oficio de Tinieblas

“...Catalina Díaz Puiljá...estaba sola; de día y de noche estaba sola...
[[llevando] sobre sí el sello del sufrimiento...”

Catalina no elige su destino, no puede. Su situación la fuerza. Su esterilidad la convierte en una madre para su pueblo. La soledad y el sufrimiento le dan el poder para iniciar la rebelión tzotzil contra Ciudad Real y para convertirse en la intermediaria entre los dioses y los tzotziles:

“... ¡Por fin! ¡Por fin! Ha terminado ya el plazo del silencio, de la inercia, de la sumisión. ¡Vamos a renacer igual que nuestros dioses! ¡Vamos a movernos para sentirnos vivos! ¡Vamos a hablarnos, tu y yo, para confirmar nuestra realidad, nuestra presencia!

...Y de pronto un cántico brotó de la multitud. Avanzaban, lentamente, acomodando sus pasos al ritmo religioso de su voz. Y el monte entero vibraba y devolvía cien ecos magníficos y sonoros...”

Catalina lucha por la reivindicación de su pueblo, pero lo que consigue en realidad es su disolución.

“La tribu de los tzotziles anda dispersa, perseguida. El castigo de los caxlanes los alcanza hasta el sitio más remoto, hasta el rincón más oculto. Y aún más lejos que el caxlan llega el hambre, el miedo, el frío, la locura.

Siempre la derrota y la persecución. Siempre el amo que no se aplaca con la obediencia más abyecta ni con la humildad más servil. Siempre el látigo cayendo sobre la espalda sumisa...

En esta eternidad se cumple el destino de [la comunidad]...” pero los dioses han sembrado en los corazones tzotziles la semilla de la esperanza.

“Aparece, por fin, el libro. Son unas cuantas páginas. Unas cuántas páginas y sin embargo el puente entre lo divino y la humanidad...Existe, para que la esperanza no desfallezca. Existe.”

Los poetas, dice Shelley, son los legisladores no reconocidos del mundo.

La rebelión tzotzil que, magistralmente, nos narra Rosario nos evoca, casi de manera inevitable, el levantamiento armado de los indígenas chiapanecos del primero de enero de 1994.

“Dice el mito tzotzil que el ladino “se robó el libro” ...la palabra escrita, el soporte simbólico del saber. A resultado de esta ratería originaria a los indios se le llama ignorantes y los ladinos se proclaman “hombres de razón”.

Pero en el fin del milenio el mito adquiere su debida simetría simbólica cuando otro ladino [el sub-comandante Marcos], ahora justiciero y narigudo, les devuelve “el libro” a los mayas de Chiapas...

Rosario Castellanos conoce el mundo indígena gracias a la nana que la educo de niña. El sub-comandante Marcos, por su parte se acerca el mundo indígena de la mano del viejo Antonio.

El viejo Antonio, dice Marcos, jugo un papel fundamental en el movimiento zapatista, pues fue el puente entre los guerrilleros y las comunidades...

Cuando Marcos se acercó las primeras veces a platicar con los indios, una de las causas que dificultaban el diálogo era, lo que ellos llamaban, la dureza de sus palabras y es que una de las especificidades del mundo indígena es, sin duda, su lenguaje. Un lenguaje muy distinto al español.

El español, dice Rosario Castellanos es una “lengua que sobrecoge el corazón de quien escucha...férreo instrumento de señorío, arma de conquista, punta del látigo de la ley...Idioma, no como el tzotzil que se dice también en sueños”

Como nos lo cuenta el viejo Antonio:

“...Soñando se sueña y se conoce. Soñando se sabe...

...En cada surco de piel que se nace en el rostro de los grandes abuelos se guardan y se viven los dioses nuestros. Es el tiempo de lejos que se llega hasta nosotros. Por el tiempo camina la razón de nuestros antepasados. En los viejos más viejos hablan los grandes dioses, nosotros escuchamos. Cuando las nubes se acuestan sobre la tierra, apenas agarradas con sus manitas de los cerros, entonces se bajan los dioses primeros a jugar con los hombres y mujeres, cosas verdaderas les enseñan. Poco se muestran los dioses primeros, traen cara de noche y nube. Sueños que soñamos para ser mejores.

Por los sueños nos hablan y enseñan los dioses primeros. El hombre que no se sabe soñar muy solo se queda y esconde su ignorancia en el miedo. Para que pudiera hablar, para que pudiera saber y saberse, los primeros dioses enseñaron a los hombres de maíz a soñar...”

Durante la colonia, era costumbre entre los europeos y muchos años después entre los hacendados de Chiapas, por ejemplo, dejar a los niños, durante sus primeros años

de vida, bajo el cuidado de una nana indígena, que alimentaba al niño, no solo físicamente, sino también, espiritualmente.

“...los cuentos y leyendas que se contaban al niño, las canciones que se le cantaban, los juguitos verbales con los que se le divertían estaban cargados de valores, nociones e impresiones particulares articuladas, a través de la sintaxis peculiar de la lengua indígena...una lógica distinta de la que [rige] al castellano...”

La nana indígena, por ejemplo, es la que enseña al niño a persignarse, y le enseña lo que ella entiende como religión. Moldea su sensibilidad, que, en algunos casos, como en el de Rosario Castellanos va a formar parte fundamental de su personalidad.

Rosario Castellanos fue puesta bajo el cuidado de una nana indígena de la que, dolorosamente, tiene que separar a los 7 u 8 años de edad, como lo narra en su novela autobiográfica *Balún Canán*. Una nana a la que no vuelve a ver, pero a la que recordara por siempre.

“Mi nana me lleva aparte para despedirnos. Estamos en el oratorio. Nos arrodillamos ante las imágenes del altar.

Luego mi nana me persigna y dice:

-Vengo a entregarte a mi criatura. Señor...

Apiádate de sus ojos. Que no miren a su alrededor como miran los ojos del ave de rapiña.

Apiádate de sus manos. Que no las cierre como el tigre sobre su presa. Que las abra para recibir lo que necesita...

Apiádate de su lengua. Que no suelte amenazas como suelta chispas el cuchillo cuando su filo choca con otro filo.

...

Guárdala, como hasta aquí la he guardado yo, de respirar desprecio...

Que ella también se incline a recoger esa flor preciosa –que a muy pocos es dado cosechar en este mundo- que se llama humildad.

...

Abre su entendimiento, ensánchalo, para que pueda caber la verdad. Y se detenga antes de descargar el latigazo, sabiendo que cada latigazo que cae graba su cicatriz en la espalda del verdugo...

...

Vengo a entregarte a mi criatura. Te la entrego. Te la encomiendo...Para que nunca le falte gratitud...”

La nana abandona la casa y a su criatura, Rosario, pero le regala su amor maternal e igual que el Viejo Antonio a Marco, le regala, también la magia y la poesía del lenguaje indígena.

“Estoy aquí [dice Rosario] sentada con todas mis palabras

como con una cesta de fruta verde...

“...nadie puede saber verdaderamente quién es un poeta hasta que sus versos son su única voz, hasta que nos hablan no ya de la muerte, sino desde la muerte, y al cerrarse sobre sí mismos se iluminan con su auténtica luz...”



*El 7 de agosto de
1974, Rosario se
convirtió en poesía.*

*Rosario ...
poesía si eres tú.*

Jacqueline Ortiz Andrade

Palinoros

NÚM. 5 AGOSTO 2021

CUADERNOS DE FILOSOFÍA, ARTE Y
DERECHO

*Pluralismo jurídico formal y material
Diálogo en el infierno entre Correas, Kelsen y
Ehrlich*

*Arturo Berumen Campos y Jacqueline Ortiz
Andrade*

Diálogo pedagógico y Crítica jurídica

Arturo Berumen Campos

*Oficio de tinieblas
Victor Berumen Campos*

OFICIO DE TINIEBLAS

¿Qué importancia tiene la muerte para quienes vivieron del pensamiento, puesto que el pensamiento nunca muere?

(Maurice Joly: Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu)

PLURALISMO JURÍDICO FORMAL Y MATERIAL DIÁLOGO EN EL INFIERNO ENTRE CORREAS, KELSEN Y EHRLICH

Arturo Berumen Campos
Jacqueline G. Ortíz Andrade

Dedicado a: nuestro inolvidable maestro Oscar Correas Vázquez
y a Rosalío López Durán, el camarada “Lenin”

- **Ehrlich.** - ¿A dónde os llevo alma bella desventurada, al cielo o al infierno?
- **Correas.** - No lo sé todavía, barquero de las aguas del recuerdo y del olvido.
- **Ehrlich.** - ¿No te acompaña un guía para viajar fuera del tiempo y de la nada?
- **Correas.** - Ando buscando al gran jurista Hans Kelsen, el autor de la *Teoría Pura del Derecho*.
- **Ehrlich.** - ¡Lo conozco muy bien! Se encuentra en el último círculo del infierno.
- **Correas.** - ¿En el último?
- **Ehrlich.** - Sí, ¿te da miedo?
- **Correas.** - ¡No, para nada! Llévame a su presencia por favor.
- **Ehrlich.** - Sube a mi barca viajero, buscaremos un atajo para llegar más rápido al último círculo, el de los soberbios.
- **Correas.** - Gracias barquero. ¡Adelante!
- **Ehrlich.** - ¿Por qué llamas “gran” jurista a Kelsen?

- **Correas.** - ¿Acaso no lo es?
- **Ehrlich.** - ¡Pues te diré!
- **Correas.** - ¿Qué tan bien lo conoces?
- **Ehrlich.** - ¡Oh, muy bien! En vida tuvimos un debate muy intenso.
- **Correas.** - ¿Un debate muy intenso? Pues, ¿quién eres? ¿Cuál es tu nombre?
- **Ehrlich.** - Mi nombre es Eugen Ehrlich para servir a usted.
- **Correas.** - ¡Ehrlich! ¡El fundador de la Sociología del Derecho!
- **Ehrlich.** - ¿Me conoces? ¿Me has leído?
- **Correas.** - ¡Sólo de referencia! Tu obra no está traducida al español que fue mi idioma.
- **Ehrlich.** - Si, ya sé; desde que declararon vencedor a Kelsen en nuestro histórico debate, nadie me lee. A cambio a Kelsen lo han traducido a todos los idiomas del mundo.
- **Correas.** - ¡Es la dialéctica del triunfo y de la derrota!
- **Ehrlich.** - ¡Por eso Kelsen es tan orgulloso y tan soberbio!
- **Correas.** - ¿Cómo crees? Me han dicho que era muy afable y tolerante.
- **Ehrlich.** - ¿Afable? ¿Tolerante? Se ve que no has leído su extensa recensión a mi *Sociología del Derecho*.
- **Correas.** - No recuerdo haberla leído. ¿Qué dice?
- **Ehrlich.** - No me baja de tonto e idiota.
- **Correas.** - ¿Así lo dice?
- **Ehrlich.** - Bueno, no así, pero me descalifica, excluye, no muestra la más mínima cooperación lingüística.

- **Correas.** - ¿Pues qué barbaridades dices?
- **Ehrlich.**- ¡Según él, soy incapaz de distinguir el ser del deber ser; que confundo al Derecho y a la sociedad! ¡Hazme el favor!
- **Correas.** - ¿Y es cierto o no?
- **Ehrlich.** - ¡Tú también? ¿Cómo te atreves? ¿Cuál es tu nombre? ¿Quién eres?
- **Correas.** - ¡Tranquilo! Me llamo Oscar Correas y soy filósofo del derecho y me precio de ser kelseniano, entre ...
- **Ehrlich.** - ¡Otro compinche de Kelsen!
- **Correas.** - ¿Qué, hay muchos kelsenianos en el infierno?
- **Ehrlich.** - ¡Pululan! Yo creo que todos están aquí.
- **Correas.** - No es posible. Muchos kelsenitas eran servidores del orden jurídico existente: ¡la derecha kelseniana!
- **Ehrlich.** - ¡No me digas que tú eras de la izquierda kelseniana!
- **Correas.** - Así me dicen varios amigos, de hecho.
- **Ehrlich.** - Eso no existe, mi estimado.
- **Correas.** - Es una analogía con la derecha y la izquierda hegeliana.
- **Ehrlich.** - ¡Como sea! Lo único que sé es que Kelsen quiso imponerme sus propias categorías jurídico filosóficas.
- **Correas.** - ¡No me digas! ¿Cómo cuáles?
- **Ehrlich.** - Bueno, por ejemplo, su concepto omnímodo de ley.
- **Correas.** - ¿Omnímodo? ¿Cómo? ¡No entiendo!
- **Ehrlich.** - Si, según Kelsen, sin el concepto de ley no puede haber, lógicamente, ni contratos, ni sentencias, ni ningún fenómeno jurídico.

- **Correas.** - ¿Y acaso no es así en el derecho moderno?
- **Ehrlich.** - ¿El derecho abstracto?
- **Correas.** - ¡Bueno, el derecho moderno es un derecho abstracto!
- **Ehrlich.** - Pero también existe el “derecho vivo”
- **Correas.** - ¡Perdón! ¿derecho vivo, dices?
- **Ehrlich.** - Sí, ¿Por qué te sorprendes?
- **Correas.** - Se trata de una metáfora, ¿no es así?
- **Ehrlich.** - sí, así es.
- **Correas.** - ¿cómo lo dirías sin metáfora?
- **Ehrlich.** - Bueno, ¡es el derecho que realmente vive el pueblo!
- **Correas.** - ¿Podieras explicarlo con más detalle por favor?
- **Ehrlich.** - Sí, tal vez con un ejemplo. En mi natal Austria ...
- **Correas.** - ¡Kelsen también era austriaco!
- **Ehrlich.** - ¡Y Hitler!
- **Correas.** - ¡Y Wittgenstein!
- **Ehrlich.** - ¿Quién?
- **Correas.** - Olvídalo, continúa con tu ejemplo.
- **Ehrlich.** - Te decía que en Austria existía una región llamada la Bucovina. La organización familiar en este lugar era muy distinta a la establecida por el Código Civil austriaco.
- **Correas.** - ¡Un momento! ¿Dices que las familias de esta región incumplían las normas del Código Civil?

- **Ehrlich.**- Más bien, los campesinos rumanos de la región tienen su forma de organización familiar sin tomar en consideración al derecho formal.
- **Correas.** - Es decir, ¿existen dos sistemas jurídicos de organización familiar en esa zona?
- **Ehrlich.** - En cuanto a normas de organización así parece.
- **Correas.** - ¡Es un caso de pluralismo jurídico material!
- **Ehrlich.** - Yo le llamo pluralidad jurídica.
- **Correas.** - En América Latina, tenemos un fenómeno muy parecido. Platícame con más detalle las diferencias más importantes en ambas formas de organización familiar en la Bucovina.
- **Ehrlich.** - La diferencia fundamental es el individualismo del Código Civil y el comunitarismo del Derecho Vivo.
- **Correas.** - Algo semejante a la familia extensa en las comunidades indígenas de México y de América Latina y la familia nuclear de las sociedades en los Códigos Civiles respectivos.
- **Ehrlich.** - ¿Dónde, perdón?
- **Correas.** - Si has oído hablar de México, supongo, ¿no?
- **Ehrlich.** - ¡Ah sí!, algo he oído.
- **Correas.** - Sólo que aquí el pluralismo jurídico es producto del imperialismo europeo y de la resistencia de los pueblos indígenas.
- **Ehrlich.** - Allá también, el imperio Austro Húngaro sometió a muchas nacionalidades, muchas de las cuales continuaron con sus normas de organización, aunque no siempre con sus normas de decisión.
- **Correas.** - ¿Normas de organización y normas de decisión, dices?
- **Ehrlich.** - Sí, las normas de organización son como el derecho sustantivo y las normas de decisión como el derecho adjetivo.

- **Correas.** - ¡Ah! ¿En los procedimientos sí se aplica el derecho abstracto de los códigos? ¿Ahí no hay pluralismo jurídico?
- **Ehrlich.**- También se da, pero se manifiesta de una manera diferente.
- **Correas.** - Me interesa conocer un poco más a detalle ese aspecto. ¿Podrías detenerte en ello?
- **Ehrlich.** - Pero ya vamos a llegar al séptimo círculo, ¿no importa?
- **Correas.** - Lo que tardemos en llegar.
- **Ehrlich.** - Bueno, recuerdo cuando se impuso el procedimiento oral en todo el imperio.
- **Correas.** - ¿Quién lo impuso?
- **Ehrlich.** - La ley Josefina (código de Procedimiento Civiles)
- **Correas.** - Bien, prosigue por favor.
- **Ehrlich.**- Pues resulta que el procedimiento en Viena, por ejemplo, era muy burocrático a pesar de la oralidad. Se basaba en protocolos rígidos y estrictos.
- **Correas.** - ¿Y en Bucovina?
- **Ehrlich.** - ¡No, en la Holanda austriaca!
- **Correas.** - ¿También dominaron Holanda los imperialistas austriacos?
- **Ehrlich.** - Sólo una parte. Pero eso no impidió que sus tradiciones impregnaran el derecho positivo. Pues resultó que los juicios orales, en ese lugar, fueron muy dinámicos, muy vivos y muy creativos.
- **Correas.** - ¿Por eso le llamas también, derecho libre?
- **Ehrlich.** - ¡Así es!
- **Correas.** - Algo parecido sucede con los pueblo indígenas de México, cuya argumentación jurídica es muy poética, como lo dice mi alumna Jacqueline Ortiz Andrade.

- **Ehrlich.** - ¡Derecho libre y vivo a la vez!
- **Correas.** - ¡Cuan parecidas me parecen tus ideas a las de Kelsen, paradójicamente!
- **Ehrlich.** - ¿Qué, qué, ¿qué? ¿De qué hablas? ¡La rigidez mental de Kelsen en proverbial!
- **Correas.**- ¡Es que no conoces al *Otro Kelsen!*
- **Ehrlich.** - ¡No! ¡Yo sólo conozco al *Otro del otro Kelsen!*
- **Correas.** - Ja-ja-ja. Eso es lo que dice otro alumno mío, Arturo Berumen Campos.
- **Ehrlich.** - ¿Qué te está pasando? Discutí personalmente con él y tu no lo conoces siquiera. ¿Porque dices que mis ideas son parecidas a las del formalista Kelsen?
- **Correas.** - Es que yo he construido una teoría del pluralismo jurídico con base en la teoría de Kelsen.
- **Ehrlich.** - ¡No me imagino como! ¿Y porque no usaste mi teoría, que la siento más afín a tu pluralismo?
- **Correas.**- Bueno, porque no la conozco y menos las implicaciones ideológicas que pudiera tener tu Sociología del Derecho.
- **Ehrlich.** - Y la teoría Pura del Derecho, ¿si la conoces?
- **Correas.** - Creo que bastante. Aunque no siempre fue así. Primero fui iusnaturalista y, por tanto, anti kelseniano.
- **Ehrlich.** - ¿Y luego?
- **Correas.** - Bueno, después me acerqué a Marx, a causa de las injusticia del sistema capitalista en nuestros países.
- **Ehrlich.** - ¿Marx? ¿el comunista?

- **Correas.** - Si, ¿lo conoces?
- **Ehrlich.** - ¿Quién no conoce al doctor rojo?
- **Correas.** - ¿Y él en que círculo está?
- **Ehrlich.** - Marx se encuentra más allá de todo círculo.
- **Correas.** - ¿Me puedes llevar con él después?
- **Ehrlich.** - No, ¿Cómo crees? ¡Que te lleve Kelsen!
- **Correas.** - Está bien, aunque fue Marx el que me llevó a Kelsen.
- **Ehrlich.** - Mira, aquí se acerca a la ribera del río del olvido, la sombra de Kelsen.
- **Correas.** - ¿Dónde? ¡No lo veo!
- **Ehrlich.** - ¡Allí! Mira, nos hace señas para que nos acerquemos.
- **Correas.** - ¡Acércate a la orilla! Parece que nos quiere hablar.
- **Ehrlich.** - ¡Hola Hans! ¿Cómo estás en estas soledades?
- **Kelsen.** - ¡Eugenio! Hace tanto tiempo que no te acercabas a estas sombrías riberas plutónicas.
- **Ehrlich.** - ¡Te traigo un visitante a tus lóbregas moradas! Se dice tu discípulo y admirador.
- **Kelsen.** - ¿De quién se trata?
- **Correas.** - ¡Estimado maestro Kelsen! Mi nombre es Oscar Correas, soy un profundo admirador de su obra.
- **Kelsen.** - ¡Mucho gusto, mi estimado!. ¿De qué país del mundo vienes al inframundo?
- **Correas.** - Nací en Argentina y morí en México. ¿Los conoce, maestro Kelsen?

- **Kelsen.**- Sí, conocí a México un poco, pero hálame de tú y llámame Hans y yo te llamaré Oscar.
- **Correas.** - Muy bien, Hans.
- **Kelsen.** - Pero bájense de la barca y acompáñenme a pasear por estas barrancas de azufre.
- **Correas.** - ¿A qué te dedicas Hans en estos lóbregos parajes?
- **Kelsen.** - A lo mismo que en la tierra, a analizar las normas del infierno.
- **Correas.** - ¿Hay normas jurídicas en el infierno?
- **Kelsen.** - Es donde más hay, mi estimado.
- **Correas.** - ¡Claro! Hay un orden coactivo de la conducta humana, como tú dices.
- **Kelsen.** - Me has leído, se nota.
- **Correas.** - Me pregunto si ha de haber también un pluralismo jurídico en el infierno.
- **Kelsen.** - Ya veo que te ha influido Ehrlich, con sus teorías “sociologicistas” del derecho.
- **Ehrlich.**- Al contrario Kelsen, Correas dice haber desarrollado una teoría del pluralismo jurídico con base en tu filosofía.
- **Kelsen.** - ¿De qué hablas Ehrlich? ¿A qué se refiere Eugenio, Oscar?
- **Correas.** - Es que, humildemente, me tomé la libertad de interpretar tu teoría, Hans, como una teoría política.
- **Kelsen.** - ¡Contra esa confusión entre Derecho y Política he luchado toda mi vida!
- **Correas.**- ¡Pero esa lucha, ya es una lucha política!
- **Kelsen.** - ¡No Correas, es una lucha epistemológica!

- **Correas.**- Pero críticas acerbamente a los juristas que consideran que su tarea más alta es la de servir con su ciencia al poder político del momento.
- **Kelsen.**- Si lo recuerdo, me refería a los juristas del nazismo, del fascismo y del stalinismo.
- **Ehrlich.** - Cuidado, Kelsen, Oscar también es marxista, aparte de ser kelseniano.
- **Kelsen.** - ¿Es verdad? Yo ya hice una crítica demoledora del marxismo, hijo mío.
- **Correas.**- Si quieres ahorita volvemos sobre este tema, pero según te entiendo la finalidad de la pureza metódica de tu teoría Kelsen, es impedir que la ciencia jurídica se use ideológicamente para justificar el poder político y esa finalidad me parece claramente política.
- **Kelsen.** - Sí tienes razón, Correas. Pero también significa que tampoco se utilice la ciencia jurídica, ideológicamente, para criticar al poder. Ni para justificar ni para criticar al poder. Sino tan sólo percibir al derecho “puramente”.
- **Correas.** - Si estoy de acuerdo. Lo importante es que se usen solo argumento políticos y no jurídicos en la lucha por el poder. Esa doble lucha creo que confirma mi interpretación política de la pureza.
- **Ehrlich.** - Difícilmente se puede separar el derecho de la política.
- **Kelsen, Correas.** - La que debe ser pura, Eugenio, es la teoría no el derecho.
- **Ehrlich.** - Pero hay que recordar que si el derecho está íntimamente ligado a la política, estudiarlo separadamente de la política es deformar el objeto de estudio.
- **Correas.** - Más lo deforma la ideología política.
- **Kelsen.** - Lo que yo sostengo no es que la pureza no tenga consecuencias políticas, pero una teoría pura no es en sí misma política.
- **Ehrlich.** - Eso es lo que a mí me parece, estimados colegas, la ciencia jurídica no puede evitar tener consecuencias sociales o políticas, porque no se da en el vacío, sino dentro del contexto del derecho vivo, incluso la teoría pura de Kelsen.

- **Kelsen.** - Me parece que quieres llevar agua a tu molino, Ehrlich. Acuérdate que la pureza de mi teoría no tan sólo evita que se confunda el derecho y la política sino también el derecho y la sociedad como tú haces con tu “sociología jurídica”.
- **Correas.** - Es posible que Ehrlich confunda el ser y el deber ser en algunos aspectos de su teoría sociológica, pero dudo que lo haga cuando habla del pluralismo jurídico.
- **Kelsen.** - ¿Eres discípulo de Ehrlich, Oscar, o mío?
- **Correas.** - Es que además de ser un teórico del derecho, me precio de ser también un sociólogo del derecho.
- **Kelsen.** - ¡No me vayas a decir que estás de acuerdo con Ehrlich en que la sociología del Derecho es la verdadera ciencia del derecho!
- **Correas.** - No sabía que Ehrlich sostenía eso, pero en principio sí estaría de acuerdo.
- **Kelsen.**- ¿Y a la Teoría Pura del Derecho que se coma un león?
- **Ehrlich.** - Ja-ja-ja
- **Correas.**- ¡Claro que no! ¡Yo obtuve la teoría del pluralismo a partir de la Teoría Pura del Derecho!
- **Kelsen.** - No lo puedo creer. ¿Quieres explicarme tal maniobra teórica, si eres tan amable?
- **Correas.** - Bien. Usted dice Kelsen que la validez del derecho está condicionada por la efectividad de sus normas en general.
- **Kelsen.** - Así es. Continúa.
- **Correas.** -Bueno, si en un mismo territorio existen dos o más órdenes jurídicos efectivos, entonces tenemos un pluralismo jurídico en ese territorio.
- **Kelsen.** - No sólo existe uno. ¿Por qué dos?
- **Correas.**- Porque las normas no son las mismas, e incluso pueden contradecirse en cuanto a su contenido.

- **Kelsen.**- Pero no se trataría de normas sino de violación de las normas, es decir, serían hechos ilícitos y deben sancionarse.
- **Correas.** - Pero eso es ponerse del lado del orden jurídico dominante.
- **Kelsen.**- Eso es lo objetivo, tu pluralismo es sólo la expresión de tu subjetividad.
- **Ehrlich.**- Pero ahí ya estamos en el campo de la Sociología Jurídica, estimadísimos amigos, no de la técnica jurídica.
- **Kelsen.** - A ver, a ver. Yo digo efectivamente, que la efectividad de las normas de un sistema jurídico es condición de su validez; pero es una *conditio sine qua non*, pero no una *conditio per quam*.
- **Correas.** - Pero ¿Qué significa eso, maestro Kelsen?
- **Kelsen.**- Significa que la efectividad del derecho es una condición necesaria de su validez, pero no una condición suficiente.
- **Correas.** - ¿Qué otra condición se necesita para que una norma jurídica sea válida?
- **Kelsen.**- Que su validez derive de la norma fundamental hipotética.
- **Correas.** - ¿De la *Grundnorm*?
- **Kelsen.** - ¡Sí, de la *Grundnorm*!
- **Correas.**- Entonces, podemos decir que cada sistema jurídico, aparte de ser eficaz cuenta con una *Grundnorm*, aunque sea consuetudinaria.
- **Kelsen.** - ¿Cómo? ¿varias *Grundnorm* en un mismo territorio? No lo creo.
- **Correas.** - ¿Por qué no, maestro Kelsen?
- **Kelsen.** - Me parece que estás forzando mucho las cosas.
- **Correas.**- Creo que es una conclusión posible de su teoría pura del derecho, Hans.
- **Kelsen.** - A ver, ponme un ejemplo para que todos podamos entenderlo mejor.

- **Ehrlich.**- La Bucovina es un buen ejemplo, compañeros.
- **Kelsen.**- No, ese no, porque no se trata de normas jurídicas, sino de costumbres sociales.
- **Correas.**- Bueno, estaba pensando en los órdenes jurídicos indígenas de América Latina que son consuetudinarios que conviven o están en contradicción con el orden legal dominante.
- **Kelsen.** - ¿No te parece que también son costumbres y no normas jurídicas?
- **Correas.**- ¡Es que, en verdad son normas jurídicas consuetudinarias de acuerdo a tus criterios Kelsen!
- **Kelsen.** - ¿Son normas coactivas?
- **Correas.**- Sí, y a veces establecen castigos muy duros.
- **Kelsen.** - No me digas, ¿Cómo cuáles?
- **Correas.**- Tienen castigos corporales e incluso la exclusión del grupo.
- **Ehrlich.**- Me parece Correas, que estás extrapolando la coacción estatal a las normas jurídicas no estatales, que no se caracterizan esencialmente por la coacción.
- **Correas.**- Si dices que no son normas coactivas, entonces no son normas jurídicas, pues como las distingues de las normas sociales.
- **Ehrlich.** - No necesitan tanto de la coacción para ser efectivas, pues son el derecho vivo del pueblo.
- **Kelsen.**- Entonces no son normas jurídicas, en todo caso, serían normas éticas en el sentido de los griegos: costumbres.
- **Ehrlich.**- Acuérdate Kelsen, que los antiguos no distinguían las normas jurídicas, de las normas éticas ni de las costumbres. Eran un "*totum revolutum*".
- **Correas.**- ¡Pero los pueblos indígenas tienen sus jueces!

- **Kelsen.** - ¿Jueces?
- **Correas.** - Para ciertos delitos y para ciertas faltas.
- **Kelsen.** - ¿No serán más bien árbitros a amigables componedores?
- **Correas.** - Cumplen esas funciones, pero también castigan.
- **Kelsen.** - Tal vez por eso no me queda muy clara su juridicidad.
- **Ehrlich.** - Para ti Kelsen, sólo es jurídico el derecho estatal, no el que produce la sociedad.
- **Kelsen.** - Te equivocas, Eugenio, acuérdate que para mí, los órdenes jurídicos primitivos son verdadero derechos aunque no tengan estado. Es decir, son órdenes jurídicos descentralizados, mientras que los órdenes jurídicos modernos son centralizados en el estado.
- **Correas, Ehrlich.** - ¡Eso es!
- **Kelsen.** - ¿A qué se refieren?
- **Ehrlich.** - Ahí está la solución a nuestras discrepancias, o cuando menos un principio de solución.
- **Kelsen.** - ¡Explíquenmelo, por favor!
- **Correas.** - ¡El pluralismo jurídico se da entre órdenes jurídicos descentralizados y órdenes jurídicos centralizados!
- **Kelsen.** - Tal vez, es decir, ¡entre estados y órdenes jurídicos primitivos!
- **Ehrlich.** - Entre el derecho vivo y el derecho abstracto (derecho muerto).
- **Correas.** - O como dice Marx: entre órdenes jurídicos precapitalistas y órdenes jurídicos capitalistas.
- **Ehrlich.** - Pluralismo material y pluralismo formal.
- **Kelsen.** - Parece ser un buen punto de partida para seguir nuestras discusiones.
- **Correas.** - ¿A dónde nos lleva este camino, Kelsen?

- **Kelsen.** - ¡No lo sé, nunca lo había visto!
- **Ehrlich.** - ¡Mira allá se ve una luz! ¿De dónde proviene?
- **Kelsen.** - Tampoco la había visto antes.
- **Correas.** - ¡Entre más nos acercamos más luminosa se vuelve!
- **Ehrlich.** - ¿Será la salida del infierno o serán sus hornos?
- **Kelsen, Correas, Ehrlich.** - Ja-ja-ja.
- **Correas.** - Pero ¡miren! Ahora se ven luces de colores.
- **Ehrlich.** - Parecen los fuegos artificiales del Paraíso del Dante.
- **Kelsen.** - Distingo en la salida un anciano de barba blanca que nos llama.
- **Correas.** - ¡No me digas que es Dios a la entrada del paraíso!
- **Ehrlich.** - No, no es Dios ... ¡es ... Platón!
- **Kelsen.** - No es el paraíso, ... ¡es el Topos Uranos!
- **Ehrlich.** - ¡El Lugar Celeste! ¡La morada de las Ideas!
- **Correas.** - Con el otro, la humanidad, el diálogo, la poesía, comienzan.

DIÁLOGO PEDAGÓGICO Y CRÍTICA JURÍDICA

Arturo Berumen Campos

Introducción

Son indudable las diferencias entre el estudio dogmático del derecho y la crítica jurídica. La primera, dice Tamayo,⁹²² es el estudio del derecho sin cuestionar su validez, mientras que la segunda, según Correas, consiste en estudiar al derecho, precisamente, cuestionando su validez.⁹²³ Sin embargo, ambas, la dogmática jurídica y la crítica jurídica, tienen algo en común: no se critican a sí mismas y, por tanto, ambas son dogmáticas. Es posible que la misma dogmática jurídica, haya empezado a ser crítica jurídica.⁹²⁴

Pensemos en el derecho natural racionalista. El derecho dogmático moderno es el resultado de la crítica que el derecho natural racionalista llevo a cabo al derecho premoderno. Los teóricos de los derechos humanos de los siglos XVII y XVIII, como Grocio, Pufendorf, Burlamaqui, Locke. Beccaria, Paine, entre otros, fueron, a la vez, críticos del derecho premoderno como precursores del derecho moderno.⁹²⁵ Sus críticas al derecho de su tiempo, se volvieron el contenido del derecho de nuestro tiempo. Pero también se transformaron en ideologías, es decir, en discursos que distorsionan la realidad jurídica al ocultarla.⁹²⁶

Podríamos decir incluso que, en una primera etapa la crítica al derecho es revolucionaria, en una segunda etapa, se transforma en dogmática jurídica conservadora, y en una tercera vuelve a ser crítica y nuevamente en conservadora y así sucesivamente.⁹²⁷ Dentro de los contextos de la acción social,⁹²⁸ el mecanismo

⁹²² Ortiz Andrade, Jacqueline, *Crítica y dogmática jurídicas*, México, Coyoacán, 2008, p. 124.

⁹²³ *Ibidem*. p. 27 y ss.

⁹²⁴ Berumen, La ética jurídica como redeterminación del derecho natural, México, Cárdenas, 2003, pp. 9 y ss.

⁹²⁵ Hunt, Lyn, *La invención de los derechos humanos*, trad. Jordi, Beltrán Ferrer, Barcelona, Tusquets, 2009, pp. 120 y ss.

⁹²⁶ Correas, Oscar, *Crítica de la ideología jurídica*, México, UNAM, 1993, pp. 143-172.

⁹²⁷ Berumen, Arturo, La ética jurídica como redeterminación dialéctica del derecho natural, p. 9.

⁹²⁸ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, II, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, p. 278.

epistemológico que hace posible esta dialéctica negativa del concepto,⁹²⁹ nos parece que es la abstracción de sus determinaciones teóricas.⁹³⁰

La abstracción conceptual de la dogmática y de la crítica jurídicas se lleva a cabo y se trasmite en la enseñanza monológica del derecho. Podemos sostener la siguiente hipótesis en este trabajo: la abstracción, tanto de la dogmática como de la crítica jurídica, se genera porque la enseñanza del derecho no se realiza de forma dialógica, sino monológica.

1. El monólogo hace dogmáticos los pensamientos críticos

Parece inevitable que toda crítica absoluta, pacífica o revolucionaria, al orden jurídico establecido se transforme en un dogma opuesto al dogma criticado. Al parecer, la crítica radical o absoluta está destinada a transformarse en su contrario, es decir, se encuentra sujeta a la dialéctica negativa del concepto, en términos de Hegel.⁹³¹ Tal vez, porque la crítica radical es, esencialmente monológica, es decir, excluye todo mérito las ideologías criticadas.

Podemos pensar, en algunos ejemplos históricos. En primer lugar, la crítica absoluta que la razón ilustrada hizo de la religión llevó a la sacralización de la razón científica en la modernidad.⁹³² Del mismo modo, la crítica absoluta del marxismo a los derechos humanos llevó al stalinismo a la violación masiva de los derechos humanos en el socialismo realmente existente.⁹³³ En nuestro país, la crítica absoluta al derecho del estado benefactor le allanó al camino al derecho neoliberal con la precarización del derecho social y privatización absoluta de los servicios públicos.⁹³⁴

La crítica es absoluta porque considera que la ideología que critica también es absoluta, es decir, como dice, en un primer momento Marx: “la ideología es la conciencia falsa de la realidad”⁹³⁵, pero se olvida que, a renglón seguido, Marx precisa

⁹²⁹ Hegel, *Ciencia de la Lógica*, trad. Augusto y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1982, p. 68: “Cuando algo ha sido determinado como positivo, si se prosigue a partir de ese fundamento, se nos convierte en negativo de inmediato, y viceversa lo que ha sido determinado como negativo, se convierte en positivo, de manera que el pensamiento reflexivo se enreda en estas determinaciones y se contradice a sí mismo.”

⁹³⁰ Berumen, Arturo, *La ética jurídica*, p.9.

⁹³¹ Ver *supra*, nota 8.

⁹³² Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1986, p. 333.

⁹³³ Marx, “La cuestión judía”, en *La sagrada familia*, trad. Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1984, p. 32 y ss.

⁹³⁴ Berumen, Arturo, “La nueva normatividad agraria o el regreso enmascarado de Pedro Páramo”, en *Crítica jurídica*, núm. 16, México, UNAM, 1995, p. 238.

⁹³⁵ Marx y Engels, *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, México, Cultura popular, 1974, p.26.

su concepto de ideología: “es la inversión de la realidad en la conciencia”.⁹³⁶ Y, por lo tanto, la crítica de la ideología no puede ser absoluta, pues la falsa conciencia es falsa porque la realidad está invertida en la propia conciencia y, es necesario, reinvertirla pero no desecharla. Marx, no siempre es consecuente con este corolario de su teoría, pero cuando lo es, su pensamiento es tan dialéctico positivo como el de Hegel, pero cuando no, su crítica es sólo una dialéctica negativa.⁹³⁷

Criticar, dice Hegel, es lo más fácil, lo difícil es “mantener lo positivo dentro de lo negativo, toda la lógica consiste en eso.”⁹³⁸ La dialéctica positiva consiste en “colocar, soportar y superar la contradicción”.⁹³⁹ Colocar la contradicción es precisar, concretamente, los términos que están en contradicción; soportar la contradicción es tomar los términos de la contradicción, sin privilegiar ni soslayar ninguno de ellos, para llevarlos al extremo, lo cual nos lleva a superar la contradicción, es decir, a conciliar los términos de la misma. Claro que esta conciliación, implica que los términos de la contradicción ya no son los mismos, ya se han concretizado unos por medio de los otros, o sea ya han sido redeterminados recíprocamente. Por eso la verdadera dialéctica es una redeterminación de los términos contrapuestos. Me parece que esa es una manera adecuada de entender la famosa *aufheben* hegeliana: superar y conservar a la vez.⁹⁴⁰

Redeterminar los términos que están en contradicción no es nada fácil, por muchas razones: toda clase de intereses políticos, económicos, personales, psicológicos, pero en especial obstáculos epistemológicos, es decir, los presupuestos teóricos o prácticos que pre-suponemos pero de los que no somos conscientes en nuestras opiniones y en la de los demás.⁹⁴¹

Creo que el obstáculo epistemológico más importante que dificulta una buena redeterminación de los términos es la creencia en la validez absoluta del principio de no contradicción. Cuando encontramos una contradicción entre dos términos sentimos la urgencia de escoger uno y desechar el otro.⁹⁴² Lo cual no significa que el principio de no contradicción no valga, como erróneamente Popper le atribuye a Hegel,⁹⁴³ sino que

⁹³⁶ Idem.

⁹³⁷ Como ejemplo de lo primero ver Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, en Obras escogidas de Marx-Engels, T1, Moscú, Progreso, 1977; en cuanto a lo segundo ver el texto ya citado en la nota 12, de *La cuestión judía*.

⁹³⁸ Hegel, *Ciencia de la lógica*, II, p. 733.

⁹³⁹ Hegel, *Estética*, 2, trad. Alfredo Llanos, Buenos Aires, Siglo XX, 1983, pp. 60, 61.

⁹⁴⁰ Hegel, *Ciencia de la lógica*, I, p. 138.

⁹⁴¹ Berumen, Arturo, “La apertura epistemológica del mundo”, en *Palinoros*, Cuadernos de Filosofía, Derecho y Arte, núm. 1, México, Agosto 2018, p. 9.

⁹⁴² Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 24.

⁹⁴³ Berumen, Arturo, *La ética jurídica como redeterminación dialéctica del derecho natural*, pp. 57, 58.

su validez es relativa, es decir, “el principio de no contradicción es válido sólo hasta el momento inmediatamente anterior a la realización del punto nodal”⁹⁴⁴ de la contradicción.

Hay que sostener la contradicción entre las determinaciones opuestas hasta el extremo y no desecharla desde el momento en que aparece en el transcurso de un razonamiento, sino hay que soportar todo el peso de la contradicción por dolorosa e incómoda que resulte para el pensamiento. Por ello, la dialéctica positiva exige al pensamiento la libertad de sus determinaciones para que pueda desarrollarse de una manera concreta.

Pero también es necesario superar la contradicción, para que el pensamiento no se hunda en ella.⁹⁴⁵ Es necesario encontrar el concepto superior que resuelva la contradicción de los términos contrapuestos a partir de la contradicción de los mismos. Hay que tener en cuenta que la contradicción se supera, pero también se conserva, es decir, se redetermina a otro nivel. O como dice Hegel, se supera eternamente, pero se reproduce eternamente.⁹⁴⁶

La dialéctica es este permanente diálogo interior del pensamiento entre sus determinaciones contrapuestas para autodesarrollarse permanentemente. Este diálogo interior tiene grandes ventajas, pues puede reproducir el diálogo exterior en uno mismo, pues limita las inhibiciones ante los contextos de la acción social. Pero tiene grandes desventajas, por ejemplo, puede transformarse en un dogma monológico cuando no tiene el acicate de la contradicción del diálogo exterior que le cuestione y e obligue a defenderse y a desarrollarse. Por eso, el diálogo exterior es necesario par que el diálogo interior no se absolutice ni se dogmatice al volverse monológico.

Pero cuando, el diálogo exterior no es racional, sino patológico, en términos de Habermas,⁹⁴⁷ es decir, cuando es monológico, entonces el pensamiento también se hace monológico. Es decir, los términos de la contradicción se osifican, se rigidizan, independientemente de si se es dogmático o crítico. En realidad, es el enfrentamiento de dos dogmas que se consideran el todo, cuando sólo son una de las partes.⁹⁴⁸ Es el monólogo, es decir, el diálogo irracional o patológico, el que determina el dogmatismo

⁹⁴⁴ Berumen Arturo, *Teoría pura del derecho y materialismo histórico*, México, Fontamara, 2008, p. 48.

⁹⁴⁵ Hegel, *Estética*, 2, p. 28.

⁹⁴⁶ Hegel, *Lecciones de historia de la filosofía*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1985, III, p. 517.

⁹⁴⁷ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, México, REI, 1993, pp. 497 y ss.

⁹⁴⁸ Hegel, *Estética*, 2, p. 44.

del pensamiento y es este dogmatismo en el pensar el que redetermina la imposibilidad del diálogo racional.

Es esta dialéctica negativa lo que caracteriza la enseñanza, tanto dogmática como crítica del derecho. Es sorprendente que, los juristas dogmáticos como los juristas críticos enseñen el derecho de la misma manera, de una manera monológica. Los enfoques del estudio del derecho pueden ser muy diferentes: unos a favor del derecho existente, otros en contra, pero ambos mantienen posturas rígidas, inflexibles. Sus enseñanzas son emitidas en actitud asertórica. Ni por un momento, suponen que pueden estar equivocados y que los que sostienen las posturas contrarias pueden tener razón.

Es común, que tanto los dogmáticos como los críticos, no susciten la discusión racional, el diálogo racionalmente motivado. En última instancia, la clase se vuelve un monólogo del maestro que los alumnos asumen como verdadero o, que, en realidad, no les importa si lo es o no, la verdad es algo que no les concierne. Claro que no todos los maestros de derecho son monológicos, los hay también dialógicos, en ambos bandos. Pero son la minoría, lo cual lleva a la enseñanza del derecho a reproducir dogmáticamente, tanto el dogma jurídico como la crítica jurídica. Es decir, en el monólogo académico, se cierra el círculo de la dialéctica negativa del concepto: la crítica a la dogmática se hace ella misma dogmática porque o se critica a sí misma, ni siquiera hipotéticamente.⁹⁴⁹

2. El diálogo hace críticos los pensamientos dogmáticos

Casi podríamos identificar el pensamiento crítico con el pensamiento dialógico, a condición de que definamos lo que se puede entender por pensamiento dialógico. Para ello, echaremos mano de la teoría del acto de habla, en la versión de Habermas.⁹⁵⁰ Para este autor, el acto de habla es la unidad mínima del lenguaje para que este tenga un sentido determinado. Se compone de dos elementos: el proposicional y el ilocucionario. El primero es lo que se dice y el segundo es la intención con que se dice. El elemento ilocucionario no siempre está expresado, sino que se supone o se oculta. En este último caso, se llama perlocucionarios y se sustrae a cualquier cuestionamiento. Se puede cuestionar un acto de habla en cuanto a su claridad, su

⁹⁴⁹ Podemos decir, como ilustración de este dogmatismo monológico que la Facultad de Derecho es la escuela de formación de cuadros del PRI, la UAM es la escuela de formación de cuadros de MORENA y la Escuela Libre de Derecho, del PAN.

⁹⁵⁰ Ver Berumen, Arturo, *El derecho como sistema de actos de habla*, México, Porrúa, 2010, pp. 16-33.

verdad, su veracidad y su rectitud. Cuestionamientos que pueden responderse mediante aclaraciones, explicaciones o justificaciones, respectivamente.

Tanto los cuestionamientos como las respuestas a ellos pueden hacerse asumiendo actitudes asertóricas o hipotéticas. Las primeras dificultan el diálogo porque son cuestionamientos y respuestas categóricas que se enfrentan sin concesiones. En cambio, cuando se emiten en actitud hipotética, es decir, cuando se discute bajo supuestos se facilita la comunicación racional y se pueden llegar a acuerdos que permitan conciliar las determinaciones contradictorias, mediante su recíproca redeterminación.

La enseñanza del derecho, tanto dogmática como crítica, mediante un diálogo en el cual los maestros y los alumnos aprendan a asumir actitudes hipotéticas, es decir, suponiendo que el otro tiene razón, nos ayuda a romper las rigideces del pensamiento y logramos ver como las posturas se acercan y se complementan al relativizamos nuestros absolutismos.

La estructura del acto de habla, nos puede ayudar a vencer uno de los obstáculos más persistentes para asumir las actitudes hipotéticas en un diálogo racional. En los contextos hostiles de la acción social, nos sentimos presionados a creer que la suposición ilocucionaria que hacemos de que el otro tiene razón, va a ser interpretada por nuestro auditorio como una aceptación proposicional de que efectivamente la tiene. Es sólo una suposición y no una aceptación. Los abogados utilizan una frase que expresa esta dualidad del acto de habla: “suponiendo sin conceder”. Lo cual quiere decir, que supone ilocucionariamente pero sin conceder proposicionalmente.

La actitud hipotética ayuda a vencer esta presión de los contextos de acción social que nos hace buscar el triunfo a cualquier costa. Pero también estos contextos pueden hacerla muy difícil. Tal vez, si pensamos, como sugiere Habermas, que la actitud hipotética es una actitud en tercera persona y no una actitud de primera o de segunda persona, podemos tomar distancia de lo que se discute y hacer como si aquello no nos incumbiera para poder criticar, de una manera constructiva, las opiniones de los otros, sin pérdida de prestigio social.⁹⁵¹ Dialogar con los alumnos o hacerlos dialogar entre sí, puede ayudar a que relativicen sus ideas sin renunciar del todo a ellas, y aceptar que los otros nos pueden enseñar algo desde su punto de vista. La técnica del debate académico puede ser un buen entrenamiento para ser más tolerantes.

Otra dificultad para lograr un diálogo racional es el olvido de la dialogicidad de nuestra conciencia. Dice Gadamer que el discurso “cientificista” moderno ha

⁹⁵¹ Habermas, *Ibidem*. p. 180.

exacerbado la monologicidad del pensamiento moderno.⁹⁵² La pretensión de que todo tipo de conocimiento debe ser científico para que sea racional, ha llevado a que nos olvidemos de que la duda, la deliberación, el tanteo, el acercamiento a la verdad por ensayo y error son la manera de soportar la contradicción de que hablábamos más arriba y constituyen nuestra conciencia dialógica.

Ya Platón decía que el pensamiento es el diálogo silencioso del alma consigo mismo.⁹⁵³ Es decir, que pensamos dialogando con nosotros mismos. Tener conciencia de la dialogicidad de nuestra conciencia nos permite hacer fluir nuestros pensamientos rígidos, como dice el mismo Gadamer.⁹⁵⁴ En cambio, su olvido rigidiza nuestra manera de pensar y propicia nuestro pensamiento dogmático y monológico. Me parece que el olvido del diálogo en el pensar y en el enseñar, es el verdadero “olvido del ser” que tanto obsesionaba a Heidegger.⁹⁵⁵

Es curioso como en el derecho, que es creado de una manera dialógica, aunque no siempre de una manera racional, por el poder legislativo y aplicado, jurisdiccionalmente, también dialógicamente, no sea enseñado de un modo dialógico, tal vez por ello, sea presa de tantas patologías comunicativas.⁹⁵⁶ La enseñanza monológica del derecho ha llevado a los juristas, como a científicos del derecho, a que olvidemos la dialogicidad de nuestra conciencia jurídica. Es en este punto, justamente, donde se ve la necesidad de recuperar la conciencia de la dialogicidad de nuestra conciencia, mediante la enseñanza dialógica del derecho.

3. La crítica jurídica como restauración de la dialogicidad del derecho

De nada sirve criticar las ideologías jurídicas desde una postura monológica, porque, tarde o temprano, dicha crítica se transformará en otra ideología, pues las ideologías son resultado de abstracciones monológicas. Las ideologías nos impiden ver “la otra determinación que ahí se encuentra”⁹⁵⁷ y sólo vemos la que está de acuerdo con lo que pensamos y creemos. Es decir, la ideología es una determinación unilateral, parcial

⁹⁵² Gadamer, *Verdad y método*, II, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 2000, p. 205.

⁹⁵³ Platón, “Sofista”, en *Diálogos*, México, Porrúa, 1979.

⁹⁵⁴ Gadamer, *op. cit.* p. 93.

⁹⁵⁵ Cfr. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, FCE, 1986, p. 179.

⁹⁵⁶ Ver *supra*, nota núm. 26.

⁹⁵⁷ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Eduardo Ovejera y Maury, México, Porrúa, 1980, par. 89, p. 58.

pero que se considera que es el todo del concepto considerado.⁹⁵⁸ La unilateralidad ideológica de los conceptos se genera mediante el discurso monológico.

Para Habermas, el lenguaje está vinculado a la acción social. La acción social es la secuencia de interacciones recíprocas. Para coordinar la acción social, se requiere del plan de acción social, la ley por ejemplo, el cual tienen tres fases: la interpretación común de la situación, las alternativas de acción y la ejecución del plan.

Al nivel de la interpretación común, puede suceder que no se tematizan todos los ingredientes de la situación social que se quiere resolver, es decir, que se soslayan los factores contrarios a nuestros intereses y no se convierten en tema de la comunicación y no se discuten lo suficiente, por lo que se produce la abstracción en que consiste la ideología, como hemos visto más arriba

Y, en consecuencia, no se utilizarán las alternativas de acción que podrían ayudar a resolver esos elementos de la situación no considerados y, por lo tanto, al nivel de ejecución, su eficacia sea muy baja. Estamos en presencia de acciones sociales instrumentales, estratégicas o dramáticas mediante las cuales se pretende tener éxito a cualquier costo.

Pero también puede suceder que, si se tematizan o se intenten tematizar o retematizar todos los ingredientes relevantes de la situación, con lo cual, si se convierten en tema de la discusión los elementos más relevantes de la situación y, en consecuencia, desaparece la abstracción de la ideología y es posible utilizar alternativas de acción que de otro modo eran excluidos por la ideología y al nivel de eficacia del plan a de las leyes aumenta. Es cuando estamos en el caso de la acción comunicativa.⁹⁵⁹

Para garantizar que el diálogo logre tematizar, cuando menos la mayoría de los elementos de una situación problemática y se haga muy difícil la generación de las ideologías contrapuestas se requiere que se garantice la participación en el diálogo de todos, o cuando menos casi todos los afectados por la situación. Con lo cual, la crítica jurídica dialógica se vincula estrechamente con la democracia representativa y deliberativa.⁹⁶⁰

Así mismo, es necesario, institucionalizar mecanismos que hagan difícil las patologías comunicativas que impiden la tematización de todos los ingredientes relevantes de una situación y que, por ende, contribuyen a la generación de las

⁹⁵⁸ Hegel, *Estética*, 2, p. 28.

⁹⁵⁹ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, pp. 479-507.

⁹⁶⁰ *Idem.*

ideologías o que llevan a sustituir a una ideología con la contraria. Dichas patologías son lo contrario a las pretensiones de validez de los actos de habla que veíamos más arriba.

Contra la pretensión de validez de la claridad, la patología de la oscuridad impide realmente la comunicación pues es más bien un pre-requisito de la comunicación. Contra la pretensión de la verdad, la patología del error que se distingue de la patología de la mentira que va contra la pretensión de la veracidad. De hecho, la verdad se distingue de la veracidad porque a primera se opone al error y la segunda se opone a la mentira. La mentira puede ser parcial o total. La más perniciosa es la parcial, porque tiene visos de verdad y es más fácil de engañar al interlocutor. Contra la rectitud, la patología de la violencia, la imposición, la descalificación, la burla, entre otras, impide la adecuada tematización y, por tanto, facilita la reproducción recíproca de las ideologías.⁹⁶¹

Las patologías comunicativas producen y reproducen las ideologías porque impiden la adecuada tematización de todos los aspectos de una situación, lo cual impide ver la otra determinación que ahí se encuentra, es decir, hace que nuestro conocimiento no pueda salir de la abstracción. Por ello, la crítica de las ideologías debe ser de tal manera que no incurra en la abstracción opuesta que nos lleva de una ideología a otra, en un movimiento aturdidor, como dice Hegel.⁹⁶²

Ahora bien, en muchas ocasiones no es posible llevar a cabo una acción comunicativa porque alguno de los participantes en la comunicación persiste en las patologías comunicativas, de modo que se hace necesario pasar de la acción comunicativa a la ética del discurso, lo cual es válido si se siguen las siguientes condiciones, de acuerdo con Apel.⁹⁶³ Primera, hay que agotar todas las posibilidades de alcanzar el consenso hasta el punto en que no se pongan en peligro los intereses de la comunidad de que se trata. Segunda, hay que llevar a cabo las acciones instrumentales, estratégicas y dramatúrgicas sólo en la medida y el tiempo necesarios. Tercera, no se debe simular la búsqueda del consenso, simulación que se hace patente por las contradicciones performativas entre lo que se dice y lo que se hace y por las falacias abstractivas que impiden la adecuada tematización de la situación.⁹⁶⁴

⁹⁶¹ *Idem.*

⁹⁶² Ver Berumen, Arturo, *La ética jurídica*, p. XVII.

⁹⁶³ Apel, Karl-Otto, "La Ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant" en Apel, Dussel y Fornet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI, UAM-I, 1992, pp. 11-44.

⁹⁶⁴ *Idem.*

La ética del discurso relativiza los principios de la acción comunicativa para no poner en peligro los intereses de la comunidad a la que se pertenece, pero también debe evitarse que, con esta ética de la responsabilidad no se transforme en una ideología que trate de justificar acciones que buscan el éxito a cualquier precio. La crítica, debe moverse, pues, entre dos extremos: incurrir en ideologías pero tampoco debe dejarse engañar por ellas.

Como vemos, la crítica en general y la crítica jurídica en particular, no tan sólo debe ser dialéctica para sortear toda serie de contradicciones,⁹⁶⁵ sino también dialógica, es decir, que no olvide que nuestra misma conciencia es dialógica, es decir, su finalidad sea la restauración de la conciencia de la dialogicidad de la conciencia, y no pasar de un monólogo a otro, y, por tanto, de una ideología a otra.

Es común que el pensamiento ideológico, por ser unilateral, parcial y monológico, se olvide que no somos sólo un yo, sino también un tú, un él, e incluso un nosotros, ustedes y ellos.⁹⁶⁶ Es decir, que los pronombres personales constituyen nuestra persona, la cual es un efecto de los roles comunicativos que desempeñamos en la vida social. Cuando somos un yo, es cuando hablamos o escribimos, pero también somos un tú, cuando escuchamos o leemos, y como un él cuando asumimos una actitud objetivamente o actitud hipotética de la que hablábamos más arriba.

Cuando en un diálogo sólo queremos hablar y no escuchar, nos consideramos únicamente como un yo, nuestra persona está limitada comunicativamente, y estamos limitando a los demás a que sean sólo un tú, es decir, los reducimos a que sólo nos oigan. En cambio, cuando alguien se limita o lo limitan sólo a escuchar, también es una persona limitada comunicativamente, pues nos puede, no lo dejan o no quiere hablar, no quiere ser un yo comunicativo. Por su parte, cuando ambas partes asumen comunicativa y alternativamente el rol de yo y el de tú, entonces la persona de ambos se amplía, pues no sólo habla o no sólo escucha. La comunicación racional hace que los interlocutores se conviertan en personas ampliadas.

Y no sólo eso, sino que cuando asumimos la actitud del él, la actitud de tercera persona, es decir, la actitud objetivante o actitud hipotética, como le llama Habermas, no tan sólo escuchamos al tú, sino que suponemos que pudiera tener razón hipotéticamente y podemos analizar objetivamente sus opiniones. Entonces, nuestra persona es aún más amplia pues incluye la tercera persona, lo cual nos ayuda a resistir las presiones sociales, económicas y políticas que nos urgen a que tomemos la actitud participante, ya sea la del yo o la del tú.

⁹⁶⁵ Hegel, *Estética*, 2, p. 33.

⁹⁶⁶ Cfr. Habermas, *La inclusión del otro*, trad. Juan Carlos Velasco, Barcelona, 1999, p. 189 y ss.

Los pronombres plurales, nosotros, ustedes y ellos, también pueden contribuir a ampliar y enriquecer nuestra personalidad en un diálogo racional, pues nos dan una identidad cultural sin que se menoscabe ni nuestra personalidad individual ni las demás identidades culturales y sin que renunciemos tampoco a criticarlas de una manera constructiva.

4. Enseñanza dialógica del derecho y crítica de la ideología jurídica

Es en esta conformación singular y plural de nuestras identidades donde la enseñanza del derecho puede generar una personalidad dogmática o una personalidad crítica racional. La enseñanza monológica o dialógica irracional del derecho, ya sea crítica o dogmática, impide que tengamos conciencia de la dialogicidad de nuestra conciencia, nos oculta que somos un yo, un tú, un él, singulares y colectivos. Se olvida que podemos asumir en la discusión social y política, actitudes asertóricas o hipotéticas en nuestros actos de habla. Lo cual nos lleva a aferrarnos a las abstracciones proposicionales que resultan de nuestras ilocuciones perlocucionarias. La enseñanza monológica del derecho no hace sino repetir y reproducir la monologicidad de las instituciones sociales, de las visiones del mundo y de nuestras conciencias.

Todo este contexto patológico hace muy difícil no tan sólo la eficacia del diálogo pedagógico sino de su misma implementación en las escuelas de derecho, sobre todo porque el derecho es especialmente concebido y enseñado de una manera dogmática, lo cual hace que tanto maestros como alumnos consideremos al diálogo pedagógico como sólo un método más de enseñanza innecesario e, incluso, ineficaz y no concluyente.

A pesar de ello, nos parece que es en la enseñanza del derecho donde se puede empezar a contrarrestar la monologicidad jurídica que genera las ideologías tanto dogmáticas como críticas del derecho. Si consideramos a la enseñanza como un juego, que nos ayuda a prepararnos para la vida social, podemos considerar a la enseñanza dialógica del derecho de una manera lúdica, es decir, una enseñanza libre y creativa, dentro de la cual podemos aprender de nuestros errores y no repetirlos en la vida profesional.⁹⁶⁷

Podemos sugerir algunas actividades dialógicas, surgidas de nuestra experiencia académica, sin que eso signifique que no pueda haber muchas otras. En primer lugar, sería, no sólo muy estimulante, sino muy dinámico, fomentar lo más posible la

⁹⁶⁷ Huizinga, Johan, *Homo ludens*, trad. Eugenio Imaz, Madrid, Alianza, 2008, pp. 45 y ss.

participación de los alumnos, de modo que no sean sólo un tú, sino también un yo, y los maestros, sean también un tú y no sólo un yo. Es decir, enseñar no sólo es hablar a los alumnos sino también escucharlos. Pero esta escucha es una escucha activa, es decir, es necesario responder de una manera pertinente y respetuosa, a pesar de que no siempre resulte una tarea fácil.

Otra actividad muy estimulante de la dialogicidad académica es fomentar el diálogo entre los alumnos de una manera ordenada. Llevar a cabo discusiones en equipos sobre los temas que les interesen, mediante la asesoría del maestro. Lo cual puede ayudar a preparar, por ejemplo, concursos de debate, donde se discuta de una manera racional, mediante las técnicas argumentativas y retóricas, en los que se fomente tanto el trabajo en equipo del nosotros, respetando el ustedes y asumiendo la actitud del ellos.

Una actividad dialógica muy creativa es poner a los alumnos a reproducir en forma de diálogo los debates de los autores que se ocupan de un mismo tema desde distintas perspectivas, pero procurando que los mismos relativicen sus posturas de modo que, sino que estén de acuerdo, sino cuando menos que converjan en algunos aspectos.

Una excelente actividad académica dialógica es la representación, por parte de los alumnos de obras de teatro, que tiene muchas virtudes. La primera de ellas, nos ayuda a recuperar la conciencia de la dialogicidad de la conciencia que el cientificismo moderno nos ha debilitado; otra es que fomenta el trabajo en equipo, alcanzando metas comunes y resolviendo problemas juntos; una más es que ayuda a desenvolverse en público de una manera divertida, preparándolos para su participación en los novedosos juicios orales; la misma representación teatral es ya crítica, al develar la naturaleza mítica del derecho al vernos reflejados en la representación de su dramatismo o de su comicidad; y, por supuesto, alcanzar, en los mejores casos, la catarsis o el desahogo propio de las obras de arte.

Estos juegos pedagógico-dialógicos pueden ayudar a la crítica jurídica a poner en cuestión los dogmas jurídicos, sin caer por ello en los dogmas opuestos, que ha sido, me parece, la dialéctica negativa del concepto de la crítica jurídica.

Conclusión

La enseñanza monológica del derecho caracteriza no sólo a la ideología jurídica sino también a la crítica jurídica. Por ello, tarde o temprano la crítica jurídica también se transforma en otra ideología jurídica, cuya crítica monológica se convertirá en otra ideología y así sucesivamente. Esta dialéctica negativa del concepto se puede romper mediante la enseñanza dialógica del derecho, es decir, mediante el diálogo entre los

autores críticos y dogmáticos, asumiendo actitudes hipotéticas, es decir, suponiendo que el otro tiene razón en parte, lo cual lleva a la autocrítica de ambos.

La enseñanza dialógica del derecho ejercita en los alumnos para que recuperen la dialogicidad de la conciencia jurídica mediante la aplicación de la acción comunicativa en su participación en clase, debates y exposición en equipos y la representación teatral como metáfora de la representación jurídica, entre otras técnicas de enseñanzas dialógicas.

La verdadera crítica jurídica debe ser una crítica inmanente, es decir, debe surgir de lo criticado mismo y no ser impuesta desde afuera, pues el desarrollo de un principio es el principio de su refutación. Por ello, la crítica no tiene más remedio que dialogar con la dogmática, sin descalificaciones ni otras patologías comunicativas. Sino que debe hacer patentes las contradicciones inmanentes de la misma, aceptando el riesgo de que pueda ser criticada también de una manera inmanente.



"La crítica
que no se,
crítica a sí
misma se
convierte
en
dogma."

ARTURO BERUMEN
CAMPOS

A MANERA DE EPÍLOGO

- SÓCRATES. - En mi opinión nuestra alma se parece en tales casos a un libro.
- PROTARCO. - ¿Cómo?
- SÓCRATES.- El recuerdo, al coincidir con las sensaciones sobre un mismo objeto, y aquellas reflexiones relativas a ello, me parece que en tales circunstancias vienen a escribir discursos en nuestras almas, y cuando ese escribano que hay en nosotros escribe cosas verdaderas, de ello resultan coincidir en nosotros opinión verdadera y discursos verdaderos, más cuando escribe cosas falsas, resultan lo contrario de la verdad.
- PROTARCO. - Me parece perfecto, y acepto lo que así se ha dicho.
- SÓCRATES.- Acepta también que haya al mismo tiempo otro artesano en nuestra almas.
- PROTARCO. - ¿Cuál?
- SÓCRATES.- Un pintor, que después del escribano traza en las almas las imágenes de lo dicho.
- PROTARCO. - ¿Cómo y cuándo decimos que opera éste?
- SÓCRATES.- Cuando uno, tras de separar de la visión o de alguna otra sensación lo entonces opinado y dicho, ve de algún modo, en sí mismo las imágenes de lo opinado y dicho. ¿O no ocurre esto así en nosotros?
- PROTARCO. - Ya lo creo.
- SÓCRATES.- Entonces, ¿las imágenes de las opiniones y discursos verdaderos son verdaderas, y las de los falsos falsas?
- PROTARCO. - Totalmente.

(Filebo, Platón)

ALETHEIA Y PALINOROS

CUADERNOS DE FILOSOFÍA, DERECHO Y
ARTE

ARTURO BERUMEN CAMPOS
JACQUELINE ORTÍZ ANDRADE



DIBUJOS: VÍCTOR BERUMEN CAMPOS
DISEÑO: ERIKA GARCÍA LANDEROS



Erika García Landeros

**Maestra de Epistemología
Jurídica en la UNAM**