

1 CIENCIA Y CULTURA elementos

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

No. 51 Vol. 10 septiembre-noviembre 2003 \$25.00



Los murales de la portería del convento de San Gabriel ■ Ashwell

Un bosquejo vygotskiano de la cura tradicional ■ Aguilar ■ Mundo indiferenciado entre naturaleza y cultura ■ Kuri G. ■ La pornografía del otro ■ Ruiz



© Jorge López Vela,
de la serie *Las rutas de Pascual*, 1994-1997.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
rector, Enrique Doger Guerrero
secretario general, Guillermo Nares Rodríguez
vicerrector de Investigación y Estudios de
Posgrado, Pedro Hugo Hernández Tejeda

ELEMENTOS

www.elementos.buap.mx
revista trimestral de ciencia y cultura
número 51, volumen 10, septiembre-noviembre 2003
director, Enrique Soto Eguibar
subdirector, Marcelo Gauchat
consejo editorial, Beatriz Eugenia Baca, María de la
Paz Elizalde, Enrique González Vergara, Francisco
Pellicer Graham, Leticia Quintero Cortés, José Emilio
Salceda, Raúl Serrano Lizaola, Enrique Soto Eguibar
Cristóbal Tabares Muñoz, Gerardo Torres del Castillo
edición, Marcelo Gauchat,
José Emilio Salceda, Enrique Soto Eguibar
asistente, María del Refugio Álvarez Tlachi
diseño, edición gráfica y fotografía,
Jorge López Vela
impresión, Lithoimpresora Portales S.A. de C.V.
redacción, 14 Sur 6301, Ciudad Universitaria,
Apartado Postal 406, Puebla, Pue., C.P. 72570
e mail: elemento@siu.buap.mx
Certificados de licitud de título y
contenido 8148 y 5770.
ISSN 0187-9073



© Jorge López Vela,
de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

Los murales de la portería del convento de San Gabriel en San Pedro Cholula: el pincel del indígena en la realización de un mural cristiano del siglo XVI

Anamaría Ashwell

3

Un bosquejo vygotskiano de la cura tradicional, o la nostalgia por el culturalismo

Efraín Aguilar

11

Mundo indiferenciado entre naturaleza y cultura

Ramón Kuri Camacho

19

Marxismo: ¿se salvó algo del diluvio?

Marcos Winocur

33

El escepticismo filosófico antiguo y el problema de la justificación epistémica

Carlos Gutiérrez Rueda

43

La pornografía del otro

Iván Ruiz

53

Quiero mi chamarra mental Philips

Slavoj Žizek

59

Notas

PROBLEMAS MOTORES DE GREGORIO SAMSA

José M. Delgado García

66

CUANTIFICACIÓN DE LOS MÚSCULOS FACIALES SUBCUTÁNEOS DEL SER HUMANO

Jorge Eduardo Duque Parra

67

EL VIAGRA Y LAS FOCAS

Enrique Soto Pérez de Celis

68

Libros

70



© Jorge López Vela, de la serie *Las rutas de Pascual*, 1994-1997.

Los murales de la portería del convento de San Gabriel en San Pedro Cholula:

el pincel del indígena
en la realización de un mural
cristiano del siglo XVI

Anamaría
Ashwell

El convento franciscano de San Gabriel en San Pedro Cholula fue uno de los primeros edificados en la Nueva España. Sus pinturas murales también fueron las primeras muestras de la expresión plástica de un cristianismo que pasaría a estas tierras profundamente apropiado por las culturas y la estética indígena. El convento fue construido alrededor del año 1550 en el lugar donde anteriormente existió un albergue provisional.¹ Toda su monumental estructura descansa sobre grandes centros ceremoniales que pertenecieron al clásico y postclásico (0-1519 d. C.) de las culturas indígenas cholultecas. Se trata, por ello, de uno de los monumentos arquitectónicos más emblemáticos de la larga historia mesoamericana que se desarrolló y evolucionó en Cholula. A pesar de que San Gabriel ha sufrido y sigue sufriendo remodelaciones violentas y todo lo que fue su decorado mural original del siglo XVI está mayormente perdido (es importante recordar que San Gabriel estuvo alguna vez, en el interior y en los patios, casi enteramente decorado con murales), su prestancia arquitectónica y la pintura mural que sobrevivió nos pueden ilustrar sobre el aporte indígena, la dimensión del aporte indígena cholulteca, al arte religioso cristiano del siglo XVI mexicano.

La portería y el portal de Peregrinos están actualmente restaurados y bajo comodato de la Universidad de la América por acuerdos tomados en 1991 y 1997 con la Provincia Franciscana del Santo Evangelio e instituciones federales.² Sin embargo, poca de su ornamentación original del siglo XVI ha podido salvarse: al paso de los años y diversas intervenciones no sólo fueron incorporando añadidos, divisiones y modificaciones al recinto original sino que casi toda la decoración del siglo XVI fue destruida o alterada.



Foto 1. Vista de la portería desde la entrada.

Con todo, la restauración emprendida al Portal de Peregrinos logró restituir los catorce arcos sobre columnas de piedras (cuyos vados habían sido tapiados) y volvió a unir este portal con el espacio que originalmente sirvió de portería al convento. De esta manera el amplio atrio de la iglesia recuperó parcialmente su trazo arquitectónico original en su lado norte-poniente (digo parcialmente porque este espacio fue originalmente un portal abierto para los peregrinos que acudían de diversos lugares a las fiestas religiosas en Cholula. Hoy se encuentra cerrado, con cancelas de vidrio, al público general y a los peregrinos religiosos debido a que alberga la Biblioteca Franciscana y el Centro de Estudios Humanísticos Fray Bernardino de Sahagún de la UDLA) (foto 1).

La restauración de los murales de la portería la inició en marzo de 1999 el señor Agustín Espinoza, patrocinado por Adopte una Obra A. C. Se rescató así, parcialmente, el decorado en los muros de la portería como también las estampas devocionales del segundo nivel (se trata de una estampa mariana policromada cuya composición en tres partes es casi idéntica, aunque con otra narrativa, a la que se encuentra en el convento de Huejotzingo) y una en el portal.

No contamos con estudios químicos que nos determinen la técnica y los materiales exactos que se utilizaron en el siglo XVI

para la composición de estos murales religiosos en San Gabriel pero John Allen, en 1977, realizó una investigación de la decoración en los dos niveles del patio interior del convento y concluyó, tentativamente, que ésta pudo haberse realizado sobre la base de la técnica *a secco* o *mezo fresco*; no sabemos, sin embargo, si en estos murales la técnica prehispánica de ligar los pigmentos a la superficie con baba de nopal fue utilizada. Allen determinó también que los murales en los dos niveles del patio del convento admitieron algunas intervenciones: en algunas partes hubo la extracción parcial de la superficie del mural, que se rellenó con mezcla de cal y mortero, para trazar encima y restaurar parte de la decoración. Estas técnicas se usaban también en el siglo XVI y permitían borrar o corregir decorados y en algunos casos consistieron no en la extracción total del mural anterior sino sólo en la aplicación superficial de cal y mortero para borrar o recomponer el mural.³ A reservas de un informe detallado (con posibles estudios técnicos) que pudo haber realizado el restaurador, la inspección visual del mural recién restaurado en la portería de San Gabriel demuestra que allí existió un decorado anterior sobre el cual otro, en grisalla, fue sobrepuesto (foto 2) trazos rojos y ocre se distinguen debajo y dos jaguares coloridos que son parte esencial en la cosmovisión mesoamericana quedaron expuestos en el proceso de restauración. El conjunto decorativo de San Gabriel es, como escribieron otros que lo estudiaron, “netamente francisca-



Foto 2. Venado sobrepuesto a un jaguar policromado.

no". Es decir, en el recinto conventual cholulteca la imaginería franciscana histórica y cristológica es la que predomina y domina toda la decoración.⁴ Sin embargo, elementos estilísticos e iconográficos mesoamericanos son evidentes en los murales del patio estudiado por Allen y ahora tenemos muestras en la portería de sobreposiciones en las decoraciones con elementos característicos de lo que Duverger llamó la escuela "franciscana-indígena" en la decoración del siglo XVI en los conventos novohispanos.⁵ Es importante tener en mente que en la decoración de los conventos los frailes europeos supervisaron la decoración pero los artistas indígenas de oficio, los *tlacuilos*, desacostumbrados a los usos de la iconografía cristiana, realizaron los trabajos. Los artistas anónimos indígenas fueron los que no sólo decoraron los conventos sino también sus constructores. Los conventos novohispanos, aunque bajo la dirección de frailes como explica Duverger, son edificaciones arquitectónicas casi por completo autóctonas: los franciscanos se preciaban de no haber utilizado a ningún arquitecto ni jefe de obra español en la mayoría de estas construcciones. Así también ocurrió con las decoraciones: pocos pintores peninsulares arribaron en este siglo para llevar a cabo las decoraciones de los conventos. Esto permitió no sólo que el artista indígena cediera a influencias de su cultura nativa al llevar a cabo la decoración cristiana, sino que en muchos casos recurriera a elementos iconográficos y estilísticos autóctonos para expresarlos. Allen, por otro lado, explica que en el arte mural conventual la decoración tenía básicamente el mismo propósito que en Europa: instruir y educar al público. Por eso los murales tienen dos vertientes: o son narrativas o son estampas devocionales que seguían con fidelidad elementos iconográficos de la imaginería cristiana europea pero que, para que cumplieran su función de instrucción de la doctrina, admitían elementos iconográficos nativos que podían ser entendidos fácilmente por el público indígena.

En los murales de la portería de San Gabriel se ha podido restaurar un mural de grisalla cuya composición estilística es casi enteramente renacentista y que alguna vez debió englobar todo el espacio con árboles, flora y fauna fantástica así como con símbolos cristológicos. Sin embargo, dos jaguares mesoamericanos asomaron coloridos en la base de dos columnas, debajo del mural de grisalla, uno enteramente identificable, que nos permitió saber que un mural policromado con fauna mesoamericana existió con anterioridad. ¿Se cubrió este mural con cal y mortero de manera superficial para elaborar encima el decorado monocromático más estrictamente europeo? Tenemos ejemplos en Cuauhtinchan (un convento casi contemporáneo con San Gabriel y sólo unos años posterior; se terminó de construir en 1558) donde no sólo permanecieron como parte del decorado cristiano un jaguar y un águila de clara inspiración mesoamericana sino que esta fauna mesoamericana fue incorporada precisamente a un mural temático sobre la Anunciación de San Gabriel a la Virgen María y ¡en la portería! La crónica de Jerónimo de Mendieta (1596) nos alertó sobre este mural: allí estuvo pintado, nos explicó, un *tonalpohualli*, el calendario adivinatorio indígena. Los que han estudiado este mural determinaron que probablemente el jaguar y el águila que flanquean del lado izquierdo y derecho a San Gabriel y la Virgen María fueron retomados de este mural indígena y fueron reinterpretados en la escena de la Anunciación.⁶ No podemos saber, sin embargo, cuál fue el contexto pictórico de los jaguares en la portería de San Gabriel. Sabemos únicamente, por las crónicas tempranas que cuentan de la tradición fomentada y auspiciada en la Escuela de Bellas Artes dirigida por Pedro de Gante (c.1530), que el mestizaje de las imágenes cristianas en el siglo XVI pasó fundamentalmente por la mezcla e incorporación de elementos iconográficos de la fauna mesoamericana. ¿Estuvieron estos jaguares policromados incorporados a una escena cristológica?, o ¿fueron parte de una representación, como en Cuauhtinchan, del antiguo calendario indígena?

Allen especula razonadamente sobre la imaginería mesoamericana incorporada a la escena cristiana en Cuauhtinchan y apunta que tanto el águila como el leopardo son también parte de la iconografía religiosa renacentista: "[...] pudo ser que existió un fraile ingenioso quien prestó y desarrolló los significados cristianos, pero permitió al creyente indígena su propia interpretación de esta fauna", concluyó.



Foto 3. Jaguar con columna florida.

En la portería de San Gabriel sobrevivieron únicamente un jaguar completo y otro parcialmente oculto, ubicados al pie, como atlantes, de dos columnas floridas en un paisaje sobrepuesto de factura renacentista: determinar hoy su contexto simbólico es casi imposible aunque no su estilo y composición: pertenecen a la tradición artística del mundo mesoamericano precristiano (foto 3).

En el mural de grisalla sobrepuesto al de los jaguares, de inspiración europea, también se pueden distinguir estilizaciones y aportes de la cultura de los pintores indígenas que realizaron el mural. Éstos son ilustrativos para la historia de la conversión de los cholultecas al cristianismo en el siglo XVI. Aluden no al simple hecho de aportaciones estilísticas o préstamos de la cultura indígena del *tlacuilo* para rendir plásticamente su nueva religiosidad cristiana, sino que portan en sí, como dice Duverger, una manera indígena de pensar la religión cristiana. En la pintura de temas cristianos “existen superposiciones simbólicas en las que la antigua y la nueva religión se interpretan en un sincretismo inédito”.⁸ Así, en los lugares menos esperados, el pintor indígena cholulteca de la portería de San Gabriel creó un mural cristiano profundamente original. En los frisos de grutescos, por ejemplo, que bordean todo el espacio, se encuentran elementos iconográficos sutilmente originales. Los grutescos son muy comunes en la decoración de conventos e iglesias novohispanas. Es predecible encontrar en todos los mismos roleos, angelitos o querubines y flora y fauna: su origen está en el gusto renacentista europeo por esta decoración tomada de las antiguas ciudades griegas y que los frailes adoptaron directamente de las decoraciones romanas. El grutesco de la portería de San Gabriel tiene medallones con retratos de personajes con togas; también jarrones o urnas griegas y/o romanas que



Foto 4. Motivos florales con hongos.

nos hacen suponer que fueron copiados directamente de libros, grabados o estampas. Las guirnaldas de flores y hojas de acanto que se abren en una concha estilizada y en motivos alados son casi exactamente, como describe Allen, el decorado de los grutescos en el convento de Huaquechula que también estudió y comparó. Estos motivos florales, que se repetirán sobre las columnas y en otras partes del mural, desde su origen en la decoración religiosa europea, según indica Allen, simbolizaron la sangre redentora de Cristo. Por eso mismo, quizás, el *tlacuilo* derramó este enjambre vegetal, pero con flores de clara estilización mesoamericana y algunas con formas de hongos, sobre los suelos del paisaje europeizante de árboles frondosos (ésta es la única estampa que pudo rescatarse casi completa de todo el recinto) rindiendo así un paisaje cristológico sutil y original y al mismo tiempo reconocible para el mundo indígena (foto 4).

El bestiario medieval del grutesco de la portería de San Gabriel incluye grullas y grifos. Los grifos sostienen en sus bocas guirnaldas que se enlazan hasta formar una suerte de flor y sobre esta flor posa un águila. La iconografía de este bestiario, así como de todo el grutesco, es claramente europeo, pero ¿no podría argumentarse que el trazado del águila con las alas abiertas, posando, tiene más reminiscencia con las rendiciones indígenas del ave que con la tradición europea? (foto 5).

En otro lugar, sobre el dintel de la puerta de acceso al primer patio del convento el *tlacuilo* dejó una escena alegórica de la Muerte o más bien de la transitoriedad de la vida, donde elementos iconográficos importantes de la visión mesoamericana fueron integrados al simbolismo cristiano. Serpientes atraviesan dos calaveras que flanquean a la Muerte con arco y flecha. En esta rendición se nota una evidente similitud con los arcos y flechas que apuntan al cuerpo de San Sebastián en el mural estudiado por Allen en el primer patio (justamente del otro lado de esta puerta de paso). Allen apuntó varios



Foto 5. Grutesco con águila.

elementos iconográficos en el mural de San Sebastián del primer patio como probables de inspiración estilística mesoamericana: en primer lugar el arco y las flechas, el árbol que sustituye al poste o la estaca en la tradición pictórica europea, el calzón indígena o *maxtlatl*, pero sobre todo la enorme cantidad de flechas, veinte en total, que atraviesan a San Sebastián, una directamente en el corazón, y que resultan en una rendición plástica del santo enteramente original. Así también la incorporación de serpientes a las calaveras sobre el dintel de paso en la portería: entre los símbolos de la Pasión de Cristo las serpientes introducen un elemento iconográfico con fuerte reminiscencia en el mundo mesoamericano, pero ¿reinterpretado en el simbolismo cristológico? (foto 6). Las calaveras y los huesos cruzados representan el Gólgota o el Calvario (la palabra Gólgota quiere decir literalmente calaveras). Las coronas que portan las calaveras son referencias a Cristo que triunfa sobre la muerte (y un signo del triunfo infranqueable de la Muerte) pero la presencia de las serpientes es enigmática especialmente si se considera que las serpientes en la iconografía y la mentalidad medieval cristiana estaban asociadas con lo pecaminoso o al mal. Existen calaveras cruzadas en el mural de la Pasión de Cristo en Huejotzingo (y en otros conventos) pero en la portería de San Gabriel adquieren cierta originalidad desacostumbrada por la presencia enroscada de las serpientes. El convento de Huejotzingo es (también) casi contemporáneo a San Gabriel (su construcción se inició en 1529 y culminó alrededor de 1570), pero allí los huesos cruzados están amarrados con cuerdas o sogas. Las mismas que se enlazan a una columna a un lado de la Cruz y que tienen una doble referencia: al azote que recibió con ellas Cristo, pero también al cordón del sayal de la orden seráfica cuyos frailes buscaron imitar Su martirio en la evangelización de los indios americanos. No debió escapar al conocimiento de los frailes en San Gabriel que la ciudad mesoamericana anterior, sobre cuyo centro ceremonial ellos construyeron San Gabriel, tuvo como dios tutelar a Quetzalcoatl, que tenía una atribución



Foto 6. Alegoría de la muerte.

zoomorfa serpentina (entre otras). La ubicación de esta decoración mortuoria es también significativa: está colocada directamente en el dintel de una puerta de paso al interior del convento. Hay que recordar que estas decoraciones las promovieron unos frailes en el siglo xvi que han optado por el retorno al más severo cristianismo primitivo: llevaron su fe con la oración, la ascesis y la mortificación de la carne hasta extremos dramáticos. La visión apocalíptica y milenarista que los caracterizó ha sido estudiada (y debatida) y tenemos muestra de la predicación que hicieron de estos temas en los murales del Juicio Final, por ejemplo, en conventos como el de Tecamachalco, donde el paso a la muerte está representado con el cadáver y con todo el horror. Sin embargo, los sentimientos en torno a la muerte en la cristología franciscana primitiva fueron también ambiguos. En la muerte se concentraban las esperanzas de la salvación y era deseada a pesar de que era un paso amargo.⁹ Lo que no queda abiertamente claro en esta escena de calaveras sobre el dintel de paso en San Gabriel es el recurso de las serpientes enroscadas en el tema cristológico. ¿Por qué el *tlacuilo* incluyó serpientes entre las calaveras cuando éstas, en el bestiario medieval, están asociadas siempre al mal y al pecado? Si en esta simbolización cristológica se incluyó deliberadamente a las serpientes por su fuerte simbolismo mesoamericano (con la intención de reinterpretarlo en el mensaje cristológico) estaríamos ante una lectura sincrética del cristianismo, de parte del pintor indígena pero con la complicidad del fraile que lo supervisó. La serpiente no es un animal exclusivo de la iconografía mesoamericana (tenemos amplias muestras de su uso en escenas bíblicas renacentistas del Génesis e incluso en escenas de Cristo en la Cruz), pero en Cholula, en el siglo xvi, cuando fue construido y decorado San Gabriel, cualquier iconografía serpentina era un referente más inmediatamente autóctono que una referencia a la tradición europea de los frailes. ¿Se sirvieron de

ella deliberadamente los frailes para transmitir visualmente aspectos doctrinarios del mensaje cristológico?¹⁰

El grifo, la grulla, las aves en general, así como los unicornios, las serpientes y el ciervo son parte de un bestiario medieval comúnmente utilizado en la pintura religiosa europea y todos están presentes en el mural de grisalla de San Gabriel. Los unicornios que sostienen un pergamino (cuyo contenido no ha sobrevivido) se miran de frente con un ángel con trompeta en el recinto (entrada y salida de la portería) (foto 7). Éstos son de factura estilística enteramente europea. La maestría y la fidelidad al estilo europeo del dibujo denotan la cercana supervisión que hicieron de su rendición los frailes, y ninguno de estos elementos iconográficos tiene una contraparte en la cosmovisión indígena. El *tlacuilo*, por eso, no debió sentir ninguna tentación para rendirlos con estilo propio ni con referentes a la cosmovisión indígena y se apegó estrictamente a la estampa o grabado que copió fielmente.¹¹ Por eso, quizás, el ángel con trompeta es claramente afín, estilísticamente, con los ángeles esculpidos en la puerta norte de la iglesia de Huaquechula (otra construcción contemporánea con San Gabriel; fue edificado entre 1533 y 1570) y que anuncian una escena del Juicio Final (foto 8). Los unicornios en el bestiario medieval religioso fueron símbolos de la pureza y a menudo alegóricos de la pureza de la Encarnación de Cristo. Solían estar atribuidos, además, a santos o mártires que mantuvieron su pureza frente a la tentación. En Huejotzingo (existen otros ejemplos en otros murales conventuales del siglo xvi), en el cuarto de entrada de paso al Salón de Profundis hay un medallón con las cinco llagas de Cristo, símbolo de la orden franciscana, y en San Gabriel esta misma representación se encuentra en un pequeño pergamino dibujado en el mural de grisalla de la Pasión (estudiado por Allen) en el primer patio. No sería, entonces, muy aventurado pensar que en el centro del medallón que sostienen los unicornios en la portería de San Gabriel alguna vez estuvo el dibujo de las cinco llagas de Cristo: el símbolo de la orden seráfica visiblemente colocado en el lugar de paso hacia el interior del convento. En cuanto al ángel con trompeta ¿anunciaba una rendición plástica del Juicio Final, como en Huaquechula? No podemos saberlo porque únicamente sobrevivió un mural paisajista, común además en otras decoraciones temáticas y que en Huejotzingo (y en otros conventos) servía para unificar composiciones con estampas narrativas franciscanas.



Foto 7. Unicornios con pergamino.

Por otro lado, todo el bestiario medieval en el portal de San Gabriel tiene su contraparte en el bestiario sagrado mesoamericano. Es útil recordar, cuando uno admira estos murales, algunos de sus significados medievales y mesoamericanos: el ciervo que cubre al jaguar (*ocelotl*) mesoamericano era un símbolo de los eremitas del desierto, de los que vivían una vida virtuosa y dolorosamente difícil, de los que hacen penitencia “y que cuando tienen sed corren al manantial de la salvación llevando su arrepentimiento”. Enemigos de las serpientes en la tradición medieval se creía que los engullen aspirándolos desde sus madrigueras. Apropiadamente, los frailes colocaron sus imágenes en la base de las columnas floridas que sostienen no sólo el “Templo” sino todo el decorado cuyo significado cristológico total hoy está perdido; sustituyen, asimismo, a los jaguares de la visión sagrada mesoamericana anterior: el jaguar es la contraparte del águila en el *tonalpohualli* y representa los poderes ocultos de la naturaleza así como el poder terrenal. Su representación iconográfica está extendida entre todas las culturas de Mesoamérica y es notable en Cholula. El grifo era el ave más grande del cielo medieval y representó la Cabeza de Dios: “todos los miembros de su cuerpo son los de un león pero sus alas y rostro son los de un águila” según el Deuteronomio. Lo grifos se creían obra de Dios, según una tradición medieval, para castigar la temeridad de la codicia. La grulla, que devino su nombre de su grito o canto, es la que velaba por la prudencia y las virtudes del alma; en otra tradición medieval es la guardiana del cumplimiento entre los hombres de los mandatos de Dios: mandatos que los hombres debían guardar para acceder a Su reino. Todo el mundo alado de bestias medievales, aves reconocibles y fantásticas, tenían en el mundo mesoamericano una contraparte. Así también todo el bestiario alado mesoamericano tenía una fuerte asociación con el dios Quetzalcoatl patrono de los cholultecas precristianos, sobre todo en su advocación como Dios del Viento (Ehecatl). El águila era la reina de todas las aves en el medioevo y representa la resurrección de Jesús así como todos los elementos cristológicos más sobresalientes: fidelidad, obediencia, tenacidad y renovación; en el bestiario mesoamericano el águila (*quauhtli*) ocupa el segundo



Foto 8. Ángel con trompeta sobre la arquería de entrada.

lugar de las cuentas del *tonalpohualli*, y es el animal valiente por excelencia: representó el poder, la valentía, el arrojo y la fuerza guerrera entre los mexicas. Su imagen está asociada al Sol y está presente en los mitos de la creación: cuando Nana-huatzin se arroja al fuego un águila se va detrás de él. La serpiente (*coatl*) es la cuenta trece en el *tonalpohualli*, y es quizás el más antiguo entre los símbolos de la religiosidad mesoamericana: asociada a los mitos de creación y de fecundación, su asimilación a la historia sagrada y cultural de Quetzalcoatl ha sido ampliamente estudiada.¹²

Toda la portería de San Gabriel tiene un sostenido y severo cordón franciscano que unifica el decorado que hoy hemos perdido casi en su totalidad. Éste era el lugar por el cual pasaban propios y extraños hacia el interior del recinto conventual. Allí debió apostarse un portero que franqueaba el paso de los visitantes y que servía de enlace entre el pueblo indígena y sus catequizadores. Uno se imagina la gruesa llave que colgó del hábito del portero, fraile o allegado, y que abría o cerraba el paso a los que tocaban a la puerta del convento de San Gabriel. La portería admite y alude a una representación simbólica del tránsito entre vida y muerte o del paso del mundo de los mortales a otro sacralizado; también del paso de un indio infiel a uno salvado por el bautizo cristiano.

El cordón que unificó este decorado se interrumpe intermitentemente en cuatro nudos y se distiende en tres ondas para simbolizar los tres consejos evangélicos, obediencia, castidad y pobreza, que son el voto franciscano al cual estuvieron ferozmente adheridos los franciscanos de la Provincia de San Gabriel de Extremadura que llegaron a Cholula en el siglo XVI.¹³ Todos los que conocemos la bibliografía sobre el ideal de un evangelio primitivo, según lo practicaron estos primeros catequizadores franciscanos en Cholula, comprendemos que este friso de grutescos en la portería de San Gabriel tuvo una función unificadora estilística, pero también una función simbólica esencial: se trata de un cinturón, ceñido y estricto, que amarra implacablemente la visión profundamente apocalíptica de los frailes y que fue el mensaje esencial de la fe cristiana con el que adoctrinaron a los cholultecas.

NOTAS

¹ El 7 de febrero de 1549, el obispo Sebastián de Hojarasco colocó la primera piedra. Un albergue anterior, en 1538, fue reducido en rango de monasterio a vicaría "por falta de frailes", según F. Jerónimo de Mendieta. Una carta dirigida a Carlos V, recuperada en el Archivo de Indias, firmada por alcaldes y regidores de Cholula, de 1552, certifica su edificación. En ese mismo archivo se halla un inventario de 1664 y una descripción de 1657 da un registro de su rica ornamentación y alude a las pinturas murales policromadas del portal de Peregrinos. Esta información está reunida en George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, FCE, 1948. F. de la Maza, *La ciudad de Cholula y sus Iglesias*, Impr. Universitaria, 1959. Ester Ciancas, *El arte en las iglesias de Cholula. SepSetentas*, 1974; los documentos del Archivo de Indias y su divulgación corresponden a F. Francisco Morales OFM. Véase "Los Franciscanos en Cholula", en *Cholula: Vinculo de Sabiduría*, UDLA, 2002.

² Castillo, J. L., Cabral, I., "Convento de San Gabriel: Portal de Peregrinos", en *Cholula: Vinculo de Sabiduría*, *ibid.*

³ Allen, J., *Huejotzingo, Cholula, Huaquechula and Cuauhtinchan: A study in the adaptation of European Renaissance mural painting ideals and techniques in Franciscan Monasteries during the 16th Century*; Tesis para obtener el grado de Maestría en Historia del Arte, UDLA, 1977.

⁴ Sebastián, S., Monterrosa, M., Terán, J. A., *Iconografía del arte del siglo XVI en México*, Zacatecas, 1995.

⁵ Duverger, Ch., *Agua y Fuego: Arte Sacro Indígena de México en el siglo XVI*, Landucci, 2003.

⁶ Sahagún, en el apéndice del libro primero sobre los antiguos dioses, refuta a Motolinía quien argumentó que el calendario indígena no era idólatrico sino basado en la ciencia natural. Motolinía tuvo una presencia principal en los conventos de la región de Cholula y específicamente en San Gabriel. ¿Instruyó él al *tlacuilo* para que recurra a imágenes del calendario indígena para ilustrar la portería de San Gabriel?

⁷ Allen, J., *ibid.*, p. 148.

⁸ Duverger, M., *ibid.*, p. 96.

⁹ Sebastián, S., Monterrosa, M., Terán, J. L., *ibid.*, pp. 68-74.

¹⁰ Gruzinski, S., *El pensamiento Mestizo*, Paidós, 1999.

¹¹ Me refiero al ángel con trompeta en escenas de la Anunciación o del Juicio Final; sin embargo, la relación iconográfica entre caballeros-águilas con los ángeles, es decir con hombres alados o mitad hombres y mitad aves fue utilizada por los artistas entrenados en la escuela de arte de Pedro de Gante. Véase C. Duverger, *ibid.*, p. 170.

¹² González Torres, Y., *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, CONACULTA-INAH, 2001.

¹³ "[...] con los reformados de San Gabriel, la observancia, ya de por sí severa, presentaba una nueva posibilidad: los superobservantes. No es de extrañar que de esta provincia saliera la reforma de los descalzos de San Pedro de Alcántara y de ahí partieran los primeros doce misioneros españoles de México y algunos evangelizadores posteriores [...]" Antonio Rubial, *La Hermana Pobreza: el franciscanismo de la Edad Media a la Evangelización Novohispana*, UNAM, 2000.

Anamaria Ashwell, ani@mimieux.com



Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

Un bosquejo vygotskiano de la cura tradicional, o la nostalgia por el culturalismo

Efraín
Aguilar

No hay nada más práctico que una buena teoría.

KURT LEWIN

Las principales formas utilizadas por el hombre para enfrentarse al mundo que le rodea son la magia, la religión y la ciencia.¹ La medicina llamada tradicional se despliega en el mundo mágico-religioso y no en el de la racionalidad como la medicina “científica”.

Los métodos curativos de la medicina tradicional en su mayoría son de carácter persuasivo, por lo cual hemos decidido en este caso llamarle *psicoterapia tradicional*, para diferenciarla de la herbolaria y otras terapias que utilizan sustancias biológicamente activas pero externas a los propios recursos psicofisiológicos y psicoimmunológicos de la persona enferma.

La psicoterapia es quizá la más vieja práctica curativa conocida por el ser humano; busca reintegrar a la persona dentro de su universo y la evidencia sugiere que ha sido aplicada en todos los periodos del desarrollo histórico-cultural. Todas las culturas elaboran sistemas para explicar y tratar las enfermedades, las cuales forman parte de su cosmovisión. Al interpretar las enfermedades como producto de ajustes socioculturales, la psicoterapia tradicional es con frecuencia teoría y práctica psicosomática.

El concepto de tradición implica en su definición más común la conformidad a las reglas de conducta socialmente prescrita, la adhesión al orden específico de la sociedad y de la cultura en cuestión, el rechazo o la incapacidad de concebir una alternativa y de romper con los “mandamientos” válidos para el pasado.²

En suma, la psicoterapia tradicional obedece a un rasgo cultural cuya historia viene transmitida e interiorizada por generaciones y su capacidad curativa se basa en la eficacia simbólica, de ahí podemos hipotetizar que la simbolización de ese proceso histórico-cultural modifica y acelera, mediante la significación afectiva-cognitiva correspondiente, los procesos psicofisiológicos y/o psicoinmunológicos que llevarán a la resolución del padecimiento.

INTERIORIZACIÓN DE LO CULTURAL ³

La comprensión del proceso curativo en psicoterapia tradicional es facilitada, a nuestro juicio, por la teoría histórico-cultural de Vygotski resumida en lo que sigue.

La maduración del cerebro humano, biológicamente determinada, también resulta de la interacción del individuo con su medio ambiente sociocultural; y ya que este último es determinado por la historia, nuestro cerebro depende finalmente de la historia misma.

Así, la actividad mental y emocional humana resulta de la interiorización de los significados sociales, de la cultura; ello es producto de un proceso histórico, filogenético y ontogenético.

Y si la actividad cognitiva y afectiva se configura en la historia, se modifica en el desarrollo y resulta de la influencia de la cultura a través de la interacción; es necesario suponer que su base funcional, en el sistema nervioso, consiste de sistemas flexibles que interrelacionan el funcionamiento de centros específicos. Esto es, la manera de pensar y sentir se organiza en forma de sistemas funcionales basados en la fisiología del cerebro.

La concepción sistémica de las funciones cognitivas y afectivas implica que tales funciones corresponden a interrelaciones entre zonas específicas de la corteza cerebral, que a través del desarrollo son capaces de configurar relaciones cambiantes.



En el curso de la historia se establecen conexiones; se crean sistemas funcionales que no requieren de organizaciones morfológicas nuevas, sino que implican reorganizaciones dinámicas de las relaciones funcionales del sistema nervioso.⁴

Los sistemas funcionales son, por tanto, producto del desarrollo. Podemos decir que el cerebro humano es, desde un punto de vista funcional, fruto de la historia.

Y lo histórico se funde con lo cultural: si estudiamos de qué modo están estructuradas las diferentes operaciones mentales en sujetos cuya historia no les proporcionó un ins-



© Jorge López Vela, de la serie *Las rutas de Pascual*, 1994-1997.

trumento como la escritura, encontraremos una organización diferente de los procesos psicológicos.⁵

Lo mismo sucede con aquellas personas cuya historia no les proporcionó un pensamiento abstracto y racionalista como el occidental. En ellas el aspecto mágico de la psicoterapia tradicional está integrado a un cuerpo de creencias que, de paso, asegura la cohesión sociocultural. Las creencias devienen medios de identificación, instrumentos para la unión; el enfermo se siente mejor sólo por el hecho de acudir al curandero. Y éste le ayuda en lo psicológico al proporcionarle no sólo atención y cuidado, sino también reconocimiento.



LOS INSTRUMENTOS PSICOLÓGICOS

Vygotski destacaba el carácter específico que adquiere la acción mediada por instrumentos en los procesos psíquicos, sobre todo en su determinación histórico-social.

Además de actos y procesos de comportamiento naturales habría que distinguir funciones y formas de comportamiento artificiales. Los primeros surgieron y se desarrollaron como mecanismos especiales a lo largo de la evolución y son comunes al hombre y a los animales superiores; las segundas constituyen un



© Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

logro posterior de la humanidad, un producto de la evolución histórica y son la forma específica de comportamiento del hombre.⁶ A éstas Vygotski las nombró procesos psíquicos “culturales”. Así, a través de su comportamiento, el hombre crea dispositivos artificiales dirigidos al dominio de los procesos psíquicos. Estos dispositivos pueden llamarse instrumentos psicológicos y estructuralmente son dispositivos sociales dirigidos al dominio de los procesos propios o ajenos.

Entre los instrumentos psicológicos y sus complejos sistemas podemos mencionar el lenguaje, las diferentes formas de numeración y cómputo, los dispositivos mnemotécnicos, el simbolismo algebraico, las obras de arte, la escritura, los diagramas, los mapas, los dibujos y todo género de signos convencionales.⁷ Creamos e interiorizamos signos y símbolos.

El instrumento psicológico modifica globalmente la evolución y la estructura de las funciones psíquicas; sus propiedades determinan la configuración del nuevo acto instrumental.⁸ Cualquier acto de comportamiento se convierte así en una operación intelectual.

Un ejemplo sencillo. En el recuerdo natural se establece una conexión asociativa directa entre dos estímulos. Pero en el recuerdo artificial, mnemotécnico, a través del instrumento psicológico “x” (nudo en el pañuelo) se establecen dos nuevas conexiones. Lo nuevo, lo artificial, lo instrumental viene dado por la sustitución de una conexión por dos más que conducen al mismo resultado por otro camino. Lo nuevo es la dirección artificial que imprime el instrumento al proceso

natural de cierre de la conexión condicionada, es decir, la utilización activa de las propiedades naturales del tejido cerebral.⁹ Esto lo podemos trasladar a la enfermedad. Ella es el estímulo para iniciar una respuesta natural de restablecimiento.

El propio cuerpo moviliza procesos de restablecimiento pero lo nuevo, lo instrumental, lo artificial en psicoterapia tradicional es el uso activo de las propiedades de restitución mediante procesos rituales de curación, explicaciones, interpretaciones, ensalmos, plegarias, limpiezas, cantos, amuletos, conjuros, etcétera.

La inclusión del instrumento provoca nuevas funciones relacionadas con su utilización: suprime o hace innecesaria toda una serie de procesos naturales; modifica también el curso y las distintas características de todos los procesos psíquicos (intensidad, duración, secuencia, etcétera). Es decir, recrea y reconstruye por completo la estructura del comportamiento. Los procesos psíquicos globalmente considerados están orientados a la resolución de una tarea de acuerdo con la evolución del proceso, dictada por el instrumento.¹⁰

En los procesos de cura tradicional, los instrumentos psicológicos empleados modifican el curso y las características de las propiedades naturales de restitución; recrean y reconstruyen los procesos psicofisiológicos orientados a la resolución del problema psicosomático.

De tal modo, el instrumento psicológico es un medio para influir en uno mismo (o en otro), en la psique, en el



© Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

comportamiento, en el proceso de curación. El hombre se domina a sí mismo desde afuera, a través de instrumentos psicológicos.

En todo esto hay cierto parecido al condicionamiento instrumental. La reactología, la reflejología y el conductismo han buscado explicar los procesos psíquicos a través de una concepción estímulo-respuesta. Ello es válido para los procesos elementales, pero es inadecuado para explicar los procesos psíquicos superiores.

Igual sucede con la enfermedad. Ésta es el estímulo, y los procesos endógenos de restablecimiento son reacciones comunes a los animales y al hombre, a manera de respuesta refleja. Pero la curación por la cultura, mediante instrumentos o estímulos-medio, implica procesos cognitivos y afectivos específicamente humanos.

El desarrollo de las funciones psíquicas superiores no puede ser explicado por la simple complejidad entre los estímulos y las reacciones que son dadas por la psicología animal, y ni siquiera por el simple crecimiento cuantitativo de tales relaciones. Su núcleo es a veces un salto dialéctico sobre la base de una mutación de calidad. El cambio de calidad se origina por la introducción, en las funciones psí-

quicas superiores del hombre, de un elemento fundamental, el estímulo-medio o instrumento psicológico.¹¹

La presencia de estímulos creados junto a aquellos dados es la característica distintiva de la psicología del hombre. Objetos tan heterogéneos, desde la palabra hasta el nudo en el pañuelo, son todas creaciones artificiales de la humanidad y constituyen elementos de la cultura. Además, todos esos instrumentos psicológicos están dirigidos hacia el exterior, hacia los iguales. Sólo después los estímulos-medio se dirigen hacia uno mismo, es decir, se convierten en un medio rector de los procesos psíquicos propios en el plano individual para desarrollarse internamente.

En la edad adulta el uso de los instrumentos psicológicos no es tan significativo como en la edad precedente. El adulto guía su propio comportamiento recorriendo los estímulos-medio internos hacia signos verbales. Ya ha interiorizado las reglas del propio comportamiento. Es en los primeros estadios del desarrollo psíquico cuando resulta fundamental instrumentar los estímulos externos y auxiliares para regular y controlar el comportamiento.

Y si el uso de los instrumentos psicológicos es muy significativo en los niños de todas las culturas, también lo es en adultos con pensamiento concreto y mágico-religioso, es decir, en aquellos pertenecientes a culturas tradicionales, ágrafas o no. Es en estas formas de pensamiento donde



resulta fundamental instrumentar los estímulos externos para controlar el comportamiento, así como la enfermedad.

LO NEUROFISIOLÓGICO

Desde el punto de vista neurofisiológico, el salto cualitativo debido a la introducción de los instrumentos psicológicos significa la formación de nuevas asociaciones, formadas por los reflejos condicionados y por las nuevas conexiones cerebrales.

En un caso la conexión temporal se instala gracias a la coincidencia de dos estímulos que obran de modo contemporáneo sobre el organismo; en el otro el hombre mismo crea una conexión temporal nueva en el cerebro mediante el enlace artificial de dos estímulos.¹²

No se trata del desarrollo de nuevos “centros” cerebrales o del nacimiento de células nerviosas particulares, sino de la for-

mación de nuevas conexiones funcionales entre centros preexistentes desde el nacimiento. Es gracias a los instrumentos psicológicos y en el transcurso de la formación histórica del comportamiento humano, como varían las conexiones y relaciones interfuncionales y como se forman los sistemas funcionales.

La posibilidad de originar estas nuevas relaciones funcionales intracerebrales, esta plasticidad funcional, es la peculiaridad del cerebro humano. Las áreas muy especializadas establecen relaciones funcionales entre sí durante la ontogénesis, dependiendo de la estimulación ambiental más que de la maduración orgánica. Funciones primarias como la percepción visual, la percepción auditiva, la atención, las emociones, etcétera, que dependen de la actividad de centros cerebrales especializados, desarrollan nuevas relaciones entre sí dando lugar a funciones psíquicas más complejas.¹³

La adquisición de funciones con significado afectivo y cognitivo no supone, de acuerdo con Vygotski, el desarrollo de un sistema sobrepuesto a los sistemas funcionales elementales que permiten la formación de reflejos condicionados, sino que implica una reorganización completa de las funciones del sistema nervioso. El ser humano, siendo capaz



de registrar y “reflejar” la realidad mediante los significados colectivos, generalizados, analíticos, convencionales y abstractos del lenguaje, no requiere del proceso lento, gradual, de la formación de conexiones temporales a través del condicionamiento y el refuerzo. En el hombre se dan los procesos de condicionamiento pero de otro modo: son transformados y regulados por los significados.¹⁴

Y la adquisición de este formidable proceso, la posibilidad de crear nuevas relaciones funcionales intracerebrales, depende de las relaciones instaladas entre el niño y el ambiente sociocultural, en particular la familia.

Así, el cerebro desarrolla nuevas formas de regulación del comportamiento y de intervención sobre la naturaleza dependiendo de los estímulos de origen histórico-cultural que provienen del exterior, es decir, de la apropiación de contenidos y de valores culturales transmitidos por la especie humana de una generación a otra.

Basados en todo lo anterior, podemos hipotetizar que algo similar ocurre con los instrumentos psicológicos de la psicoterapia tradicional. Éstos vienen provistos de tal significado cultural que su percepción y vivencia permite ligar los sistemas corticales afectivo-cognitivos correspondientes, con los sistemas subcorticales y periféricos encargados de restablecer los síntomas de la enfermedad.¹⁵

La concepción de Vygotski no miraba el “modo” concreto como se daban las conexiones funcionales en el cerebro, terreno que él reconocía era de la fisiología. Su teoría precisaba que, independientemente de la naturaleza fisiológica común, las conexiones funcionales que daban lugar a las funciones psíquicas superiores, se diferenciaban de las conexiones funcionales tipo reflejos condicionados porque aquéllas eran mediadas por nuevos procesos de origen histórico-social: “En el proceso del desarrollo [...] cambian y se modifican las relaciones, los nexos de las funciones entre sí, surgen nuevas agrupaciones, desconocidas en el nivel precedente”.¹⁶

Su mérito consistió en demostrar, a partir del método histórico-genético, que las funciones psíquicas superiores se forman a través de los signos en el proceso de interiorización y se desarrollan en el curso de la evolución histórica de la humanidad a través de los mismos, y que los signos constituyen un determinado momento de esa evolución. En la estructura superior, la unidad funcional determinante o eje de todo el proceso lo constituye el signo y la forma de utilizarlo.¹⁷



Así, los instrumentos psicológicos utilizados por la psicoterapia tradicional son signos y/o símbolos con significado afectivo-cognitivo. Para su eficacia curativa, el sujeto en tratamiento requiere haber interiorizado los significados afectivo-cognitivos proporcionados por el medio ambiente sociocultural que le rodea. Luego, la interiorización de tales significados, cuyo contenido es mágico-religioso, se organiza como sistemas funcionales en la corteza cerebral. Estos sistemas funcionales, mediante la significación del instrumento psicológico, activan así procesos psicofisiológicos y psicoimmunológicos de restablecimiento. Tales procesos de restablecimiento ejercen su actividad a nivel diencefálico y periférico.

Por supuesto, la psicoterapia tradicional no resuelve cualquier padecimiento. Parece actuar sobre todo en aquellas variantes culturales traducidas por la psiquiatría occidental como trastornos de adaptación, somatomorfos, conversivos, y disociativos; así como en el restablecimiento de las defensas inmunológicas disminuidas por la depresión y el estrés emocional.

En suma:

1. Así como hay procesos biológicos internos que tienen a restablecer al enfermo, también hay procesos culturales que median la curación.
2. Los procesos culturales utilizan instrumentos psicológicos, que son signos y/o símbolos con significado afectivo-cognitivo.
3. Estos instrumentos psicológicos pueden ser multiformes, desde todo un rito de curación hasta un objeto que lo simboliza.
4. Para la eficacia curativa, el sujeto en tratamiento requiere haber interiorizado significados afectivos y cognitivos proporcionados por su medio ambiente sociocultural.
5. La interiorización de tales significados, cuyo contenido es mágico-religioso, se organiza como sistemas funcionales en la corteza cerebral.
6. Estos sistemas funcionales, mediante la significación afectiva-cognitiva del instrumento psicológico, activan procesos psicofisiológicos y psicoimmunológicos de restablecimiento.
7. Tales procesos de restablecimiento ejercen su actividad a nivel diencefálico y periférico.
8. Los procesos psicofisiológicos restablecen síndromes culturales de adaptación, somatomorfos, conversivos, y disociativos; los psicoimmunológicos restablecen las defensas disminuidas por depresión y estrés emocional.



9. Así, la psicoterapia tradicional es un proceso de curación por la cultura debido a la eficacia simbólica de los instrumentos psicológicos creados por el ser humano a través de la historia, los cuales activan procesos biológicos de restablecimiento.

Ya Spinoza, citado por Vygotski, había dicho algo que aún parece tener actualidad: "Nadie ha determinado hasta el presente lo que puede el Cuerpo".¹⁸

NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA

¹ Lagarriga Attías, I., El elemento mágico en la medicina tradicional en México. *Bol Mex Hist Filosóf Med*, núm. 71 a 74, vol. XIII, 1990, p. 36.

² Balandier, G., *Antropo-lógicas*, Península, Barcelona, 1975, p. 193.

³ Una de las tareas centrales de Vygotski fue investigar los procesos por los cuales el hombre se apropia de los instrumentos fundamentales que le permiten a su vez adueñarse de la herencia cultural, o logros acumulados por el género humano a lo largo de su historia, lo que denominó *interiorización*. Así, la actividad mental humana resulta de la internalización de signos sociales, de la cultura. La cultura se interioriza en forma de sistemas neuropsicológicos con base en la fisiología cerebral, pero ésta no es mera actividad nerviosa superior, es una actividad que ha internalizado significados sociales acumulados en el patrimonio cultural de la humanidad (Véase Pérez Pereira y Blanck, en *Actualidad de Lev S. Vygotski*, editor Siguán, M., Anthropos, Barcelona, 1987, pp. 39 y 107 respectivamente).

⁴ Riviére, A., *La Psicología de Vygotski*. Visor, Madrid, 1988, pp. 78-79.

⁵ Blanck, J. G., Teoría y método para una ciencia psicológica unificada, en Siguán, M., *op. cit.*, pp. 114-115.

⁶ Vygotski, L. S., El método instrumental en psicología, en *Obras Escogidas*, tomo I, MEC/Visor, Madrid, 1991, inciso 6, p. 65.

⁷ *Ibidem*, inciso 4, p. 65.

⁸ *Ibidem*, inciso 5, p. 65.

⁹ *Ibidem*, inciso 7, p. 66.

¹⁰ *Ibidem*, inciso 11, p. 67.

¹¹ Mecacci, L., *Cervello e storia*, Riuniti, Roma, 1977, p. 61.

¹² En Mecacci, L., *op. cit.*, p. 64.

¹³ *Ibidem*, p. 64.

¹⁴ Riviére, A., *op. cit.* p. 77.

¹⁵ Esta idea la basamos en la reciente literatura periódica sobre psiconeuroinmunología y neurofisiología del efecto placebo y de la hipnosis.

¹⁶ Mecacci, L., *op. cit.*, pp. 65-66.

¹⁷ Wertsch, J. V., *Vygotski y la formación social de la mente*, Paidós, Barcelona, 1988, p. 34.

¹⁸ Vygotski, L. S., *Psicología del Arte*, Barral, Barcelona, 1972, p. 317.

Efraín Aguilar es profesor en la Facultad de Medicina de la Universidad Autónoma de Chiapas. eaguilar@correo.unam.mx





Mundo indiferenciado entre naturaleza y cultura

Ramón
Kuri Camacho

PRETENSIÓN TRANSNIHILISTA

Apenas puede darse un cambio de escena tan completo como el que hay entre la Alemania de la época de Nietzsche, y la Alemania nazi de la época de Heidegger; entre aquella *ídola fori*, desde la que Nietzsche intentó la transmutación de los valores y el superhombre, y la distinción radical entre ser y ente, la nueva sonoridad del verbo ser y el lenguaje como morada donde Heidegger intentó un “nuevo sentido”; entre el vacío del mundo moderno de Robert Musil y la “mística” de la violencia de Ernst Jünger; entre el protagonista de nuestra época, carente de patria, cualidades o identidad de *El hombre sin atributos* de Musil y la “banalidad del mal” de Hannah Arendt; entre nuestra incierta verdad actual y un ser humano que ni quiere nada ni propone nada.

Esta era nihilista con su culto al Placer, al Tener y al Poder, al esteticismo y al vacío, al sujeto “autónomo” y a la democracia, al desplante y protagonismo, a lo fáctico y contingente, al éxito, a lo “místico” y amor propio y que, habiéndose instalado en algunos núcleos culturales mexicanos, a fin de cuentas habría arrojado lejos de sí la herencia platónica-aristotélica, la herencia de Jerusalén y el cristianismo, habría sustituido la argumentación por la elocuencia, la coherencia por el show, seguridad de tono, voz engolada e “impresión”, la voluntad de verdad por la voluntad de poder, la ética por la autonomía del deseo, el rigor lógico y apropiación del otro por el puro criticismo y lirismo de lenguaje...; este mundo nihilista se empeña en la idea de que sólo nos queda el total sinsentido o el reciclar culturas caducas

para comprender la nueva geografía global. Temas que hoy encontramos de sobra en escritores, críticos, informadores, periodistas, comediantes, televidentes, cineastas, etc., a través de múltiples, complejas, sutiles o descaradas configuraciones, donde se muestra una realidad sin sentido.

Ante las carnicerías de los Balcanes, las matanzas de Argelia y Ruanda, los atentados a Nueva York y Washington, la guerra posterior a los talibanes y el sufrimiento de miles de afganos, ante los exterminios desatados y la paranoia colectiva, ante tanta maldad humana, sólo queda *no* sobrevivir, *no* superar la culpa o la vergüenza, *no* invocar saludables olvidos, *no* hacer a las víctimas responsables de su victimización, *no* consolarse con un misterioso plan divino, *no* mitigar la tragedia con la esperanza de una redención, de una resurrección, porque nunca hubo un paraíso ni nunca existió algo que se llame esencia humana. En la pretensión transnihilista que pasa por la ruptura de todos los valores a su transmutación, y a la posmetafísica contemporánea como especulación lúdico-co-axiológica en un mundo sin remisión, el creador de valores juega sin trabas y sin coerciones, sin responsabilidades ni obligaciones, y sólo con el sinsentido, la ocurrencia, el deseo y la pulsión, el inconsciente y la seducción.

LA UTOPIA DEL ENSAYISMO O EL HOMBRE SIN ATRIBUTOS

Ésta es la cuestión que hoy tiene inmensas resonancias en todos los ámbitos de la cultura, pareciendo casi invencible. Ciento dos años antes, en 1900, había muerto Nietzsche, el padre del nihilismo, de enorme influjo en la joven generación de fin del siglo xix, fin del xx y principios del xxi, que se presentaba a sí mismo como el aniquilador conceptual de nuestra cultura y modo de vida y como el profeta de nuevos tiempos de cambio hacia una festiva y enérgica aceptación de la realidad tal cual es, sin atributos superiores ni legitimaciones o consuelos abstractos. "Todo es interpretación." En esta frase se contiene el impulso y vuelo valorativo que Nietzsche da a todas las cosas. Inevitablemente, quien acepte que "todo es interpretación", tendrá que conceder que las graves cuestiones del bien y del mal, lo sagrado y lo profano, justicia e injusticia, pobreza y riqueza, moral y política, vida y muerte, son en absoluto un asunto de pura valoración y perspectiva, pues ni la naturaleza ni la historia conocen moral alguna, ni generan significado alguno ni distinción ontológica entre el bien y el mal, ni aspiran a transmitir mensaje alguno, ni se remiten a nada: el mundo así tal como lo



vemos, es lo único y último, agotándose en sí mismo en su sordera, mudez e indiferencia.

Se ha recorrido mucho camino desde entonces, pero comienza el siglo xxi con las tensiones de siempre, con las tribulaciones de siempre, con las locuras de siempre. El individuo despierto de hoy, el que no duerme algún sueño "dogmático", tras el despabilo nihilista de hace un siglo sigue sin identidad, sin condición y sin patria, porque ha perdido el Edén que nunca existió o su esencia que nunca tuvo. Como *El hombre sin atributos* de Robert Musil, sigue y seguirá vacío, sin atributos, propiedades o cualidades en qué fundar con sus semejantes un nuevo orden, digamos posmoderno. Contradicción enorme: un "orden" posmoderno es imposible. Como Musil, sólo es posible el vacío de una añoranza mística de "otro estado" de verdad, de "una nueva moral" siempre provisional y más allá de todas. Porque las que hay y ha habido son peligrosas. Los dioses, los credos de cualquier tipo, los atributos de orden del hombre, degeneran por lo común en una belicosidad infame. "Hasta ahora (nos dice Musil) la moral era estática. Carácter estable, ley establecida, ideales. En el presente, moral dinámica". Moral dinámica. Así sería la ley fundamental de esa "otra condición", de una "nueva moral" no dogmática, no cualitativa, sin atributos, no irracionalmente agresiva y parece que imposible, del hombre.

El siglo xx fue un siglo nihilista, nietzscheano, al menos en el Occidente desarrollado, próspero y opulento. Pues ciertamente no es nihilista ni tiene por qué serlo México o Iberoamérica, el mundo musulmán y otras partes del planeta donde el Gran Designio Occidental penetra o intenta penetrar. Pues México en el siglo xvi tomó caminos que impiden un desenlace nietzscheano, weberiano, kafkiano, derrideiano, foucaultiano, cioraniano o braudillardiano, por el hecho elemental de que este país jamás asimiló plenamente la Razón instrumental occidental y, por ende, no ha experimentado sus resultados lógicos en forma de utilitarismo, racionalismo laico, hedonismo, "intelectualización objetiva" y feroz individualismo.¹

Ese siglo nihilista occidental que inauguró Nietzsche y que desde su lúcida conciencia de vacío prosiguió Musil y su generación europea, no ha encontrado un recambio positivo para las ilusiones cualitativas de antaño. No se ha aprendido a vivir en paz en el vacío, en la paz del vacío. Y sigue, por tanto (por lo que importa al sentido último de las cosas), el mismo viejo orden esencial del mundo con sus dogmas y subsecuentes contradicciones: las mismas religiones, las mismas dife-



© Jorge López Vela, de la serie *Las rutas de Pascual*, 1994-1997.

rencias sociales, las mismas estructuras de poder, las mismas desigualdades de razas y mundos... Y, por ende, el mismo ánimo aniquilador, no de cualidades, sino en nombre de ellas, ya para defender un estado de cosas, ya para establecer otro. La rebelión de esclavos nietzscheana: siempre esclavos de algún atributo, del antiguo o del nuevo dueño, de aquel que te ha quitado o de aquel por el que has dado la sangre.

El Nietzsche de los últimos meses de cordura de 1888 había predicado una cruzada verdaderamente dionisiaca: una guerra universal de universal aniquilación de los degenerados, que para él eran los enemigos de la vida misma (sin atributos, nunca mejor dicho). Una guerra utópica, pero los motivos eran claros y distintos. “Que nadie dé al hombre sus cualidades: ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres o ancestros, ni él mismo”, escribió entonces en el *Crepúsculo de los ídolos*. Años antes, sin fantasías guerreras ni ditirambos a Dioniso todavía, reclamaba “para el espíritu libre el peligroso privilegio de vivir a *la manera del ensayo*”. Es decir, ensayando incesantemente, sin mayores honduras cualitativas que la de experimentar el vacío de todas. Haciendo un exacto inventario general de ellas, sin fijaciones ideológicas, en la utopía del ensayismo de *El hombre sin atributos*, vivió Musil.

Ahora bien, un hombre sin atributos consta también de atributos sin hombre. Es decir, un hombre sin atributos es cons-

ciente de que, a pesar de todo, la ausencia definitiva es la suya.

Esto es en definitiva lo que encontramos en el corazón del mundo occidental. Por eso, el hombre occidental al perder y no encontrar su alma, adopta el primer alma de grupo que se le presente y que menos le disguste, identificándose con roles sociales o causas ideológicas.

Pero el hombre despabilado evita identificarse con cualquiera de los atributos. Vive y piensa en la cuerda floja del hombre sin atributos y de los atributos sin hombre. Disuelto tanto en los atributos como en la falta de ellos, vive en un imposible punto de *indiferencia*, en un movimiento sin principio ni fin asignable, donde todo pasa y nada queda: no hay nada duradero, sólo evanescentes apariciones, buscando “otra moral”, “otra condición”, “otro estado de cosas”.

He ahí las raíces místicas del hombre sin atributos. Por eso la búsqueda ansiosa de lecturas místicas, por eso la simpatía por el Maestro Eckhart, Bohme o San Juan de la Cruz. En la búsqueda de “otra condición” no hay que dejarse arrebatar por la nostalgia y replegarnos en nuestro espacio cultural. ¿Por qué no mejor dejar que la humanidad emprenda una nueva aventura? ¿Por qué no darle oportunidad al espíritu de la época extasiado en su presente tecnológico? A este *por*

qué no nihilista Alain Finkielkraut cuestiona, poniendo en tela de juicio esta nueva aventura humana. Pues “según ese nihilismo, *we know better*: no hay nada que defender”,² nada por lo que luchar. Este nihilista conoce mejor, se sabe mejor. Al borde todavía de ese hueco místico aún inhabitable, lo que sí está claro es que la pérdida de atributos del yo, o la del yo de los atributos, conlleva necesariamente la ruina de todos los marcos de sentido tradicionales (ideologías, éticas, políticas, religiones) y hasta la de la posibilidad de fundar otros nuevos. A la espalda, las ruinas; delante, el vacío.

No es un mero ejercicio literario afirmar que ésta es más o menos la condición del hombre posmoderno en el mundo desarrollado y próspero de Occidente. Robert Musil y su obra *El hombre sin atributos*, en verdad representa a este yo sin índole ni identidad que no es ya el del superhombre nietzscheano, al fin y al cabo una voluntad pura creadora de nuevas valoraciones. Pero con Musil ni voluntad, ni razón, ni nada. Ni siquiera un cuerpo. Es un yo escindido, oscuro, desahuciado, insalvable, irrecuperable.

Tremendo el nihilismo en el que se educa la generación de Musil y que influye tanto en el mundo contemporáneo, bien aceptando con coraje nietzscheano el vacío de la realidad misma tras haber aniquilado sus sublimaciones abstractas, bien bandeándose freudianamente, es decir, comedidamente en una realidad social sin exabruptos impulsivos. En una especie de estupor místico, el hombre posmoderno occidental se queda en el dilema de siempre: a mayor claridad de conciencia, menor posibilidad de acción. Quien tiene atributos, aunque no sea más que un fantasma entre ellos, tiene también el bastón de mando. Los atributos sin hombre son los que causan guerras. El hombre sin atributos es quien las padece.

BANALIDAD DEL MAL

O RACIONALIZACIÓN DE LA IRRACIONALIDAD

Ésta es la condición del individuo posmoderno de nuestra avisada época, tan bien retratado por Robert Musil, como un personaje escéptico, despierto, apátrida, carente de cualidades o identidad, que sólo ve a sus espaldas las ruinas y delante, el vacío. Es el nihilismo del mundo moderno que tiene como núcleo fundamental el problema del ser-humano. Problema suscitado en el siglo xx por las ideologías del totalitarismo, por una parte, y por otra, por un ser humano que se extasía en la contemplación de su propia actualidad



en el uso social de la tecnología. Aunque ambas dimensiones del problema se sitúan en planos distintos, están, sin embargo, estrechamente interrelacionados, constituyendo el más importante desafío de la llamada edad “posmoderna”. Ésta se inicia con el término de la Segunda Guerra Mundial, alcanza su vértice ideológico en la confrontación de la Guerra Fría, especialmente en la década de los setenta, pero se perfila con posterioridad, cada vez más intensamente, en su dimensión tecnológica, a partir de los vertiginosos cambios introducidos por la biología humana y por la comunicación electrónica audiovisual. No se trata de un fenómeno que afecte solamente a alguna cultura en particular, sino de una transformación de alcance planetario que poco a poco se ha ido clarificando en su complejidad y en su significado. Por tanto, también nos afecta a nosotros, mexicanos.

¿En qué consiste el problema “antropológico” de esta época, tan bien retratado en *El hombre sin atributos*? Respondería diciendo que en el fracaso de la sociedad secular de afirmar la dignidad humana por sí misma. Auschwitz es, sin duda, su símbolo más elocuente. Estremeció la conciencia humana hasta sus cimientos, puesto que puso en evidencia que era posible usar medios racionalizados para la destrucción sistemática de la vida de aquellos que antes eran despojados arbitrariamente de su dignidad humana. No se trata del descubrimiento de un acto irracional ocasional, como suelen haber muchos en la historia, sino más profundamente, de la *racionalización de la irracionalidad*. La reivindicación de la voluntad general y de la voluntad legislativa como fundamentos del Estado de Derecho, no sólo podía ser usurpada por un tirano, que incluso podía atenerse al procedimiento legal establecido en su propio ordenamiento jurídico, sino por una nación entera, involucrando en la ejecución, en la justificación, en el encubrimiento o en la omisión e indiferencia no sólo a todos sus hijos, inocentes o culpables, sino también a las demás naciones. Nadie podrá sentirse exculpado de un hecho social y político de esta magnitud. Los asesinatos sistemáticos de corte “industrial”, el carácter aberrante de un Estado totalitario que anula la voluntad de los individuos y los pone en funcionamiento como insensibles servidores de un aparato de terror, era la expresión más profundamente inhumana de la racionalización de la irracionalidad. Racionalización de la irracionalidad, que no es otra cosa que la célebre tesis de Hannah



© Jorge López Vela, de la serie *Las rutas de Pascual*, 1994-1997.

Arendt sobre la “banalidad del mal”, cuando Adolf Eichmann fue juzgado en Israel y condenado a muerte como culpable de genocidio y crímenes contra la humanidad. La sentencia se ejecutó el 31 de mayo de 1962. Hannah Arendt asistió al proceso como corresponsal del semanario norteamericano *The New Yorker*. Con sus crónicas elaboró un estremecedor documento: *Eichmann en Jerusalén*,³ esbozando lo que ella llamó: “banalidad del mal”.

Adolf Eichmann programó y dirigió con suma eficacia los transportes atestados de “carne de crematorio” hacia sus lugares de destino: los campos de exterminio repartidos por toda Europa central. Funcionario modélico, fue capaz de enviar a la muerte a millones de personas como aquel que realiza la tarea burocrática de facturar cualquier otro tipo de “mercancía”. Ni siquiera pudo demostrarse que odiase a sus víctimas. Simplemente participaba de un *mal absolutamente moderno*: la imposibilidad de representarse mentalmente las consecuencias de sus actos. Ello lo dotaba a la vez de una extraordinaria insensibilidad hacia los hombres, mujeres y niños que enviaba a la muerte, inexistentes para quien, como él, actuaba cual engranaje mecánico en la producción industrial de ceniza humana.

Y si bien Auschwitz es un acontecimiento único, en el sentido de ser el símbolo por excelencia del Mal en la historia, no deja de ser también símbolo de lo que había de venir: un mundo altamente tecnificado, donde se echa de menos cada vez más la “humanidad” y se intensifican las posibilidades de destrucción masiva. Aun cuando la conciencia estremecida intentó buscar la fórmula jurídica para impedir en el futuro una experiencia de este tipo, la ley no ha sido capaz de contener este proceso.

Se reformaron gran parte de las constituciones políticas del mundo para incluir en ellas una cláusula de restricción de la soberanía y declarar que la dignidad de la persona humana es indisponible. Se proclamó también solemnemente la Declaración Universal de los Derechos Humanos, a la que se han obligado todos los Estados miembros de la Organización de las Naciones Unidas. Pero las medidas jurídicas no han bastado. Muchos “nuevos” Auschwitz se han descubierto desde entonces: los *gulags*, las llamadas “guerras sucias” en las más diversas partes del mundo, la exterminación por

el hambre de algunos pueblos africanos, las carnicerías de las guerras de los Balcanes y algo terriblemente aterrador: la extinción del trabajo, el triunfo de la cibernética que ha hecho innecesarios a los hombres, el hecho de que con la extinción del trabajo, la gran masa de los seres humanos al volverse inexplotables, son considerados superfluos e innecesarios.⁴ Por cierto que hubo épocas de angustia más dolorosa, miserias más ásperas, crueldad más desnuda; pero ninguna fue tan fría, generalizada y drásticamente nihilista como ésta. La ferocidad social siempre existió, pero con límites imperiosos porque el trabajo realizado por la vida humana era indispensable para los poderosos. Ha dejado de serlo: se ha vuelto embarazoso. Los límites se borran. Por primera vez, la masa humana ha dejado de ser necesaria desde el punto de vista material para esa pequeña minoría que detenta los poderes y que es algo peor que la explotación del hombre. Tal vez se deba decir que en estos casos se sobrepasó la ley o se la violó. Pero si miramos a los más recientes "Auschwitz", aquellos representados por el rechazo inexorable de quienes ya no son necesarios (quienes padezcan alguna incapacidad o puedan venir a este mundo con alguna malformación genética, síndrome de Down, v. gr. algunas formas de aborto, eutanasia, etc.), debemos reconocer que éstos no se realizan a espaldas del derecho, sino invocando precisamente la protección de la ley y con absoluta carencia de culpa.

SER "MEJOR", AUTONOMÍA Y EMANCIPACIÓN DEL PASADO

Cabe preguntarse entonces: ¿cuál ha sido el itinerario cultural de este fracaso que, en la imposibilidad de representarnos mental y emocionalmente las consecuencias de nuestros actos, nos hace comportarnos como máquinas ciegas "banalizando el mal"? ¿Por qué el fracaso de la sociedad secular de afirmar la dignidad humana por sí misma, cuyos síntomas negativos son la pura facticidad y el poder-hacer, el tener y el placer, el eclipse de la noción de naturaleza humana, el ejercicio narcisista e idolátrico del hombre contemporáneo en la contemplación de su propia actualidad?

Como sabemos, cuando Descartes enunció su famoso argumento *cogito ergo sum*, no solamente suministró una valiosa prueba de la propia existencia, sino que, al identificar al ser con el pensar, hizo de nuestra existencia la propia de una sustancia pensante, en el sentido dramático de que



nuestro pensamiento es sustancia, y que en la ilustración equivaldrá a la autoconciencia del sujeto, es decir, a la fundamentación de la subjetividad humana sobre el poder del conocimiento del sujeto. El sujeto se erige así, en principio fundante de todo el conocimiento incluido el de Dios, convirtiéndose este último en el pagano de la nueva conquista, que hasta entonces había ejercido ese papel fundante del sujeto. Quiero decir con ello que, si la filosofía moderna ha podido turbar tan radicalmente la vida espiritual de Occidente, conduciéndola primero por las corrientes del monismo panteísta y después clasificándose definitivamente en su auténtico núcleo de antropologismo ateo trascendental, esto se debe sobre todo al atractivo que trae consigo el principio del acto del que arranca, a saber: el principio de la *conciencia* como fundamento del ser, o lo que es lo mismo, la afirmación de la primacía de fundamentación del ser en la *conciencia*.

Así se inicia la paradójica aventura de la modernidad: por un lado, es el reinado de la subjetividad pero su reino no es de este mundo. En efecto, la modernidad no renuncia a la herencia del pasado; en concreto, no renuncia a las pretensiones de universalidad que le vienen del pasado, pues en modo alguno se piensa abolir la pretensión universalista de la razón y la ética. Pero al rechazar el principio fundante anterior (la trascendencia) se ve en la difícil tarea de buscarle un nuevo fundamento, claro que desde la pura autonomía del sujeto humano. Por eso la filosofía no dejará siempre de preguntarse: ¿por qué ser moral?, ¿por qué la moral ha de ser universal?, ¿por qué una razón tan amplia como el género humano?, ¿hay que tener en cuenta las herencias pasadas, las ideas transmitidas, las tradiciones, las costumbres inveteradas? Es decir, aquello que antes era evidente (la autoridad de la experiencia, la sabiduría pasada, el crédito a los muertos, la razón oculta de las costumbres, la ley moral), se convierte ahora en la faena principal de la filosofía.

Pero el hombre moderno arriesga esta aventura, por la sencilla razón de que espera todo lo mejor de ella, convirtiéndose el progreso en el objetivo de la humanidad, y no la humanidad en el objetivo del progreso, tal como lo atestigua el descorazonamiento de la "cosificación" de Lukács, la "razón teleológica" de Weber o la "razón instrumental" de los frankfurtianos, que se remiten a la misma conciencia del fracaso de proyecto ilustrado. Fracaso del hombre autónomo (como arriba dijimos) en afirmar la dignidad por sí misma y que, teniendo



© Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

a Auschwitz como símbolo, niega su relación con los muertos, olvida lo que recibió de sus ancestros, afirmando solamente la apoteosis y autonomía del Yo moderno.

Ahora bien, este hombre autónomo, este hombre a secas, reducido a sí mismo, sin atributos, sin cualidades ni determinaciones, que sólo existe liberado de todo pasado y autoridad de los muertos, es la peor manera de existir. Reducido a sí mismo en la inmanencia de su conciencia y existir, reducido a pura irrealidad, es incapaz de trabar relaciones humanas y de tratar al otro como semejante: es un *no* hombre. Pues un hombre que no es más que hombre, que hace de su autonomía una apoteosis, ciertamente pierde la posibilidad de existir humanamente. En efecto, en la apoteosis del Hombre, los demás hombres son inútiles y superfluos.

Éste es el mal de nuestra época. Época que produce millones de ejemplares de este hombre autónomo, sin atributos ni cualidades, y que sólo se extasía en la contemplación de su propia actualidad. Esta conciencia del fracaso inicial es lo que precisamente ha dado pie a la famosa "dialéctica de la Ilustración". Se reconoce, por un lado, que progreso no equivale necesariamente a humanización pero, por otro, se piensa que no hay vuelta atrás: no se puede renunciar a la conquista de la razón ilustrada sino que hay que ver cómo se corrige su rumbo (Habermas, *v. gr.*). Si no hay vuelta atrás (entendámonos bien: si no hay recurso a Dios, ni a los muer-

tos, ni a las herencias ancestrales), entonces hay que fiarse de la capacidad crítica de la razón, pues ésta tiene en sí capacidad para darse cuenta de sus errores y de corregirlos.

LLama la atención la evolución del perfil que caracteriza a la función crítica de la razón: si en Horkheimer, por ejemplo, la crítica de la razón instrumental se inspira en las *huellas* de Dios, es decir, en la conciencia del vacío que ha dejado el paso de Dios por la historia (entendido como un vacío o añoranza de lo totalmente otro), en Habermas la razón comunicativa es una exigencia *normativa*, esto es, un principio que hay que poner sobre la mesa si queremos llevar adelante el proyecto ilustrado, con el matiz de que en la historia hay huellas de esa razón comunicativa (en la presencia creciente de los derechos humanos en las modernas constituciones democráticas, *v. gr.*), hasta llegar a un Dubiel en el que la función crítica es una función misma de la razón científica evolucionada que ha llegado al convencimiento de que el progreso humano no es igual a racionalidad tecnológica.

Todas estas posiciones coinciden, sin embargo, en que no hay vuelta atrás. El principio de la subjetividad es innegociable, porque eso sería entregarse de pies y manos a las fundamentaciones religiosas. Y si bien, generaciones contemporáneas conceden que no hay vuelta atrás, la pregunta por la

fundamentación de la moral: ¿por qué ser moral?, inhiera a vastos sectores de la humanidad, empujando a no pocos a reconsiderar virtudes clásicas como formas de conquista de sabiduría y prudencia.

¿Es esto así? ¿Hay que dar por definitivamente buena la tesis de que no hay vuelta atrás? ¿O hay que aceptar la apuesta de Husserl por recuperar el mundo del espíritu, otrora gestionado por la religión? ¿O aceptar la tesis de Adorno de jugárnosla por “lo particular y especial”, por “lo que no es de antemano un caso de concepto”? ¿O vivir a la “manera de ensayo” sin fijaciones ideológicas, sin cualidades ni atributos y experimentando el vacío de todas? Si tras lo dicho, analizamos brevemente el concepto de “virtud”, como una recuperación de lo clásico y momento “particular y especial”, advertiremos rápidamente qué sucede con tal concepto si no se tiene en cuenta la dimensión perdida.

En nuestra cultura, en la profundidad de nuestras vidas, hablar de *virtud* es hablar del *bien*. Pero si nos fijamos en el uso cotidiano de este término (en la televisión, en la prensa, en nuestras conversaciones, en el trabajo, en la Universidad, etc.), observamos algo llamativo: ser virtuoso es *ser mejor*; no ser *bueno*, sino *mejor*. Es decir, no se trata ya de la intencionalidad de la vida buena (Ética) y de la obligación de vivir en normas justas de conducta (Moral), sino de ser *mejor*: *sobresalir*. En el mundo griego *areté* significa algo así como *excelencia*, capacidad de sobresalir. El virtuoso es poseedor de unos dones que le conceden una cierta preeminencia, un cierto poder. El anciano Peleo aconseja a Aquiles a “ser siempre el mejor y estar por encima de los otros”, pues siendo mejor que los demás probará su virtud. Es decir, para el ejercicio de la virtud, será necesario el contraste, la competencia: el *reconocimiento* del otro. Pensemos, sin embargo, lo que el reconocimiento del virtuoso significa. Si el héroe, si la virtud del héroe necesita el reconocimiento de su excelencia sobre el otro, lo que hay que reconocer es la excelencia, de tal manera que no hay lugar para el reconocimiento de la *inferioridad del inferior*. Ése no puede ser reconocido. A ése sólo le quedan dos salidas: a) echar mano del resentimiento y construir, como dice Nietzsche, un nuevo concepto de virtud en función de la debilidad o b) dar por bueno el concepto de virtud del fuerte e intentar exceder, es decir, conquistar.

Hay muchas razones para pensar que este planteamiento es algo más que anécdota del pasado griego y simple ejercicio



© Jorge López Vela, de la serie *Las rutas de Pascual*, 1994-1997.

filosófico. En el umbral de la modernidad, Tomás Campanella recoge la misma tesis y convicción en sus *Aforismos políticos*:

Núm. 10. Ejerce dominio por naturaleza, quien sobresa en virtud. Está sometido por naturaleza aquél que carece de virtud. Donde se hace lo contrario, el dominio es violento. Núm. 11. La excelencia en la virtud, de acuerdo con la doctrina política, está en relación a las fuerzas del espíritu o del cuerpo o de ambas a la vez. Núm. 12. Ejerce dominio más fácilmente aquél que sobresa por ambas, como César. En segundo lugar, el que sobresa por el espíritu, como Ulises. En tercer lugar, el que sobresa por el cuerpo, como Ajax. Núm. 27. La naturaleza... crea los débiles de mente y cuerpo para esclavos. Crea a los que están bien dotados de vigor intelectual y corporal para caudillos, capitanes y reyes.

En su *Ciudad del Sol* el poder supremo se entrega al más sabio, claro que sólo hasta que aparezca otro más sabio que él.

Tras lo dicho ya nada extraña la figura de Nietzsche. La virtud es poder y nada tan contradictorio a Occidente como una moral del débil. Lo “bueno” es lo “noble”, lo superior, lo excelente con capacidad para crear valores. Los débiles, sin embargo, se vengan de tal superioridad denigrando sus cualidades y motejándolas de malvadas. Y naturalmente, nadie como la casta sacerdotal encarna esa venganza con su notoria falta de aptitudes corporales, metabolizándose en creación de valores espirituales. Así consiguen movilizar a los



© Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

desposeídos de la tierra contra los guerreros. Nace la moral de esclavos que convierte el fracaso en triunfo, la debilidad en fuerza. La historia de la humanidad es la lucha entre valores “nobles”, personificados por la Roma clásica, y los “malos” y “débiles”, personificados por el pueblo judío, es decir, por Jerusalén. A la aristocracia política del Renacimiento se oponen la Reforma, la Revolución Francesa y, ahora, los movimientos democráticos que no son sino supervivencia secularizada del igualitarismo judeocristiano. Moral de esclavos, con su carga de resentimiento y envidia.

Ahora bien, si la virtud es poder o excelencia, reconocimiento del otro, ¿cómo no relacionar esa sensibilidad con lo que sucede en el seno de nuestras sociedades y con el conocimiento de la verdad? ¿Cómo no advertir que las prédicas retóricas del “ser excelente”, “ser mejor”, “ser exitoso”, “sé eficiente”, “hazlo tú mismo”, con su optimismo desenfrenado, pretensión transnihilista y praxis autorredentora, no son otra cosa que las ideas nietzscheanas de la “creación de valores propios” y que terminan por deslumbrar a los lúcidos y confundir a los paletos? Es, en efecto, el nuevo lenguaje de “consumidores poshumanos y posmodernos” que invitan a algo grande y fascinante.

Supongo que con observar que esto se le predica a los empleados de las grandes empresas para que produzcan mejor y más rápido es suficiente para recaer que se trata de esclavos alentando a esclavos con el lenguaje de los amos.⁵

Es un nuevo lenguaje que se sabe mejor, que conoce mejor y, que por ello, expulsa de todos sus bastiones la vieja

idea de naturaleza, preguntándose: ¿por qué no hacer esto o aquello?, ¿por qué no?, ¿por qué no clonar seres humanos?, ¿por qué no lanzarnos a cualquier aventura humana?, ¿qué me impide si soy “autónomo” y “dueño” de mi cuerpo?

En realidad este lenguaje nihilista, no es otra cosa que el viejísimo pecado de la soberbia como conjunción y síntesis del mal moral. Y es que desde la búsqueda de esta “creación de valores propios”, desde esta autonomía, búsqueda de “otra condición” y excelencia vana, se llega finalmente a la soberbia, es decir, a la desviación egocéntrica de la propia excelencia. Santo Tomás de Aquino (y entiendo que esté fuera de lugar el Aquinatense para quien expulsó *todo*) nos dice que la “soberbia es el apetito inmoderado de la propia excelencia, fuera de la recta razón”, pero que no es un vicio capital como los demás vicios capitales, sino que es algo más: es la máxima capitalidad y fin al que tienden todos los actos malos como punto de llegada, y al que se accede desde los otros.

La soberbia, por tanto, supone una actitud muy consciente y, por lo mismo, mayor responsabilidad y “culpabilidad”. Pero este lenguaje es precisamente el que todos los días resuena en las aulas, en la televisión, en las calles, en las instituciones, etc.: es el síntoma y símbolo de nuestra época. Pues la verdad moderna se remite a la subjetividad, a la autonomía. El discurso metafísico cartesiano pretende una liberación del hombre, librándole de la obligatoriedad de la verdad que se impone por vía de autoridad. Lo obligatorio del conocimiento no viene de fuera, sino que lo decide el sujeto. En efecto, el *cogito* que intenta contraponerse a la duda radical y destruirla, es decir, el *cogito* que pretende salvarse poniendo en tela de juicio todo contenido del concepto, es un *cogito* que sólo confía en sus propias posibilidades. El poder del sujeto es poder sobre el objeto.

Nietzsche ya sólo va a conducir hasta sus últimas consecuencias esta aventura moderna demoliendo la soberbia del *Cogito*, anunciando al superhombre que se alzaría por encima de los demasiado muchos, proclamando la muerte de Dios y, con ello, la muerte de todas las legitimaciones, de todos los marcos de sentido. Ser *virtuoso* es ser *mejor*, ser excelente, ser exitoso, sobresalir, saber más. Siempre la competencia y el reconocimiento del poder del otro. Siempre un perdedor.

Pero si el *Cogito* cartesiano provee de emancipación y autonomía, de ninguna manera significa que el ser humano



© Jorge López Vela, de la serie *Las rutas de Pascual*, 1994-1997.

nazca autónomo. La autonomía se gana, la autonomía se conquista. Éste es el proceso que define en lo esencial a la Ilustración: se trata de aprender a emanciparse y a ser independiente: ser autónomo.

Ahora bien, las democracias modernas afirman lo contrario: en el principio hay autonomía. Es decir, como todos somos iguales y semejantes, somos también independientes, pues juzgamos y actuamos por nosotros mismos. Mareados por la democracia y su igualitarismo a ultranza (no hay superior ni inferior), se pretende que los individuos son ya autónomos, pues todo mundo así lo considera. La autonomía no sería ya un fin a conseguir, sino algo que existiendo ya en nosotros se le debe de respetar.

No es de extrañar que en el caso del sistema educativo, los jóvenes en su exigencia de independencia y autonomía sólo exijan “respeto”, o lo que es lo mismo: reconocimiento. Reconocimiento de gozar de las mismas prerrogativas que otros protagonistas de la comunidad educativa. Reconocimiento que los exima de escuchar a los profesores y de

entrar en comunicación con sus mayores. Por eso, lo que antes liberaba (los clásicos, las herencias), es visto como una opresión, como una dominación. Entrar en comunicación con Aristóteles, Sófocles o San Agustín, conversar con Maquiavelo o Santo Tomás, se convierte en pesada obligación arcaica y heterónoma. Platicar con Pedro Abelardo o Spinoza, pedirles razones de sus actos y pensamientos, se convierte en pérdida de tiempo y estupidez.

Pero hoy sabemos lo que significa abandonar a Esquilo, a Suárez o a Cervantes. Emancipado de la gran herencia filosófica, trágica o novelesca, el pensamiento ya no sabe problematizar la vida, explorar las paradojas, iluminar las contradicciones o descubrir las sutilezas. Espectacularmente abierto a las diferencias pero cerrado a las aporías, el hombre “autónomo” es la apoteosis. No es de extrañar entonces que el espacio en que actualmente nos movemos, crecemos y vivimos (Universidad, televisión, prensa, política), se fomente el culto al puro presente, el reconocimiento del poder del otro, la autoexaltación, el éxito y la excelencia, como objeto y norma de vida, con los cuales todo se mida, pese y regule: “la Universidad y la excelencia”, “la política y el éxito”, etcétera.



De esta manera, la machacona insistencia de la "eficiencia", el "éxito", el "vencer siempre", "tú puedes", terminan por depositarse en los campos de creencias y conductas, observándonos y juzgándonos unos a otros, respondiendo mal a nuestros fracasos y errores, no perdonándonos algunos kilos de exceso, imponiéndonos reglas estresantes y ansiógenas, sin posibilidad alguna de amar, sonreír, gozar perdonar o sufrir .

En efecto, todos estos aspirantes al "éxito y ser excelentes", se programan algunos ayunos que en nada les envidiarían las obras maestras de austeridad de la Edad Media. Pues lo que importa hoy es el cuerpo brillante, la esbeltez, la belleza, las piernas lisas, los senos duros. Se pretende la total excelencia de nuestro cuerpo así como el completo éxito de nuestra inteligencia. Es que no existe una sola intersección, resquicio o rincón de nuestras vidas, donde la nueva mística publicitaria del "rendir al máximo" haya dejado de intervenir. Dar lo máximo, rendir al máximo, vivir al máximo, ser un motor siempre encendido, se convierte en competición continua, rapidez, eficiencia y tensión emotiva permanente sin posibilidad alguna de aflojar, enfermándonos y deshumanizándonos. Pues en la urdimbre cada vez más compleja de las técnicas de comunicación, ser excelente, exitoso, magnífico, único, extraordinario, creativo, esteta, ilimitado, prestigioso, famoso y poderoso, sólo consigue despojarme de lo humano, negando todas las herencias e ideas transmitidas, destruyendo *lo que somos* en vista de un insano *deberíamos ser*, vaciando así el sentido del lenguaje e impidiendo la serena meditación y la auténtica palabra que brota del silencio porque brota de la profundidad.

De esta manera, se instala en nosotros una especie de necesidad de *diferencia* para estar siempre a la moda sin lograrlo de forma plena y satisfactoria. La carrera por la diferencia y la satisfacción que puede ofrecer parece no detenerse, y nos coloca en un estado de competencia continua sin que haya una razón suficiente para entrar de lleno en tal situación ni tampoco la determinación de una meta que pueda ser considerada como punto final donde hallar la plena satisfacción.

La experiencia de la vida será así, movilidad constante, innovación, cambio, dinamismo, de tal forma que vivir se empareja con el movimiento continuo e incesante. De ahí que lo que nuestra época honra, sea no ya la tradición ni las experiencias heredadas, sino el entusiasmo, la energía, la fibra. De ahí que el respeto a la ancianidad sólo lo sea porque aquellos

viejos han sabido permanecer jóvenes, no porque la ancianidad merezca el respeto por sí misma. Por lo mismo, el reposo no sólo es pérdida de tiempo, sino vacío vital, pérdida de posibilidades y retraso en la competencia. El reposo es experimentado como un quedar fuera, ser empujado hacia los márgenes, perder la posibilidad de permanecer en el centro de atención y decisión. Asistimos de este modo a un grave despojo de lo humano, a un gran desamparo y orfandad.

N O T A S

¹ Ésta es la argumentación que me permito hacer en mi libro: *Tres pensadores mexicanos*, pp. 162-183. Edit. Plaza y Valdés, 2001.

² Finkelkraut, A. *La ingratitud*, Anagrama, Barcelona 2001.

³ Arendt H., *Eichmann en Jerusalén*. Lumen, 1996.

⁴ Forrerster V., *El horror económico*, FCE, Buenos Aires, 1997.

⁵ Marino, A. "Retórica y política en más allá del bien y del mal", *Analogía, Revista de Filosofía*, 1995, núm. 2.

Ramón Kuri Camacho, rkuricamacho@hotmail.com



© Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

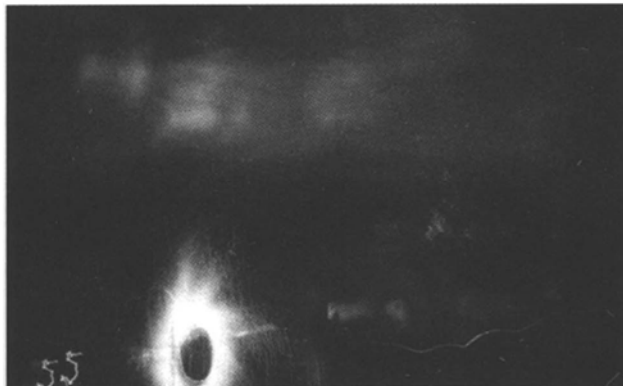


Jorge López Vela, de la serie *Las rutas de Pascual*, 1994-1997.

Las imágenes que aquí se presentan son el resultado de dos proyectos fotográficos: *Sierra Zapoteca*, desarrollado entre 1989 y 1994 (en 1990-1991 obtuvo el apoyo de la beca de Jóvenes Creadores del FONCA) en la región serrana del norte del estado de Oaxaca, las fotografías fueron tomadas, en su mayoría, en las fiestas patronales de distintas comunidades zapotecas que son parte de la Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas de la Sierra (AZACHIS); y *Las rutas de Pascual*, desarrollado entre 1994 y 1997 (en 1995-1996 obtuvo el apoyo de la beca de Jóvenes Creadores del FONCA) y consistió en fotografiar la zona norte de la ciudad viajando en los camiones repartidores de refrescos de la Sociedad Cooperativa de Trabajadores de Pascual.

Jorge

L é p e z V e l a



© Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

Jorge López Vela, (Acapulco, Guerrero, 1963) es diseñador y fotógrafo. Su obra se ha expuesto en los principales museos de la República mexicana y en el extranjero. Entre sus exposiciones individuales destacan *Marurbe*, *Sierra Zapoteca*, *Las rutas de Pascual*, *El color de la ciudad* y *Apuntes sobre la ciudad de México*. Ha participado en exposiciones colectivas internacionales en Hungría, Polonia, Italia, Alemania, Noruega, Francia, Suiza, Moscú, Atenas, Praga y Holanda, entre otras series. Su obra forma parte de las colecciones del Centro de la Imagen, Centro Fotográfico Manuel Álvarez Bravo de Oaxaca, Museo de Arte Contemporáneo de Oaxaca, Consejo Mexicano de Fotografía, Fototeca de Cuba, FONCA, IFAL, ENAH, La Casa de los Árboles A.C., Instituto de Cultura de la Ciudad de México y el Instituto Nacional Indigenista, entre otras. Parte de su trabajo fotográfico se encuentra publicado en las principales revistas de fotografía en México, así como en libros, catálogos, agendas y postales.
<http://zonezero.com/exposiciones/fotografos/lopez/real.html>. email jorgelepez@terra.com.mx



Marxismo: ¿se salvó algo del diluvio?

Marcos
Winocur

“Yo no soy marxista” –la frase se atribuye a Marx. Como dicen los italianos, “*se non è vero, è ben trovato*”. Si no es cierto, merece serlo. Cuenta en esto una temprana tendencia a la sacralización dentro de las organizaciones comunistas, donde *El Capital*, a pesar de poco leído, artículo de fe, llegando a convertirse en Biblia, y el *Manifiesto* en catecismo. La sacralización alcanzó su clímax con el culto a la personalidad bajo el estalinismo. Había una sola lectura de los textos sagrados, la oficial. Lo que, fronteras afuera, hizo multiplicar las “heterodoxias” y las “herejías”. El pensamiento marxista que no se dejaba florecer al interior de la URSS, China y otros, al exterior, por gracia de las compensaciones, se desbordó, resultando, en muchos casos, un aporte a la confusión general que prevalecía en Occidente. Uno no sabía qué resultaba peor, si el sectarismo autoritario o el “*non sense*”.

Es en general el peligro de los “ismos”. Trazan la raya maniquea y del otro lado queda lo maligno y lo “no existente”, a saber: si sucede algo que contradice mi discurso ¡al destierro! Quien piensa distinto de mí, está equivocado. Y lo que no entiendo, no existe. ¿Para mí no existe? Muy bien. Entonces, si soy Stalin, para nadie existe.

Un ejemplo elocuente del autoritarismo en el razonar se dio en vísperas de la invasión de Alemania a la URSS, cuando la Segunda Guerra Mundial. Informes confidenciales y confiables llegan a Stalin indicando inminente ataque, y al mismo tiempo se confirma la noticia de una gran concentración de tropas alemanas a lo largo de la frontera... y Stalin diagnostica: no puede ser, Hitler no va a abrir un segundo frente cuando no ha acabado con Inglaterra, no creo que concentre tropas con fines ofensivos. Y bien, la URSS fue invadida dos días después, Hitler no pensaba como Stalin: supuso que Inglaterra,



© Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

si bien país beligerante, había quedado neutralizada, y que en seis semanas conquistaría a la URSS tras un ataque sorpresa. Stalin, Hitler, a cuál de los dos más soberbio en la apreciación de la realidad y en sus juicios.

Otro caso resulta de la concepción cerrada sobre lo que dio en llamarse "imperialismo", según el conocido libro de Lenin, quien toma el término de los escritos de Hilferding, y de éste y de Hobson, el enfoque general, ambos economistas de la época. Hoy, el concepto de "imperialismo" se corresponde aproximadamente con la expresión de "unipolar", concentración de riqueza y poder. A pesar del peso que significa detentar el Estado, las ideas no se ponen automáticamente de su lado, ni se dejan esterilizar, defienden su autonomía a derecha y a izquierda. Naturalmente, la creatividad del pensamiento necesita oxígeno, que la sociedad preserve las libertades democráticas. En las organizaciones marxistas siempre se habló del tema y de la necesidad de revalorar un concepto asociado, el de superestructura, pero no se dio el paso necesario: reconocer la autonomía del pensamiento, incluso si nacido en el campo adversario y a su abrigo.



No digo "independencia" pues las condiciones materiales existentes dan origen al pensamiento, pero éste las reinterpreta en sucesivas lecturas, no se ata a la realidad que le ha dado origen. Y los seculares dos bandos se forman, conservadores y radicales, en actitud de sostener o de negar la correspondencia original entre realidad y pensamiento. A éste pronto le crecen alas y remonta vuelo tomando decisiones "por sus pistolas". Pienso pues que es autónomo aun cuando no independiente. Esto significa que pueden haber variado las condiciones materiales que fueron cuna de un pensamiento (y de una ulterior estructura mental) sin que éste se dé por aludido, o al revés: se adelanten a una realidad y proclamen hipótesis "subversivas". En una palabra, realidad y pensamiento desarrollan velocidades distintas. Como alguien dijo: "cuando me supe todas las respuestas, habían cambiado todas las preguntas".

Esto es particularmente cierto en el arte y en las ciencias. La física en la primera mitad del siglo xx y la biología y la cibernética en la segunda mitad, fueron resultados de una empiria y de una reflexión profunda como nunca vistas en la Historia. Y se dieron en países de Europa Occidental y en Estados Unidos, no en contra de los gobiernos sino a su amparo, en una especie de neutralidad apolítica asumida por los científicos. A partir de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos fue monopolizando a los hombres de ciencia. Einstein, que se sepa, no fue ciudadano soviético. Y no solamente estoy hablando del teórico sin par de la física, sino del hombre que en carta personal decidió al presidente Roosevelt a fabricar la bomba. Ni tampoco Plank o Heisenberg, Fermi u Oppenheimer. No nacieron en tierra rusa, que podía parir grandes escritores como Tolstoi o Dostoievski, pero no un laboratorio, con la conocida excepción del destinado a los experimentos de Pavlov.

Tal era el atraso vivido bajo el zarismo y legado a la URSS, que décadas de socialismo no lograron hacerla científica y tecnológicamente competitiva. ¿No tuvieron tiempo los soviéticos, dedicados a sobrevivir? ¿O no se dio prioridad suficiente a una política de impulso a la investigación científica y tecnológica, especialmente en áreas estratégicas? Ciertamente, no supieron crear o aprovechar los propios cuadros ni atraer los de fuera, como masivamente lo lograra Estados Unidos.

Vamos a un caso. Ciolkovsky (1857/1935) nacido en Rusia y que vivió en su país, profesor y estudioso:



resolvió –informa el *Diccionario Enciclopédico Salvat*– los principales problemas matemáticos sobre las trayectorias de naves espaciales, investigó mezclas combustibles para la propulsión de cohetes y sugirió su utilización en varias etapas [...] diseñó un vehículo capaz de deslizarse sobre un colchón de aire.

¡Y esto por los años treinta o antes! Fue un pionero, adelantándose a los investigadores de Occidente.

Ciolkovsky es hoy conocido como el padre de la cosmonáutica. ¿Quién en la URSS le dio su lugar y luego continuidad? Nadie en forma efectiva, con el apoyo del Estado, que se sepa. En cambio, un alemán, Von Braun, retomó el hilo y fabricó para los nazis los cohetes explosivos que cayeron sobre Londres en la Segunda Guerra Mundial, y ya experimentaba un misil de alcance intercontinental. El atraso científico y tecnológico de la Rusia zarista fue superado por la URSS pero no en medida suficiente en relación con los países competidores, y eso era lo que importaba.

Bajo Stalin, el esfuerzo productivo estuvo centrado en los planes quinquenales. El cumplimiento de las metas económicas allí fijadas se consideró prioritario, y ponía a prueba a la industria soviética estatal y planificada, como así a la colectivización en el campo, el cual debía ser velozmente mecanizado. La URSS buscaba ser capaz de proveer al consumo interno y a un tiempo dar una imagen de éxitos a los ojos del mundo. La obsesión de los planes quinquenales y de su cumplimiento fue insensiblemente dejando de lado el espíritu creativo y los proyectos de investigación tecnológica. En cambio, en Estados Unidos y en Europa Occidental éstos fueron tradicionalmente alentados. En una palabra, en la URSS dominaba la fiebre cuantitativa: más trigo, más bicicletas, más vodka. Por el contrario, en la patria de Thomas Alva Edison y de Henry Ford se dio un equilibrio entre los volúmenes de producción y la productividad, entre lo cuantitativo y lo cualitativo.

De pronto un tornillo cambiado de lugar, una modificación en la cadena de montaje, hacía que en el mismo número de horas trabajadas se fabricara el doble de bienes de consumo. No faltaron en la URSS operarios que sobre el terreno advirtieron pequeñas modificaciones para grandes efectos, y fueron aceptadas. Nacían espontáneamente, sin responder a estímulos, se temía que del espíritu creativo se pasara a la crítica y de ésta a la oposición y al complot.



© Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

En Estados Unidos una cobertura jurídica protegía al autor del hallazgo, una simple inscripción en el registro de patentes y el autor de la innovación podía dirigirse a los bancos para que financiaran su proyecto y, si las cosas marchaban bien, hacerse rico, que en Estados Unidos es sinónimo de importante: “tanto tienes, tanto vales”. Del *self-made-man*, se hizo una leyenda rosa. Sin embargo, el espíritu creativo tuvo su lugar en ese periodo del capitalismo y se conservó a medida que el siglo xx avanzaba... “*personal computer*”, genoma, telefonía celular, dan color a sus dos últimas décadas.

En ese sentido, cuando arreció la competencia con los soviéticos en los años de la guerra fría, los norteamericanos habían reforzado su experiencia de la etapa que venían de pasar la Segunda Guerra Mundial. Decididos en 1943 a abrir un nuevo frente de combate desembarcando en el continente europeo a partir de Inglaterra, ésta debía ser abastecida de todo el material necesario para tamaña empresa, máxime cuando los alemanes estaban fortificando todo el litoral marítimo desde Noruega a España. Además, éstos echaron mano de su flota submarina para impedir la llegada de los barcos norteamericanos a Inglaterra y también a la URSS, a la cual se había acordado ayudar.

Fue la batalla tecnológica de quién ganaba la virtud de hacerse invisible para el enemigo. Por naturaleza, lo era el submarino hasta que los ingleses inventaron el radar, detectando al enemigo bajo el agua cuando éste no había siquiera divisado barcos a través del periscopio. Pero los alemanes idearon un aparato que daba cuenta de la presencia de un radar operando, y rápidamente cambiaban de posición. Enton-

ces los angloamericanos, trabajando ya en laboratorios con equipos técnicos y humanos de primera prioridad, emplearon longitudes de onda que quedaban invisibles para el aparato alemán. Y desde el aire cumplieron la tarea destructiva que habían sufrido a mano de los submarinos. Fue una batalla donde la mejor tecnología llevaba las cartas del triunfo militar.

Y sin embargo, la URSS había tenido el acierto de construir un gigantesco tanque de guerra, el T-34, que asombró a los alemanes cuando la invadieron en 1941. Pero ¿qué significaba en los términos de nuestra problemática? Una vez más, un avance cuantitativo, se aumentaban las funciones comunes a cualquier tanque: mayor potencia de fuego, mayor blindaje, buena velocidad de desplazamiento. Pero nada nuevo se le agregaba, no se trataba en rigor de un avance tecnológico, como en los casos del radar o de la bomba atómica, uno el vencedor de lo invisible, otra el Apocalipsis a partir de una nueva fuente de energía, desconocida hasta entonces en su aplicación práctica.

Y en la guerra como en la paz. Para librar con éxito la batalla por los mercados, la empresa que logre un avance tecnológico capaz de desalojar a los competidores, dejándolos con las bodegas llenas de mercancía obsoleta invendible, ésa se lleva el triunfo. De nada vale producir mucho si hay quien produce mejor, tal ha sido una lección para la URSS, a cuyo atraso secular vinieron a sumarse políticas erróneas.

A la par de las tecnologías, las ciencias conocieron en el siglo xx un impulso como nunca dado. La nueva física nos abrió los ojos ante las fuerzas “comprimadas” en el microcosmos al igual que el genio encerrado en la botella y, como a éste, dejadas en libertad por obra del hombre contra quien se vuelven. ¿De qué manera? Por primera vez en la Historia, la humanidad adquiere los poderes suficientes para suicidarse aportando el elemento clave para la correlación internacional de fuerzas: la energía nuclear hecha bomba, alumbrada por el proyecto Manhattan de Estados Unidos. Vino entonces Hiroshima. Si tras la Segunda Guerra Mundial surgió un mundo bipolar, cuyo supuesto era el equilibrio del terror atómico, ocupar uno de esos dos polos no fue mérito de los dirigentes soviéticos ni de sus laboratorios de fisión nuclear, sino gracias a los servicios de espionaje de la URSS, a la voluntad de algunos científicos que le pasaron información convencidos que el monopolio nuclear era inaceptable y finalmente a un soviético, Andrej Sájarov, quien, aprovechando la información obtenida por esas vías, dio un paso adelante



y fabricó la bomba de hidrógeno. El equilibrio bipolar, mal que bien, se mantuvo sorteando los peligros de la guerra fría pero, poco a poco, Estados Unidos compensó con creces el desgajamiento de los países que se liberaban de su tutela a partir de la posguerra: resultó en definitiva ganadora de la carrera espacial, lo que tiene consecuencias en el campo militar donde los misiles, certeros como son los disparos de los satélites artificiales, juegan un rol de primera fila. Y finalmente, Estados Unidos, después de vacilar, queda en condiciones de plantearse el proyecto Guerra de las Galaxias o de los misiles antimisiles. Persisten algunas dudas en cuanto a su eficacia y una certidumbre: ni la URSS ayer ni la Rusia actual estuvo ni está en condiciones de correr con los costos que implica un tal proyecto. Así, al carecer de una buena carta para jugar como réplica a la Guerra de las Galaxias, Rusia se ve reducida a una posición pasiva: rezar para que los cielos premien su abandono del comunismo con un fracaso americano en los planes de blindar su espacio aéreo.

Así estamos. La correlación de fuerzas dicta sus órdenes a la coyuntura internacional. Y es cuando el hombre de hoy más quisiera cerrar los ojos para no ver un mundo que no se resigna a aceptar y se le antoja en camino del futuro pintado en la novela *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury. Las utopías se ponen entonces a la orden del día, se hacen contenido del imaginario colectivo. No logro transformar la realidad, el colosal intento del socialismo marxista vean cómo acabó. Pero nadie me puede quitar mis sueños. Y hay utopías del color que se quiera, desde las religiones tradicionales a las que predicán el suicidio colectivo como vía para abordar el ovni que nos llevará a la estrella de la felicidad del tercer milenio. Paradójicamente, se descubre un cierto “entrenamiento utópico” recogido desde las filas de las organizaciones comunistas mismas. Pues sí: dentro de ciertos límites, “estaba permitido” soñar con el futuro luminoso del comunismo. Más: ¡Lenin lo aconsejaba! Más: ¡lo dejó escrito en el libro donde preconiza un partido a la manera militar, el *¿Qué hacer?*! En esas páginas, Lenin hace suyas las expresiones de Písarev quien reivindica el soñar del hombre con “el cuadro totalmente acabado de la obra que bosqueja entre sus manos” como insustituible móvil para la acción. ¡Qué ironía! ¡Finalmente vino a resultar que el militante disciplinado y soñador no anticipaba golosamente la meta por la cual se batía, sino que ésta era imposible de alcanzar, esfumada al derrumbe de la URSS! Tal, el borroso rostro de la utopía.



Como decía Hegel y recordaba Marx, se trata de la ironía, la astucia de la Historia. Que tiene sus propios fines y no los revela antes de tiempo. ¿Es divinizar la Historia? En cierto sentido, sí. Como si ésta, misericordiosa, dejara fluir las utopías, bálsamo sobre las heridas que causan las realidades. Y envolviera el imaginario colectivo bajo la consigna de las Cruzadas, al rescate del Santo Sepulcro. O bien a la toma de La Bastilla creyendo inaugurar el reino de la "libertad, igualdad, fraternidad", o del Palacio de Invierno en Rusia en nombre del comunismo, o al asalto del cielo cuando los comuneros en París, sin olvidar a Espartaco y a la rebelión de los esclavos bajo Roma. Esta última es en particular elocuente. Dueños de la situación, los rebeldes pasaron a reorganizar la producción en amplias zonas devastadas por la guerra. Uno tiende a pensar que el nuevo marco social sería el de una asociación de hombres libres... pues, no: ¡resucitaron el esclavismo!

Así, el pasado. Pero el hombre no puede dejarse de futuribles –futuros posibles. Y tampoco puede vacunarse contra las utopías ni está en sus manos adivinar en qué medida su imaginario ha sido contaminado, aun si está de acuerdo con Calderón de la Barca: "y los sueños... sueños son". Por eso, el hombre busca las lecciones de la Historia y con

sorpresas se da: esto no salió como yo lo pensaba, esto otro salió justo al revés de cuanto la gente creía. "La Historia, esa pesadilla de la cual no logro despertar", se dice en el Ulises, la novela señera de las letras contemporáneas, cuyo autor es James Joyce.

Así estamos. ¿Y Marx? Bien que en su obra la "parte profética" anunciando la llegada del comunismo, ocupa un reducido lugar, sobre ella se fundamentó la gran esperanza. Una asociación de hombres libres donde ya no se polarizarán capital y dirección por un lado y por el otro, trabajo. Cada individuo combinará el quehacer manual con el intelectual, se borrarán las diferencias entre campo y ciudad, el Estado se extinguirá como órgano de poder, conservándose en tanto administrador. Una sociedad futura que escribirá en sus banderas: "De cada uno según sus capacidades, a cada uno según su necesidad". Hace acordar al libro de Aldous Huxley titulado *Un mundo feliz*. Una humanidad así, superadas sus contradicciones internas, una "humanidad unificada", para decirlo con las palabras de Gramsci, no tendrá otro trabajo que mirarse al espejo. Es cierto que el pleito con Mamacita Naturaleza puede seguir vigente quién sabe cuanto tiempo más, y así justificar la sobrevivencia de la humanidad o, al menos, de una minoría ilustrada: equipos de investigadores, expedicionarios, pobladores del sistema solar. Siempre un horizonte a superar en el macro y en el microcosmos. Y ello



© Jorge López Vela, de la serie *Las rutas de Pascual*, 1994-1997.



© Jorge López Vela, de la serie *Las rutas de Pascual*, 1994-1997.

dar lugar a contradicciones dadas en un más alto nivel, sin necesidad la humanidad de vivir desangrándose a sí misma... "orita vemos".

De todos modos, de no estar convencido, de no creer con fe religiosa en la próxima venida del comunismo, difícilmente se justifica el combate y el exigir el empleo óptimo de las fuerzas de cada comunista, como creía Lenin. Pienso que el "hombre de la calle" se automedia la utopía como fruto de la necesidad de construir dentro de su cabeza lo que siente no podrá hacer fuera de ella, en el mundo. Y en el caso del militante, la realidad es también el punto de partida de su prédica en un sentido opuesto, activo: transformarla, escribió Marx y los comunistas lo citábamos con frecuencia. ¿De qué se trata entonces? La utopía, soñar con ella, soporte del ánimo y, además, la manera de aventar toda duda: el futuro, lo hemos desentrañado y nos pertenece, camarada.

Más: está próximo. Tomemos los años 1919/1920. Todavía entonces, Lenin, dirigiéndose al congreso de juventudes de toda Rusia, daba por un hecho: "la generación que tiene hoy quince años y que de aquí a diez o veinte vivirá en una sociedad comunista".

Así, la profecía calendarizada y alentadora: no se van a morir sin verlo y disfrutarlo —aseguraba Lenin a los jóvenes. Tal cual Jesucristo anunciando que "no pasará esta generación" sin que ocurra la venida del reino. De modo que, comunismo a la vista y calendarizado, utopía uno. Y utopía dos, otra vez en la palabra de Lenin: "Hoy que el poder soviético se extiende por el mundo entero" —decía en un texto. Y en otro: "[...] hacia la victoria total de la revolución mundial".

Así, utopía dos, la revolución mundial. Son citas que corresponden a 1919/1920, años todavía de euforia, bien que gastada, tanto en la URSS como fuera de ella. Pero las utopías comunistas se irán desgranando conforme se sucedan los fracasos, ningún movimiento marxista triunfó entonces más allá de las fronteras soviéticas, el país de Lenin quedó solo. La consigna, consecuentemente, fue reemplazada. En lugar de "revolución mundial" se adoptó la contraria de "revolución en un solo país", y la llegada del comunismo a la URSS dejó de calendarizarse.

Cuando los años treinta, ya los nazis en el poder en Alemania, un tercer aspecto se resolvió por su contrario: la táctica a seguir por los movimientos comunistas en Europa. En lugar de "clase contra clase" se pasó a "frente popular". Estos casos, que ilustran, más: que encuadran la aplicación



práctica del marxismo entre los años veinte y treinta, significaron una revaloración de las propias fuerzas frente a los enemigos, concluyendo en el pase a una actitud defensiva. La URSS se las tendrá que arreglar sola, trabajar más y soñar menos... cuando mal no hubiera venido dirigir la imaginación no solamente hacia el futuro “luminoso” del comunismo sino tras los pasos de Ciolkovsky. Suyos fueron sueños que, vimos, tanto iban a incidir en la correlación internacional de fuerzas. Por su parte, el movimiento comunista mundial se dio a la tarea de buscar aliados en cada país, pues aislado iba a ser puesto fuera de combate, como ocurrió en la Alemania nazi y en otros países.

Y bien, buscando improbables y problemáticas analogías del hoy con el ayer, me he detenido en los últimos días de Lenin lúcido, allá por 1922-1923, antes que la enfermedad lo redujera al silencio. Es decir, cuando de desplegar las banderas se ha pasado a recogerlas. Precisamente, se trata de los documentos conocidos y que integran el testamento político de Lenin. No sólo en cuanto se refiere a su sucesor sino a la continuidad de los planes de gobierno, en particular la Nueva Política Económica (NEP). Ésta había sido puesta en marcha, y no se acallaban las polémicas suscitadas al seno mismo de los bolcheviques. La iniciativa había partido de Lenin, quien la defendía ardorosamente. ¿En qué consistía la NEP? Dicho en dos palabras, se trataba de un retroceso profundo: se suspendían los planes de colectivización en el campo, no tocar a los *kulaks*, campesinos ricos que acaparaban buena parte de las mejores tierras; y también se suspendían las expropiaciones en la industria, por el contrario, se llamaba a capitales extranjeros a invertir en Rusia soviética, incluso ofreciendo concesiones del subsuelo para la explotación minera.

Cuestión de vida o muerte, clamaba Lenin. Para él, en la coyuntura de posguerra que por entonces se vivía, la alternativa planteada ya no era entre socialismo y capitalismo, sino sobrevivir a como diera lugar. No había nada que pudiera anteponerse a esto: comer y no morir de hambre en el invierno para el pueblo; reconstruir la infraestructura de un país –el más extenso del mundo– al cual ni medios de transporte le habían quedado; y por nada del mundo perder los bolcheviques la confianza de las masas, las campesinas en especial. Así, la NEP ponía entre paréntesis al socialismo mientras durara la emergencia... o tal vez para siempre. ¿Quién podía asegurar una u otra cosa en esos momentos? Éste es el Lenin



© Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

de 1922/1923. Además, tal tipo de medidas tendría sus efectos en lo internacional: iba a calmar en alguna medida a los capitalistas y sus gobiernos europeos, lanzados a la gran cruzada antisoviética. El entendimiento, la coexistencia, daban la impresión de reemplazar las esperanzas de otras revoluciones proletarias en Europa. En todo caso, el joven Estado soviético parecía, en las palabras de Lenin –líder indiscutido–, más bien inclinarse por un frío recuento de la correlación de fuerzas antes que la ideología. Tanto al interior de la URSS, como para guiar su política exterior.

En este punto me detengo, mi atención ha sido atraída por la referencia que el 23.01.23 hace el líder soviético a los “nepman”, los hombres de la NEP, sus directamente beneficiarios, “es decir –son palabras de Lenin–, la burguesía”. Y viene a resultar que los “nepman” son llamados a integrarse al “orden social de nuestra República Soviética” junto a quienes son sus dos columnas sostenedoras, los obreros y los campesinos. Ahora se sumaban los burgueses. De surgir serias divergencias entre estas clases, “la escisión sería inevitable”, concluye Lenin. Y ella era la sombra negra de los comunistas, la “funesta” amenaza. En ese sentido, los destinos del país soviético están en manos de las masas campesinas, según “marchen unidas con la clase obrera, fieles a su alianza, o permitan que los “nepman” los desunen, los separen.” Así, siempre en palabras de Lenin, la incorporación de la burguesía al “orden social” es una necesidad dentro el marco de la NEP y a la vez un peligro contra el cual previene Lenin al XII congreso del PCUS, al cual está dirigido el documento que venimos comentando (OC, 521, T 36, Akal, Mx, 1978). El



© Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

hecho es incorporar los nuevos burgueses al “orden social”. Creo que, llamando las cosas por su nombre, es más adecuado decirlo así: a los organismos del Estado, a influenciar en las decisiones sobre los caminos que habrá de recorrer la NEP y en general la nación soviética. Esto es de una novedad absoluta, inédita para el pensamiento revolucionario de la época y que dejó a no pocos bolcheviques con la boca abierta.

Trotsky, en libro publicado en 1924, poco después de la muerte de Lenin, recuerda significativamente la opinión de éste unos años antes: “si no nos apoderamos así de la burguesía (con toda dureza, de tal manera que no le quede ni una rendija por donde escapar) lo vamos a pasar muy mal”. Palabras que, dichas en el congreso de los soviets en vísperas de la revolución, son una muestra del lenguaje corriente en esos días, sin excluir una dosis de demagogia. Ahora bien, producida la revolución, es cierto que, por más concesiones que se hicieran, el poder continuaba en manos de los comunistas.

¿Qué se puede decir hoy? Un mundo unipolar ha llenado el vacío dejado por la caída de la URSS. Por más que Estados Unidos tenga a su frente a Rusia, no es lo mismo. Ésta ha dejado de ser respaldo de otras naciones para devenir capitalista... si puede. Sin contar que la Rusia de hoy quedará en desventaja frente a Estados Unidos si el proyecto antimisiles, llamado Guerra de las Galaxias, tiene mediano éxito en los próximos años en su intento de blindar el espacio aéreo de Estados Unidos. Si el legado de Lenin hace ochenta años fue

el de retroceder ante una situación extremadamente adversa, marcando los movimientos para una retirada con la menor pérdida posible, el legado de Gorbachov hace algo más de diez años fue el de ¡sálvese quien pueda! Tal vez contra su voluntad, tal vez las circunstancias lo rebasaron. No importa. El hecho es que hoy nadie sabe cómo ni hasta dónde retroceder, deteniéndose por lo menos un grado antes de la rendición incondicional. Muchos, por lo demás, se han adelantado a practicarla dando todo por perdido. Y en el otro extremo hay quienes prefieren acabar batallando, de pie, sin esperanzas o los ojos puestos en un milagro. Entre ambos extremos media una variante de concesiones, como el renunciar a una política de expropiación y puesta en manos del Estado de los resortes claves de la economía. Las posiciones intermedias son calco de programas de la socialdemocracia o de los partidos liberales de centro, y además ellos lo hacen mucho mejor que los arrepentidos de la izquierda. Entre la URSS del último Lenin (1922/1923) y la ausencia de la URSS que vivimos desde hace más de una década, media un abismo infranqueable donde las analogías son improbables y problemáticas. ¿O no?

¿Dónde está la NEP del siglo XXI? Tal vez se pueda dar con sus huellas en Cuba, China, Vietnam. Pero eso es válido nacionalmente. Ningún otro país cubre en el mundo el vacío dejado por la URSS, ninguno posee la varita mágica o la piedra filosofal para transmutar lo unipolar en un nuevo equilibrio bipolar o multipolar. Pueden hacerse analogías entre retrocesos. Pero lo específico de la actual coyuntura internacional, es decir, la medida de retroceso que hoy se impone,



puede ilustrarse en un sentido general, a saber: que no es pecado si las circunstancias históricas lo justifican. Pero no se deducirá ni por asomo de aquella URSS donde tronaba la voz de Lenin. Mientras la izquierda lo averigua, no estará de más apegarle a la defensa de la democracia, la lucha contra el hambre, la asistencia a la infancia, la sana ecología y otras consignas que otrora parecían sólo dignas de la caridad cristiana o de la herejía socialdemócrata.

El pragmatismo comparte el espacio con las utopías, la necesidad de sobrevivir está por encima de toda otra consideración. Se había vivido una borrachera, sonaba la hora de la cruda. Lenin todavía tuvo tiempo de escribir *El izquierdismo, enfermedad infantil de los comunistas*, cuyo título lo dice todo, mientras veía alzarse los fantasmas de las hambrunas, el sabotaje de clase, la guerra civil. Ese retroceso con los años llegó mucho más lejos de cuanto pudieran haber previsto los bolcheviques. El estalinismo primero, y después el repudio popular a lo que quedaba de la utopía socialista en manos de Gorby, cerraron el ciclo. Compitiendo con Estados Unidos, país desde hacía por lo menos dos siglos que disfrutaba de la

revolución industrial; en jaque permanente, apuñalada por los nazis y desangrada, la cifra de sus muertos en la guerra que se maneja hasta hoy es la de veinte millones; no habiendo logrado superar sus contradicciones internas, la URSS resistió a lo largo de setenta y cuatro años. ¿Qué nos queda? Mientras se averigua hasta dónde debe retroceder la izquierda en el mundo de los unipolares, nos queda rezar a nuestros San Marx y San Lenin que estéis en los cielos y en los corazones de los revolucionarios, benditos sean vuestros nombres, hágase vuestra voluntad así en la tierra como en el espacio exterior, dadnos nuestro sueño utópico de cada día, perdonad nuestras actitudes sectarias como nosotros perdonamos a socialdemócratas y liberales su anticomunismo, y haced que la correlación internacional de fuerzas algún día nos sea favorable, venga a nosotros el reino comunista, y no nos dejéis caer en las tentaciones de los capitalistas, mas libradnos de toda especie de fascismo. Amén.

Marcos Winocur es investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP. marcoswinocur@yahoo.com.mx





El escepticismo filosófico antiguo

y el problema de la justificación epistémica

Carlos
Gutiérrez Rueda

A decir verdad hay algunos puntos en mi razonamiento sobre los cuales no me atrevería a ser realmente aseverativo; pero que, considerando como un deber el buscar lo que ignoramos, nos volvemos mejores, más enérgicos, menos perezosos que si consideramos imposible y ajeno a nuestro deber la búsqueda de la verdad desconocida; esto me atreveré a defenderlo contra todo el mundo, en la medida de mi capacidad, por medio de mis conversaciones y mis obras.

PLATÓN: *Menón, o de la Virtud.*

En su intento por proveer una guía sistemática del estado actual de la epistemología, John Greco¹ propone tres ejes en torno a los cuales se podría organizar el amplio debate sobre el problema filosófico del conocimiento. Esta propuesta se plantea por medio de tres preguntas: ¿qué es conocimiento?, ¿podemos conocer? y, si respondemos afirmativamente a esta última pregunta, aparece la tercera, ¿cómo conocemos que conocemos?

En lo que respecta a la primera pregunta, se puede decir que ésta pide como respuesta una definición de conocimiento tal como la que se ofrece en el contexto de la teoría clásica del conocimiento que lo define como “creencia verdadera más justificación”.² Independientemente de que existen otras formas de definir al conocimiento, para los fines e intereses que guiaron el presente ensayo, nos centraremos en una corriente epistemológica –el escepticismo– que se relaciona con las dos últimas preguntas. En efecto, el escepticismo filosófico al sostener que no es posible conocer, ofrece una respuesta negativa a la pregunta por la posibilidad de éste; y, al respaldar su postura ofreciendo razones para dudar, cuestiona las razones que evocamos para justificar al conocimiento que aducimos tener.

Así planteado, el escéptico, cuando niega que podamos conocer, entra en abierto debate con el dogmático epistemológico, para quien el conocimiento es posible de varias maneras. El debate entre ambos demarca el denominado “problema de la justificación epistemológica” y es dentro de él que se encuentra la discusión aquí presentada.

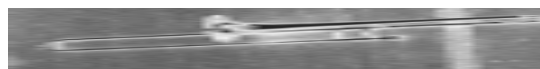
ESCEPTICISMO FILOSÓFICO

Tal como ya se mencionó, el escepticismo filosófico es la postura que niega que el ser humano pueda conocer. Aunque esto parece una actitud extraña y extravagante, a lo largo de la historia de la filosofía se han presentado argumentos que abogan a favor de tal postura; y no sólo eso, si los analizamos, ¡parecen convincentes!

¿Por qué ocurre esto? ¿Por qué algo que parece imposible, luego de un razonamiento parece posible? ¿Recurren los escépticos a alguna trampa argumentativa? ¿Cuál es esa trampa? Responder a estos interrogantes es una de las tareas de la epistemología. Y una de sus estrategias ha sido revisar cómo, a lo largo de la historia, los escépticos han argumentado a favor de la respuesta negativa a la pregunta: ¿es posible conocer? Antes de comenzar un somero recuento de los argumentos escépticos, una aclaración importante: el escéptico no niega la posibilidad de conocimiento sólo por negar –eso los convertiría en unos necios con los que no valdría la pena discutir. Más bien, y por eso resulta tan interesante el estudio de este problema tradicional de la epistemología, cuando se habla del escepticismo filosófico, se afirma que se trata de una cuestión de duda más que de negación. En este orden de ideas, Strawson³ nos dice que

el escéptico no es, estrictamente, alguien que niega la validez de ciertos tipos de creencias, sino alguien que cuestiona, aunque sea sólo al inicio y por razones metodológicas, que nuestras razones para sostenerlas no son adecuadas. Presenta sus dudas a la manera de un desafío [...].

En otras palabras el escéptico presenta preguntas relevantes a nuestras pretensiones de conocimiento y, además, argumenta por qué tales cuestionamientos son relevantes. Es más, la raíz griega del sustantivo “escéptico” viene del verbo griego *skeptomai* que significa “examinar” o “considerar” cuidadosamente.



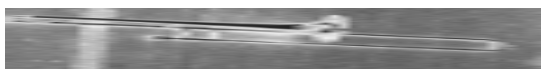
Rescatando esta visión filosófica del escepticismo, Thorsrud⁴ resalta dos características del mismo: a) éste ofrece, inicialmente, argumentos plausibles para su conclusión escéptica; y b) esa conclusión es radical en su alcance y fuerza, es decir, pretende negar la totalidad de la capacidad humana de conocer. Estas características significan que tales argumentos no son plausibles en el sentido de que sean psicológicamente persuasivos; más bien su plausibilidad consiste en que, en cada paso que avanza en su argumento, éste parece intuitivamente correcto. Y esto es lo que los hace filosóficamente interesantes pues nos presentan líneas de razonamientos que parecen intuitivamente plausibles pero su conclusión nos resulta, al mismo tiempo, absolutamente implausible.

El trabajo aquí presentado se centra en una de las grandes familias del escepticismo filosófico, a saber, el que floreció en la Antigua Grecia en el contexto de la Academia Platónica y sus oponentes. Ahora bien, dado que no hay fuentes documentales de primera mano, para estudiar al escepticismo “antiguo” se suelen citar las siguientes fuentes indirectas: tanto Cicerón (104-66 a. C.) –*Academica* y *De Natura Deorum*– como San Agustín (354-430) –*Contra Académicos*– presentan al lector “moderno” el escepticismo académico. Por su parte, Sexto Empírico (quien vivió alrededor del año 200 d. C.) –*Bosquejos Pirrónicos* y *Contra los Profesores*– expone el escepticismo pirrónico. Diógenes Laercio (c. finales del siglo II de nuestra era, principios del III) –*Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*– aunque ofrece datos importantes, se limita a presentar ambas escuelas.

DOS TIPOS DE ESCEPTICISMO ANTIGUO

Sexto Empírico, en sus *Bosquejos Pirrónicos* (1.1-3) presenta al escepticismo de la siguiente forma:

Cuando la gente investiga algo, el resultado probable puede ser que, o bien se encuentre alguna respuesta o aceptar que no hay respuesta. Si no se encuentra, uno puede seguir buscando o concluir que no es posible encontrar la respuesta buscada. Lo mismo pasa en la búsqueda filosófica. Algunas personas han afirmado que han encontrado la verdad; por el contrario, otros han afirmado que ella no puede ser aprehendida; y más aún, otros la siguen



buscando. Todos aquellos que creen haberla encontrado, son los Dogmáticos –por ejemplo, los seguidores de Aristóteles y Epicuro, los Estoicos y algunos otros. Los seguidores de Clitón y Carneades, así como algunos otros Académicos, han afirmado que no es posible aprehender la verdad. Los escépticos [*skepticoi*] continúan buscando.

Siguiendo a Sexto, podemos identificar tres respuestas posibles a la pregunta por la posibilidad del conocimiento: a) los que responden afirmativamente, llamados dogmáticos; b) los que responden negativamente, denominados académicos; y c) los que se niegan a responder pues no tienen pruebas concluyentes. Estos últimos son los llamados, propiamente, escépticos.

De estas tres respuestas, Klein⁵ distingue dos formas básicas de escepticismo filosófico: a) la línea académica, que muestra argumentos a favor de la idea de que no es posible conocer; y, por otro lado, b) los escépticos –que de aquí en adelante los llamaremos pirrónicos– quienes se niegan a participar en la discusión epistemológica planteada entre los dogmáticos y los académicos. Para estos últimos, tanto los dogmáticos como los académicos, podrían clasificarse como dogmáticos pues ambos grupos defendían posturas epistemológicas dudosas. Al respecto, el propio Sexto Empírico⁶ nos aclara:

Los de la Academia Nueva, aun cuando también dicen que todo es inaprehensible, posiblemente difieran de los escépticos [pirrónicos] en eso mismo de decir que todo es inaprehensible. Ellos, en efecto, hacen de eso una afirmación tajante, mientras que el escéptico mantiene sus dudas de que pudiera ser también que algo fuera aprehensible.

La cita anterior es precisamente la que sirve a Klein⁷ para señalar claramente la diferencia entre ambos tipos de escepticismo. La línea de demarcación está basada en el tipo de relación que mantenían, cada uno por su lado, con la postura dogmática. En efecto, mientras que los académicos pensaban que su punto de vista podría ser respaldado correctamente por algún(os) argumento(s) y así seguir en disputa con los dogmáticos, los pirrónicos, por su parte, dejaban

de lado la discusión pues no tenían confianza en la justificación que pudieran ofrecer los razonamientos a la hora de discutir si el conocimiento era posible o no.

Estudiosos como Groarke y Popkin⁸ coinciden con la distinción anteriormente planteada pues afirman que se pueden distinguir, en la antigua Grecia, dos tipos de escepticismos. Ya fueren pirrónicos o académicos, los antiguos escépticos tuvieron como convicción central –por no decir, la sospecha– de que las afirmaciones filosóficas por medio de las cuales pretendemos aprehender alguna verdad, son, inherentemente, inciertas. Mientras unos suspenden el juicio frente a lo inevitable, los otros, con base en la argumentación, intentan mostrar que hay cosas que no se conocen con total certidumbre, por lo que, sólo vale la pena investigar lo posiblemente cognoscible. Aun cuando ambos tipos de escepticismo comparten la idea de que es sospechoso que alguien afirme que conoce, el académico etiqueta al conocimiento no como imposible, sino sólo probable. Por su parte, y como ya mencionamos, el pirrónico se abstenía de opinar sobre estos temas.

ESCEPTICISMO PIRRÓNICO

El escepticismo pirrónico fue formulado por Pirrón de Elis quien vivió alrededor del años 360-275 a.C. y no se conoce documento alguno escrito por él. Sin embargo, se hizo popular durante y después del primer siglo de nuestra era y de esa época sacamos las fuentes secundarias ya citadas para la exposición y estudio de su postura. Tal como lo mencionamos, la fuente principal para el pirronismo lo constituye la obra de Sexto Empírico –*Esbozos Pirrónicos*– texto que, a decir de los expertos, elimina la dificultad de no contar con fuentes primarias para estudiar el pirronismo pues se trata de una exposición detallada del escepticismo antiguo.

Para este tipo de escepticismo, tanto los dogmáticos al afirmar que “algo puede conocerse”, como los académicos al afirmar que “no puede conocerse nada”, estaban enfermos pues sus argumentos eran muy pretenciosos. Así planteado, la búsqueda de conocimiento se convierte en una preocupación. Para llevar una vida más tranquila, los pirrónicos propusieron “curarse” de esa enfermedad por medio de la *ataraxia* (quietud o imperturbabilidad). Este estado mental era alcanzado con la suspensión de todo juicio acerca de cualquier pretensión de conocimiento que pase de las apariencias. Así, tranquilamente, la búsqueda de la *ataraxia* se convierte en una forma de vida.



© Jorge López Vela, de la serie *Las rutas de Pascual*, 1994-1997.

Esa suspensión de juicio no sólo era respaldada por afirmaciones tales como: “no hay cosa alguna honesta ni torpe, justa o injusta” y “nada hay realmente cierto, sino que los nombres hacen todas las cosas por ley o por costumbre; y que no hay más ni menos en una cosa que en otra”;⁹ sino por la idea de que se puede contraponer a toda afirmación una contra-afirmación de igual peso. Esto es:

no hay dogmas que postular ni condenas que emitir, sólo el análisis minucioso e implacable de cada afirmación dogmática con vistas a descubrir que, en realidad, el problema en cuestión es inaprehensible y el escéptico [pirrónico] no puede ni debe pronunciarse al respecto.¹⁰

Y en palabras del propio Sexto Empírico:

El escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los tropos; gracias a la cual nos encaminamos –en virtud de la equiva-

lencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas– primero hacia la suspensión de juicio y después hacia la *ataraxia*.¹¹

En resumen, según los pirrónicos, con lo que no se cuenta en las discusiones epistemológicas es con un criterio a partir del cual decidamos qué es verdadero y qué es falso:

para decidir la disputa que ha surgido acerca del criterio, debemos poseer un criterio aceptado por el cual podamos juzgar la disputa; y para poseer un criterio aceptado primero debe decidirse la disputa acerca del criterio. Y cuando la discusión queda reducida así a una forma de razonamiento circular, el descubrimiento del criterio se vuelve imposible, ya que no les permitimos a los filósofos dogmáticos adoptar un criterio por suposición, mientras que si se ofrecen a juzgar el criterio por otro criterio, los obligamos a regresar al *infinitum*.¹²

A esta forma de plantear la postura escéptica, Sosa¹³ la denomina “problemática pirrónica” que consiste, como ya decíamos en el apartado anterior, en la suspensión del juicio



© Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

sobre la pretensión de conocimiento. Revisemos lo que nos dice Sexto Empírico sobre la suspensión del juicio que caracteriza a la línea pírrica del escepticismo:

Se habla de la afirmación en un doble sentido, uno genérico y otro restringido. En sentido genérico es una expresión que denota ya sea una afirmación ya sea una negación; por ejemplo, “es de día”, “no es de día” [...] Pues bien, el “no afirmar nada” es la ausencia de la que hemos denominado afirmación en sentido genérico, en la que decíamos que se incluyen tanto la afirmación como la negación; de modo que el “no afirmar nada” sea esa forma nuestra de sentir, según la cual decimos que ni se establece ni se rechaza nada.¹⁴

Y en el capítulo XIII del mismo libro, de manera más clara, Sexto nos dice:

Creemos que determinar no es simplemente decir algo, sino expresar en forma de asentimiento una cosa no manifiesta. Porque en ese sentido, seguramente, el escéptico aparecerá como que no deter-

mina nada, ni siquiera eso mismo del “nada determino”. Y es que esa expresión no es una opinión dogmática –esto es, un asentimiento a algo no manifiesto– sino una expresión indicadora de nuestra forma de sentir.

Por descontado, cuando el escéptico [pirrónico] dice “nada determino”, afirma esto: “yo en este momento estoy en una situación de ánimo tal que ni establezco dogmáticamente nada de lo que cae bajo este estudio ni lo rechazo” [...].¹⁵

Las razones que aducían los pirrónicos para suspender su juicio las encontramos en la siguiente cita tomada de los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto Empírico¹⁶:

El asunto a discutir es algo relacionado o bien con el conocimiento sensible o bien con el intelectual; pero de cualquier tipo que sea, estará sujeto a discusión. En efecto, unos afirman que sólo lo relacionado con el conocimiento sensible es verdadero, otros que sólo lo relacionado con el intelectual y

otros que algunas cosas relacionadas con el sensible y algunas cosas relacionadas con el intelectual.

Pues bien, ¿dirán acaso que esa discusión es superable?, ¿o que es insuperable? Si es insuperable, diremos que hay que mantener en suspenso el juicio, sin posible acuerdo. Y si es superable, querramos saber a partir de qué se resolverá.

Los pirrónicos justifican así su suspensión del juicio.

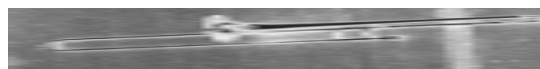
ESCEPTICISMO ACADÉMICO

En otro orden de ideas, y como ya hemos venido exponiendo, hubo otro tipo de escepticismo en el mundo antiguo. De manera particular, se puede decir que el escepticismo académico recibe su nombre ya que surgió en la Academia platónica en el siglo III a.C. y se desarrolló a partir de la afirmación socrática “sólo sé que no sé nada”.¹⁷ Si bien es cierto, la afirmación socrática no engloba toda la postura filosófica de los académicos, uno de sus directores, Arcesilao (c.315-241 a.C.), la usó como punto de partida y “conservó [de ella] el método refutativo en el que se reserva un amplio lugar al diálogo y a los discursos críticos”.¹⁸ Por otro lado, Cicerón¹⁹ nos informa que Arcesilao comenzó, no por exponer cuáles eran sus posturas, sino a disputar en contra de lo que otro exponía:

disertando contra las sentencias de todos, conducía a ella a muchísimos de modo que, cuando en una misma cuestión se encontraba igual peso de razones en pro y en contra, más fácilmente era suspendido el asentimiento en un sentido o en otro.

Otro texto que nos informa sobre el “escepticismo académico” es *El Adversus Matemáticos* de Sexto Empírico; allí se atribuye la formulación teórica de este escepticismo al ya mentado Arcesilao y a Carnéades (c. 213-129 a.C.). Con él, se quiso mostrar,

mediante un grupo de argumentos y acertijos dialécticos, que los filósofos dogmáticos [aquellos que aceptaban la posibilidad humana de conocer] no podían conocer con absoluta certidumbre las proposiciones que afirmaban conocer.²⁰



Al argumentar a favor de la idea de que no conocemos con absoluta certeza, esta vertiente es vista como una condición humana; esto es: “no podemos conocer pues todo puede ponerse en duda”. Lo anterior lo lograron formulando una serie de dificultades –en particular “oposiciones”– que tenían por objetivo mostrar que la información que obtenemos por medio de nuestros sentidos puede ser engañosa, o que no podemos estar seguros de que nuestro razonamiento es fidedigno y, en suma, que no poseemos criterios ni normas que garanticen cuál de nuestros juicios es verdadero o cuál es falso. Se puede presentar de forma esquemática el argumento Académico de la siguiente manera:

- 1) Para que algo sea considerado como “conocimiento” debemos estar seguros de que es verdadero; esto es, no-falso.
- 2) Contamos con dos vías para asegurarnos de que no es falso: por la información sensorial y por medio del razonamiento.
- 3) No estamos seguros de que estas vías sean completamente confiables.
- 4) Como no existe, o no se conoce, ningún criterio último que garantice el verdadero conocimiento, entonces siempre queda alguna duda de que el conocimiento sea verdadero.

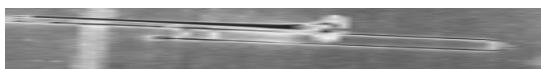
Por lo tanto:

Nada es cierto. Cuando mucho, lo que llamamos conocimiento es algo probable.

Así planteado, el escepticismo académico es visto como el punto de vista que afirma que todo puede ponerse en duda; esto es, más que negar rotundamente la posibilidad de conocimiento, se plantea como una forma de discusión que abre el campo a la revisión de las justificaciones de nuestras creencias verdaderas. Como de principio no niega la posibilidad del conocimiento, tal como lo harían los pirrónicos, algunos lo consideran como un escepticismo “medio”.

ESCEPTICISMO ANTIGUO Y EPISTEMOLOGÍA CONTEMPORÁNEA: EL TRILEMA DE AGRIPA

Ahora bien, este planteamiento escéptico resulta interesante para la epistemología contemporánea en cuanto a la problematización que hace de la “justificación epistémica”. En efecto, tal como he querido mostrar, la lucha argumentativa entre dogmáticos y el escepticismo filosófico gira en torno a si la justificación respalda o no a las creencias verdaderas que pretenden elevarse a la categoría del conocimiento. En tér-



minos actuales diríamos que esta temática está dentro de la discusión entre las diferentes teorías de la justificación epistémica: “lo que realmente está en disputa, por supuesto, es cómo se logra la justificación epistémica o cognitiva, el tipo de justificación pertinente al conocimiento”.²¹

En efecto, una rama de epistemología actual se centra en el debate en torno a si las justificaciones ofrecidas realmente respaldan las creencias que tenemos por verdaderas: ¿cómo justificar las bases de nuestro propio conocimiento?, ¿qué criterio usar para distinguir las proposiciones falsas de las verdaderas? Tal es el problema epistemológico en cuestión que se resume en la búsqueda de certidumbre pues lo que se busca son criterios que, con toda seguridad, nos permitan discernir cuándo conocemos y cuándo no.

En particular nos referiremos a dos teorías de la justificación: el fundamentacionalismo y el coherentismo.²² Pero, antes de exponer estas corrientes epistemológicas, será pertinente hacer algunos comentarios sobre la concepción del conocimiento que intenta refutar el escepticismo filosófico y que aquí está supuesta. En efecto, en este contexto se retoma la definición clásica del conocimiento que, según Tomasini²³, es “la creencia verdadera acompañada de una justificación”. Como se nota, bajo esta concepción de conocimiento, lo que se pide es que el conocedor cuente con buenas razones que respalden su afirmación “conozco x”. Con lo anterior queda claro que la cuestión en disputa se centra en si las justificaciones realmente respaldan a la creencia verdadera. Si la respaldan, conoceré; si no, no puedo afirmar que conozco.

En este orden de ideas, la concepción de conocimiento está planteada como algo que es reflexivo o justificado por alguna estructura de razones.²⁴ Así, si uno afirma que conoce —en este sentido reflexivo—, entonces uno debe estar seguro de que conoce y, a su vez, debe estar respaldado por una cadena de razones que respaldarán o justificarán la afirmación de que conocemos algo. Esto es, si uno hace frente a algún cuestionamiento como el de los escépticos, uno debe asentir su propia afirmación “conozco x” sólo si se está seguro de que conoce ya que cuenta con un respaldo.

Una vez dicho lo anterior, podemos resaltar uno de los puntos rescatables del escepticismo antiguo: el Trilema de Agripa —que tiene su origen precisamente en los tratados escépticos que hemos venido citando. En sus *Esbozos Pirrónicos*,²⁵ Sexto nos informa que, además de los *tropos* ya

expuestos (entre los párrafos 36-163), existen otros cinco y se los atribuye a “los escépticos más recientes”. Posteriormente, Diógenes Laercio²⁶ atribuye estos nuevos *tropos* a un tal Agripa del que poco se sabe. Revisando cuidadosamente ambos grupos de *tropos* presentados por Sexto, es claro que los atribuidos a Agripa presentan un enfoque formal novedoso pues fueron propuestos como un medio de ataque a los intentos de justificación dogmáticas desde el punto de vista de la lógica.²⁷ En este sentido, Sosa²⁸ comenta que la novedad lógica de los *tropos* de Agripa consiste en que centran su atención en la forma en que la afirmación final “conozco x” es respaldada por algún razonamiento. Y esta línea es la que seguirá el escepticismo hasta nuestros días (en particular, hablamos de los planteamientos de D. Hume y P. Gassendi.).

Para mostrar lo anterior, retomamos el trabajo de John Greco²⁹ quien presenta de manera sistemática este punto al organizar la afirmación escéptica de que las justificaciones no respaldan nuestras creencias verdaderas por medio del siguiente trilema:

- 1) Regreso al infinito: las justificaciones son una cadena sucesiva que no tienen fin; es infinita y, por lo tanto, no justifican correctamente a las creencias verdaderas.³⁰
- 2) Las razones no justifican a las creencias verdaderas ya que, aunque tienen un punto final, ésta no justifica a la creencia que pretendemos considerar como conocimiento.
- 3) Círculo vicioso: las justificaciones no son lineales, sino circulares, esto es: regresan sobre ellas mismas y se cierran en un círculo vicioso sin justificar correctamente a la creencia que queremos considerar como conocimiento.³¹

El trilema presenta problemas a la forma en que los dogmáticos pretenden justificar sus creencias epistémicas. En efecto, el primer punto del trilema pretende atacar a los fundamentacionalistas, quienes, como Aristóteles, Descartes o Husserl, pretenden establecer un punto seguro y evidente a partir del cual se fundamente todo conocimiento. Para ejemplificar esta postura epistemológica citemos a Descartes quien en la *Segunda Meditación Metafísica*³² afirma: “también tendré derecho a concebir grandes esperanzas si tengo la fortuna de hallar sólo una cosa que sea cierta e indudable”.

Según Sosa,³³ el planteamiento “clásico” del fundamentacionalismo, propone lo siguiente.

- Toda creencia justificada se apoya en otras creencias también justificadas; así hasta llegar a unas últimas creencias que ya no se justifican en otras creencias sino que se autojustifican o son autoevidentes (metáfora de la pirámide).

- Aquí, en la estructura del conocimiento tenemos relaciones no simétricas de apoyo: cada nivel apoya –o justifica– al siguiente pero no a la inversa.

- Las cadenas de justificación son finitas: toda cadena de justificaciones tiene un punto terminal.

Al respecto, los escépticos afirman que tal pretensión es imposible de justificar ya que no hay punto final a partir del cual derivar justificadamente nuestras creencias.

Por otro lado, el tercer punto del trilema pretende argumentar contra los coherentistas. Éstos sostienen que la justificación del conocimiento no puede ser lineal tal como lo sostienen los fundamentacionalistas; más bien, sostendrían que esa cadena lineal es una cadena sin fin y, por ello, apelar al fundamento es algo erróneo.³⁴ Esta teoría de la justificación epistémica defiende, más bien, la idea de que la cadena de justificaciones es una red que, como un todo, respalda las afirmaciones de conocimiento. Un ejemplo de una postura coherentista, nos lo ofrece Strawson³⁵ quien, en 1992, nos invitaba a abandonar

la noción de simplicidad perfecta en los conceptos; abandonemos incluso la noción de que el análisis siempre debe ser en la dirección de una mayor simplicidad. Imaginemos, en cambio, el modelo de una red elaborada, un sistema de ítems, conceptos, conectados tales que la función de cada ítem cada concepto, sólo podría entenderse, desde el punto de vista filosófico, captando sus conexiones con los demás, su lugar en el sistema –quizá aún mejor, la imagen de un conjunto de sistemas interconectados de esta naturaleza. Si éste se convierte en nuestro modelo, entonces no habrá razón ninguna para preocuparnos si, en el proceso de trazar conexiones desde un punto a otro de la red, nos encontremos retornando a, o pasando a través de, nuestro punto de partida.

En efecto, bajo esta concepción, son las diferentes estructuras cognitivas, así como los patrones de razonamiento y hábitos de inferencia con los que investigamos y corroboramos nuestras creencias verdaderas. Una vez corroboradas, serán consideradas “conocimiento”. Se puede exponer esquemáticamente la postura coherentista de la siguiente manera:³⁶



- No es posible justificar a las creencias a partir de cadenas lineales de justificación de premisas a conclusiones ya que no hay premisas últimas, evidentes en sí mismas y que sirven de cimiento para el conocimiento.

- La justificación no se transmite linealmente ni tiene últimos fundamentos.

Por el contrario, el coherentismo afirma que:

- La justificación es una propiedad que atribuimos a un conjunto de creencias consideradas globalmente.

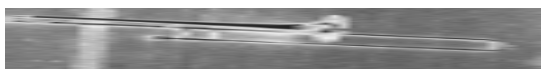
- La justificación resulta de la coherencia (lógica, probabilística o explicativa) que exhibe una creencia dada con un conjunto suficientemente comprensivo y coherente de creencias.

- En suma, la justificación para esta corriente epistemológica es un cuerpo estructurado de creencias (metáfora de la balsa).

En contraste a esto, Agripa afirma que, si bien las razones regresan sobre ellas mismas, ese círculo se cierra viciosamente sobre sí mismo sin justificar la creencia afirmada. En este sentido, el reto para el coherentista consiste en mostrar cómo es que su justificación para que una creencia verdadera sea considerada “conocimiento”, no cae en un círculo argumentativo vicioso.

CONCLUSIONES

En resumidas cuentas, el escepticismo filosófico aquí expuesto, puede ser valorado como relevante para la epistemología actual por tres razones: a) sus argumentos nos ofrecen razones para “dudar”; esto es, nos invitan a mantener una actitud crítica frente a las pretensiones de conocimiento apeladas por diferentes teorías; por otro lado, b) los argumentos aquí revisados, nos muestran cómo hacer frente a tales pretensiones epistemológicas por medio del ejercicio argumentativo; por último, c) la



actitud crítica y el ejercicio argumentativo que proponen, podrían verse como una invitación al diálogo filosófico.

Estas tres características nos recuerdan y, al mismo tiempo, nos invitan a tomar en cuenta la concepción platónica de la filosofía como la búsqueda de la verdad –más que la pretensión de su posesión. En efecto, el escepticismo, nos ofrece razones para seguir dialogando sobre si es posible el conocimiento lejos de cualquier afirmación dogmática. Se trata, pues, de una vertiente epistemológica que nos propone seguir investigando.

NOTAS

- ¹ Greco, J., What is Epistemology?, en *The Blackwell Guide to Epistemology*, editores Greco, J. y Sosa, E., Nueva York, Blackwell eds., 1999.
- ² C. f. Platón: *Teetetes o del Conocimiento*; en especial: 201c – 210d, que son las párrafos donde se ofrece y discute esta definición.
- ³ Strawson, P. F., Escepticismo, Naturalismo y Argumentos Trascendentales, en *Argumentos Trascendentales*, C. Cabrera, (ed.) UNAM, México, pp.135-160.
- ⁴ Thorsrud, H., "Ancient Greek Skepticism", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, (www.utm.edu/research/lep), 2001.
- ⁵ Klein, P., "Skepticism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, California, Stanford University Press, 2001.
- ⁶ *ibid*: I, 226
- ⁷ Klein, 2001, *op. cit.*
- ⁸ Groarke, J., "Ancient Skepticism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, California, Stanford University Press, 1998, Popkin, R., *Historia del escepticismo de Erasmo a Spinoza*, FCE, México, 1983.
- ⁹ Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Aguilar, Madrid, c.f libro IX.
- ¹⁰ Gallego, A. y Muñoz, T., *Estudio introductorio a la traducción castellana de los esbozos pirrónicos*, Madrid, Gredos, 1993.
- ¹¹ *Op. cit.*, I, 8.
- ¹² *Esbozos Pirrónicos*, II, cap. IV, 20.
- ¹³ Sosa, E., "How to Resolve the Pyrrhonian Problematic: a Lesson from Descartes", *Philosophical Studies*, LXXXV, pp. 229-249; 1997.
- ¹⁴ *Op. cit.* I, 192.
- ¹⁵ *Ibid*: 197.
- ¹⁶ I; 169-170.
- ¹⁷ I; 169-170.
- ¹⁸ Pimentel, J., *Introducción a las cuestiones académicas de Cicerón*, México, UNAM, 1990.
- ¹⁹ Pimentel, 1990, *op. cit.*, pp. XIX, XX.
- ²⁰ Popkin, *op. cit.*; p.11.
- ²¹ Sosa, E., "The Raft and the Pyramid", en *Midwest Studies in Philosophy*, vol. V; 1980
- ²² C.f. Greco, J, 1999, Sosa, E., "Conocimiento y virtudes intelectuales. FCE México, 1992 y *Revista Teorema*, vol. 3, 2000.
- ²³ Tomasini, A., *Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana*, Plaza y Valdés (eds.), México, 2001.

²⁴ C. f. Greco, J., 1999; y Bass, R., 2002, "Foundationalism, Skepticism, Coherentism".

²⁵ I, XV; 164.

²⁶ IX, 19 y 28.

²⁷ Gallego y Muñoz, *op. cit.* p. 34.

²⁸ 1992.

²⁹ Greco, 1999, *op. cit.*

³⁰ Sexto (*ibid*: I; XV, 166) lo expone así: "el de 'a partir de la recurrencia *ad infinitum*' es aquel en el que decimos que lo que se presenta como garantía de la cuestión propuesta necesita de una nueva garantía, y esto, de otra; y así hasta el infinito; de forma que, como no sabemos a partir de dónde comenzar la argumentación, se sigue la suspensión de juicio." Y en 168 agrega: "al caer en una recurrencia *ad infinitum*, los dogmáticos parten de algo que no justifican, sino que directamente y sin demostración creen oportuno tomarlo por convenio."

³¹ En 169, Sexto nos dice: "El tropo del círculo vicioso ocurre cuando lo que debe ser demostrado, dentro del tema que se está investigando, tiene necesidad de una garantía derivada de lo que se está estudiando. En el caso, no pudiendo tomar ninguna de las dos cosas como base de la otra, mantenemos en suspenso el juicio sobre ambas".

³² AT VII; 7:24

³³ Sosa, 1980, *op. cit.*

³⁴ Bass, 2000, Sosa, 1992.

³⁵ Strawson, P., *Los límites del sentido*, Cátedra, Madrid, 1992, pp.19-20.

³⁶ Sosa, 1980.

Carlos Gutiérrez Rueda, Departamento de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Tlaxcala. ruedac@hotmail.com



© Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.



© **Jorge López Vela**, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

La pornografía otro

Iván
Ruiz

Quiero, deseo, persigo una zona sensible del lenguaje a través de la escritura y, del mismo modo, ese espacio se apropia paulatinamente de mi voz y de mi mirada. Hay entonces, en nuestra experiencia cotidiana de la comunicación, un grado de atracción recíproco de la subjetividad, el cual se desplaza en el discurso, por medio de las dos instancias de la observación (yo-tú). Soy por lo tanto un fragmento del objeto que miro (la escritura) en la medida en que ese objeto me mira, pues ese objeto me mira, tiene autonomía y me complementa. Hay una cópula verbal en la que constituyo mi identidad con el otro; sin embargo, alterno a este estado romántico de comunión, emerge una fase lúgubre en el emplazamiento de la mirada: la exhibición obscena del cuerpo, donde *obsceno*, más que significar lo pecaminoso o prohibido, se resemantiza como la puesta en escena de un estado en conflicto que sufre el cuerpo que se muestra completamente desnudo, desprotegido, en un momento donde todas las formas tienden a desfigurarse, sólo para adquirir una constitución humana, cuando una mirada ajena se introduce en la interioridad de ese cuerpo.

La pornografía es un término devaluado, que ha perdido la consistencia de su significado por la aparente simplicidad del acto donde se manifiesta (un desnudo trivial, sin gusto, que deja de sugerir su capacidad de atracción con respecto al observador). La oposición que se le adjudica con el erotismo puede darnos una idea más del "vacío" en su significación. Es erótica la insinuación de un gesto, de una mirada que se interrumpe, de un cuerpo que enseña sólo lo necesario para producir en el observador un estado de excitación; por otro lado, es pornográfico lo que se muestra en su totalidad y que no propicia el placer de observar detenidamente, sino que llega sin ningún decoro a la desnudez total para enfocar un fragmento que funciona como el centro de atención de la excitación.

Sin embargo, en esta aparente simplificación del erotismo, la pornografía se revela como un estado aún más peligroso del sujeto

que se muestra y de su(s) observador(es). Lo que me excita del objeto desnudo en que reparo (el otro), es su falta de pudor, su continuo mostrar que se opone inmediatamente al estado de inhibición o contemplación que adquiero cuando lo observo. Es tanta la luz de un cuerpo desnudo que lastima, que duele en la percepción; por estas razones, el otro me domina y yo cedo porque me encuentro embriagado de y en su luminosidad, apartado pero no ajeno al proceso que se entabla cuando nos comunicamos. ¿Qué me excita del otro en la pornografía? Lo que muestra sin inhibiciones (su cuerpo) me importa, me atrae, me punza y no sé exactamente por qué. Tal vez, en ese espectáculo trato de arrebatar lo que para él es accesorio; es decir, lo que no le hace falta para integrarse y que expone sin ningún reparo para que los otros lo contemplen y tal vez se lo apropien. El otro despliega sin censura la totalidad de su cuerpo, ¿me interesa? Si observo, si me detengo en la pornografía o en cualquier otro movimiento, es por una carencia, algo que necesito y sé, casi seguramente, que lo voy a encontrar en el espacio donde se ostenta el otro. Miro porque tengo ojos, pero también porque un instinto guía mi mirada, y ese instinto me dicta que me detenga en donde encuentre lo que necesito, lo que tuve y se perdió o lo que nunca he tenido. Veo un cuerpo desnudo y sé que me llama, que me invita a observarlo porque para él es necesario que lo mire, del mismo modo en que para mí es fundamental mirarlo. Intento buscar cuando quizá ya me han encontrado.

El erotismo postula un juego de posiciones (¿desde dónde mirar?), y la pornografía se ubica, estratégicamente, en el lugar al que corresponde la mirada extrema, ajena a cualquier manifestación vacilante entre los sujetos y los objetos implicados en la percepción del deseo. Si pienso, por ejemplo, en una pintura de Francis Bacon, mi mirada asume una condición extrema mientras recorre el rostro desfigurado de un hombre, porque éste se exhibe en una fase de desintegración del organismo natural para adquirir en la representación pictórica un estado facial descompuesto, ¿existe aquí lascivia al mostrar al otro de una manera grotesca? En mi calidad de observador, mi interés no es responder a tal reflexión; en cambio, sí dejar en claro que no deja de ser erótico ninguno de los dos movimientos, frágil o violento, en que trato de apropiarme de aquello por lo que me siento atraído, ya que en ambos ciclos hay un intenso deseo de ser a través del otro.



La pornografía pertenece a la segunda tendencia, donde la violencia juega un papel determinante en la percepción y en la constitución del yo. Es una violencia que juega a ser inocente o es una inocencia violenta; en ambas situaciones el extremo radica en lo que se muestra, donde subyace un grado implícito de entrega. En el ritual sagrado dedicado a los dioses, o en aquellos de corte erótico que caracterizan los tópicos narrativos de Sade, hay una corporalidad dispuesta a ser ultrajada porque sabe —o así se lo han hecho creer— que en el momento de consumación nace una intensa afirmación de su propia identidad a través de la colectividad que la sacrifica, y que el paso de la vida a la muerte está determinado por la forma en cómo se entregue. Así cede un cuerpo en la pornografía, sin disimulos, sin dudas, inaugurando un espacio que sólo puede ser recorrido a través del uso apropiado de los sentidos. Hay que aprender a reparar en un cuerpo que se manifiesta en la pornografía: tocarlo, olerlo, atender sus manifestaciones fónicas y degustarlo con el mismo deleite con que ese cuerpo se exterioriza a los ojos de los demás. Existe, por supuesto, un gusto estético en la pornografía, porque como acto que surge del erotismo, está íntimamente fundado en la dimensión sensible y afectiva del ser humano, y así se proyecta en el espacio una necesidad de atraer o de conquistar que se asienta en una belleza (la mayor de las veces áspera) del cuerpo que se presenta. Esto depende de cómo focalizo al cuerpo desnudo, qué fragmento de su cuerpo me interesa destacar. Algunos gestos estéticos de la pornografía, que apuntan hacia la construcción y afirmación del sí mismo en el discurso (un celebrado “yo”), los he hallado en la escritura de una belleza magnética —si se me permite tal expresión—, donde el elogio al cuerpo se inscribe en una reflexión sobre la identidad y la escritura misma.

Crónica de la intervención (1992) de Juan García Ponce, uno de los proyectos más ambiciosos del escritor mexicano, pertenece a esos textos insólitos de la literatura mexicana contemporánea —pienso, por ejemplo en *Farabeuf* o *Segundo sueño* de Salvador Elizondo—, donde se conjuga con destreza en el lenguaje, una dimensión filosófica con una dimensión afectiva, las cuales se incorporan directamente en el sentido (la intencionalidad) que subyace en la novela y que se desprende en la recepción del lector.

En *Crónica de la intervención* se da cita un numeroso grupo de personajes que gira en torno al discurso de la



presencia y ausencia de dos mujeres semejantes: Mariana y María Inés, quienes son evocadas por medio de distintas voces masculinas (Esteban, Anselmo, José Ignacio, Fray Alberto Gurría), que a lo largo de la narración dan su testimonio sobre la unidad indivisible entre ellas. Entre todos los aspectos que se ponen en escena dentro de la narración extensa de más de mil páginas, me interesa destacar únicamente el de la construcción de la imagen deseable del yo, a partir del propio gusto del cuerpo de exhibirse; en otras palabras, reflexionar acerca de la pornografía del sí mismo y del otro como asunto de apropiación de la identidad.

¿Cómo se exhibe un cuerpo en la escritura? La imagen en la narración (una metáfora, un símbolo, un signo) presupone un trabajo sensible y reflexivo de la palabra, por lo cual, recíprocamente, la imagen debe dar consistencia a las palabras; es decir, multiplicar el sentido o significados que se desprenden de ella. Una imagen erótica en la novela, por lo tanto, no parte solamente de una construcción sensible en el discurso, sino de un trabajo racional que otorga a la imagen una variedad de significados. En el caso específico del cuerpo en *Crónica de la intervención*, éste se encuentra construido verbalmente por medio de una descripción cuidada que converge finalmente en la emergencia de una imagen erótica (llevada en muchas ocasiones a la exhibición pornográfica), la cual se desdobra a través de la narración, en una serie considerable de significados diversos, entre ellos, específicamente, el de la duplicidad idéntica entre Mariana y María Inés. “Mariana representa la pureza de la forma. No es una persona, no es una idea, es una imagen y como imagen puede multiplicarse a sí misma hasta el infinito”.

La pureza de la forma es, entonces, lo que garantiza la identidad fragmentada, la cual trata de integrarse por medio de la fusión con otra forma; unión que equivaldría en el discurso a la identificación de la sustancia erótica; es decir, a la materia o el sentido que reposa en la representación icónica (el cuerpo desnudo de Mariana y María Inés). Por ello es que los personajes de *Crónica de la intervención* permanecen, durante el transcurso de la narración, en un constante discutir hacia la búsqueda de alguien o algo más que los reconstituya; en otras palabras, aquí el objeto deseable (un cuerpo) adquiere el estatuto de sujeto a medida que surge la posibilidad de integrar su sustancia en una misma forma: el organismo erótico:

Me sorprende la inclinación que sin advertirlo todos tenemos de ver realizados nuestros deseos en otros. Es como si, entonces, los otros nos afirmaran. Y a su vez, el que realiza el deseo, de un modo igualmente inconsciente, procede por imitación. O sea, juega a ser el otro [...]

La imagen pornográfica visual (una fotografía, un fotograma, un póster, un retrato, una estampa) no se construye bajo el mismo régimen de representación verbal. Roland Barthes (1982) define este tipo de imágenes como “unarias” (término tomado de la gramática generativa); es decir, una imagen que no lastima y no abre un espacio de reflexión para la afectividad del espectador; sólo muestra, pero es pasiva, enfática y, generalmente, no produce un *punctum* (lo que me punza) por el cual me sienta hipnotizado. Estas condiciones no ocurren en la fotografía erótica, ya que continuamente trabaja con una doble intención: mostrar sólo un segmento, jugar con los dobleces significativos e incitar el estado de ánimo en el espectador: atraerlo, excitarlo, convocerlo. Casualmente —quiero pensarlo de esta manera—, en el caso de las imágenes verbales que crean los narradores de García Ponce, hay un movimiento erótico que transita de su intención de base (estimular a través de sus desplazamientos mostrando un mínimo), hasta instalarse en un estado unario (en el sentido de una transformación pasiva) que permite al otro focalizar claramente esa región donde posteriormente concurre el encuentro entre los sujetos que se estremecen en el erotismo. En el caso específico de Mariana, una de las protagonistas de la narración, su imagen transita de una exhibición mínima que obliga a detenerse en lo que no muestra, hacia un estado de reposo donde se despliega su total desnudez: “Es posible que no sea más que una vulgar exhibicionista. Me gusta que me vean, me gusta saberme vista y por ese gusto entro en el otro”.

En este nivel valdría la pena preguntarse, antes de seguir reflexionando sobre la relación entre los sujetos implicados en la pornografía, cuánto realmente está dispuesta la imagen, no sólo a ser contemplada, sino a dejar que penetre una mirada ajena en ese juego de la otredad, hasta proceder a una fusión erótica que Bataille (1997) denomina “de los corazones”. Al respecto, Barthes (1987) apunta que en el campo amoroso, “las más vivas heridas provienen más de lo que se ve, que de lo que se sabe”. Es decir, en su aspiración de ornamento, la imagen es sórdida en



© Jorge López Vela, de la serie *Las rutas de Pascual*, 1994-1997.

la medida en que muestra con descaro e inteligencia esa fase de divinidad absoluta en la que el amante se reconoce como excluido o exiliado (abstraído por la belleza que contempla), creando así una fractura en la percepción del deseo, —pienso aquí, no sólo en los numerosos ejemplos que nos provee la literatura, empezando por el *Werther* de Goethe que sirvió como guía para los fragmentos del discurso amoroso de Barthes; también imagino esa exclusión del otro en un espacio consumido (una habitación gris en Estados Unidos a mediados de 1960) donde una fotografía está arrinconada entre algunos escombros; se trata de una imagen de Marilyn Monroe, el símbolo sexual de la belleza americana, donde efectivamente, se procesó una fractura emocional en el encuentro entre un yo y un tú.

La supremacía del horizonte sensible sobre el inteligible que menciona Barthes (¡lastima más ver que saber!), parece manifestarse únicamente en un erotismo donde la violencia es sustituida por una práctica más cálida entre los cuerpos (para Bataille el llamado erotismo de los cuerpos). La pornografía está confinada a otro campo de acción, ya que es frecuente que prevalezca un impulso irritante entre los sujetos implicados; aquí se hace presente un estado de excitación donde los cuerpos, predispuestos al dolor y al placer, se exhiben y se aceptan en un mismo nivel, el de la entrega sin

reservas, justo como lo testifican los personajes de García Ponce: “El placer de darse en espectáculo, como si quisiera anularse a sí misma, ofenderse a sí misma y celebrarse así”.

El lapso de esta travesía celebratoria por la búsqueda del otro en el discurso de *Crónica de la intervención*, se registra en el segundo movimiento erótico; es decir, en la violencia. Se pueden percibir dos inclinaciones claras dentro de este movimiento: la *exhibición* y la *anulación*, las cuales dan paso, finalmente, a la unión en una misma forma que concentra dos sustancias procedentes de dos entidades distintas. La exhibición, generadora de algunos impulsos sexuales como el voyeurismo, se fundamenta en un gozo subjetivo del cuerpo por ser visto; obviamente se exhibe lo que está en “condición” de ser presentado ante una mirada ajena al propio cuerpo; sin embargo, no se puede dejar de lado que lejos de esta estética ornamental de la exhibición —donde se considera al cuerpo como un simple objeto—, se genera una estética de lo grotesco cuando el cuerpo, a pesar de no poseer los cánones del gusto de la época, se manifiesta en un espacio marginal como un signo de necesidad afectiva o de recuperación de los valores sensibles propios del erotismo. En este mismo sitio puede surgir, contrariamente, un cuerpo establecido como “deseable”, que en su única calidad de decoración —en un nivel del parecer-ser— abra una herida profunda en su belleza que sólo cicatrice si en ella se decide contemplar al ser.



© Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

En esta arriesgada operación sensible del sentido de la vista, radica la intencionalidad de exponer un cuerpo desnudo en la escritura de García Ponce: "... si todavía creo en algo, es en la contemplación. Hay que llegar hasta el último sentido de lo que se contempla". De este primer momento de la pornografía, llamémoslo nivel superficial, se desprende un segundo que corresponde a la anulación, que entiendo como el instante en que una sustancia del universo pasional, se une a otra por medio de una operación sensorial en el mismo cuerpo, donde lo único que se desdibuja es la corporeidad de una de ellas. En palabras del narrador de García Ponce: "todos queremos ser otra persona... pero sin que una anule a la otra". Queremos algo del otro, su pasión, su cuerpo, su mirada, sus gestos..., porque sabemos que eso nos hace falta; quizá quiero su yo, pero no para que me sustituya, sino para que me complemente. Ser uno mismo a través del otro y ser otro desde uno mismo. ¿Acaso así se despliega la vida? (interrogación esencial en la poética de García Ponce).

Ésta es una de las maneras posibles en que se registra la pornografía del otro en la escritura literaria. Signo de integración que toma voz a partir del instante en que se deja contemplar y, recíprocamente, en el que un observador lo mira; por lo tanto, si ya hemos postulado una pornografía del otro, también podríamos proponer una pornografía del sí mismo. ¿Qué busco cuando miro un cuerpo desnudo? Hay

algo que me excita en el acontecimiento, el *punctum*. Se trata, probablemente, que me gusta saberme visto que veo, y que me exhibo ante otro –diferente del que estoy observando– en la misma medida en que ambos están construyendo mi deseo de apropiación de identidad. Esto es un tema para una nueva reflexión, pero si es así, nuestra pornografía consiste en poner en los demás nuestros propios deseos, lo importante es que la imagen lo permita.

N O T A S

- Barthes, R., *Fragmentos de un discurso amoroso*, trad. de Eduardo Molina, 6ta. edición, México, Siglo XXI, 1987.
 Barthes, R., *La cámara lúcida, nota sobre la fotografía*, trad. de Joaquim Sala-Sanahuja, España, Gustavo Gili, 1982.
 Bataille, G., *El erotismo*, trad. de Antoni Vicens, Marie Paul Sarazin, México, Tusquets, 1997.
 García Ponce, J., *Crónica de la intervención*, 2 volúmenes, México, Conaculta (Tercera serie, Lecturas Mexicanas, 58), 1992.

**Iván Ruiz, Seminario de Estudios de la Significación, BUAP
 ses@siu.buap.mx**



© Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

Quiero mi chamarra **mental** Philips

Slavoj
Zizek

¿Tenemos actualmente una bioética? Sí. Una mala. Una que los alemanes llaman *Bindestrich-Ethik*, o una “ética con guión”, en la cual la ética como tal es la que se pierde con el recurso del guión. El problema no reside en que una ética universal se empieza a disolver en una multitud de éticas especializadas (bioética, ética de negocios, ética médica y así) sino que algunos descubrimientos científicos inmediatamente se posicionan en contra de “valores” humanísticos, y eso nos lleva a la discusión de si la biogenética, por ejemplo, amenaza nuestro sentido de la dignidad y autonomía.

La principal consecuencia de los actuales descubrimientos en biogenética es que los organismos naturales se han vuelto objetos manipulables. La naturaleza, humana e inhumana, se ha “des-sustancializado”, es decir, se ha visto privada de su densidad impenetrable, de eso que Heidegger llamó “tierra”. Si la biogenética puede reducir la psique humana a un objeto manipulable, esto sería evidencia del “peligro” que Heidegger señaló inherente en la tecnología moderna. Reduciendo al ser humano a un objeto natural cuyas propiedades pueden alterarse, lo que perdemos no es (solamente) nuestra humanidad sino la naturaleza misma. En este sentido, Francis Fukuyama acierta en su libro *Nuestro futuro poshumano*,¹ cuando dice que la noción de humanidad descansa sobre la creencia de que poseemos una “naturaleza humana” heredada, es decir, que nacemos con una dimensión insondable de nosotros mismos.

El gen directamente responsable de la enfermedad de Huntington (Corea o Baile de San Vito) ha sido aislado y cualquiera hoy puede saber no sólo si será afectado por esta enfermedad sino cuándo. Está en juego un error en la transcripción genética: la repeti-

ción constante de una secuencia CAG en el núcleo, en medio de un gen en particular. La edad a la cual se desarrollará la enfermedad depende inevitablemente del número de repeticiones de CAG: si existen 40 repeticiones, los primeros síntomas aparecerán a la edad de 59 años; si son 41 será a los 54; si son 50 será a los 27 años. En nada modificaría el desarrollo de la enfermedad una vida sana, ejercicios y la mejor atención médica. Podemos someternos a un examen que, si resulta positivo, puede determinar exactamente cuándo nos volveremos locos y moriremos. Es difícil imaginarse una confrontación más clara con el sin sentido de una contingencia determinante de la vida. Con razón, la mayoría de las personas (incluyendo a los científicos que identificaron el gen) han tomado la decisión de no saber, es decir, han optado por mantenerse ignorantes, una ignorancia que no es simple negativa sino que permite fantasear.

El prospecto abierto por la intervención biogenética, es decir, por el creciente acceso al genoma humano, efectivamente ha emancipado a la humanidad de las restricciones de las especies finitas, de su esclavitud ante el "gen egoísta".² Pero la emancipación ha venido con su precio. En una conferencia que ofreció en Marburgo en el año 2001, Jürgen Habermas insistió sobre sus reparos ante la manipulación biogenética. Según él, existen dos peligros principales. Primero, estas intervenciones borran las fronteras entre lo dado y lo espontáneo, y afectan la manera como nos conocemos. Si un adolescente sabe que su disposición "espontánea" (digamos, agresiva o pacífica) es el resultado de una deliberada intervención externa de su código genético, ello socavaría la esencia de su identidad y socavaría de paso la noción de que nuestra identidad moral se desarrolla por medio del *Bildung*, ese esfuerzo difícil por educar nuestras disposiciones naturales. En última instancia, estas intervenciones biogenéticas harían absurda la idea misma de educación. En segundo lugar, estas intervenciones darían lugar a relaciones asimétricas entre aquellos individuos "espontáneos" y aquellos cuyos caracteres han sido manipulados: algunos individuos serían privilegiados "creadores" de otros.

A un nivel más elemental, afectaría también nuestra identidad sexual. Un tema es la posibilidad abierta a los padres, hoy, para escoger el sexo de sus hijos. Otro asunto es el estatus en las operaciones para cambiar de sexo. Hasta ahora estas operaciones se justifican por la brecha que existe entre las identidades biológica y psíquica del individuo:



© Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

cuando un hombre biológico se siente a sí mismo como una mujer, atrapado en el cuerpo de un hombre, es razonable que él o ella pueda cambiar su sexo biológico y conseguir de esta manera un equilibrio entre su vida sexual y emocional. La manipulación biogenética abre perspectivas mucho más radicales. Retroactivamente podría cambiar la manera como nos entendemos a nosotros mismos en tanto seres "naturales", en el sentido que experimentaríamos nuestras "disposiciones" naturales como mediadas, no como dadas, como algo que en principio puede manipularse y por eso mismo como meramente contingente. No habría retorno a ninguna intermediación ingenua una vez que sabemos que nuestras disposiciones naturales dependen de una contingencia genética; aferrarse a ésta a cualquier costo sería tan falso como aferrarse a viejos valores "organicistas". De acuerdo con Habermas, sin embargo, deberíamos actuar como si éste no fuese el caso, y de esta manera mantendríamos nuestro sentido de dignidad y de autonomía. La paradoja es que esta autonomía la preservaríamos únicamente prohibiendo el acceso a esa contingencia que nos determina, es decir, limitando las posibilidades de alguna intervención científica. Ésta es una nueva versión de un viejo argumento: para retener nuestra dignidad moral es mejor no saber algunas cosas. Coartar la ciencia, como pareciera sugerir Habermas, sería el precio de ensanchar la brecha entre la ciencia y la ética: una brecha que ya nos limita para ver la manera en que estas nuevas condiciones nos compelen a transformar y reinventar las nociones de libertad, autonomía y responsabilidad ética.

Si seguimos un hipotético contraargumento de la Iglesia católica romana, el verdadero peligro residiría en que al permitir la intervención de la biogenética nos olvidaríamos de que tenemos almas inmortales. Esta argumentación, sin embargo,



© Jorge López Vela, de la serie *Las rutas de Pascual*, 1994-1997.

únicamente desplaza el problema. Si éste fuera el caso, los creyentes católicos serían las personas ideales para la manipulación biogenética ya que ellos estarían conscientes de que únicamente tocan un aspecto material de la vida humana y no su semilla espiritual. Sus creencias los protegerían del reduccionismo. Si tenemos una dimensión espiritual autónoma, no hay por qué temer a la manipulación biogenética.

Desde el punto de vista psicoanalítico, el meollo del problema reside en la autonomía del orden simbólico. Supongamos que soy impotente debido a un bloqueo en mi universo simbólico y, en vez de “educarme” tratando de resolver ese bloqueo, yo tomo Viagra. La solución funciona y yo vuelvo a tener relaciones sexuales aunque el problema permanece. ¿Cómo sería afectado ese bloqueo simbólico por una solución química? ¿Cómo puede “subjativarse” esta solución? La situación es indefinible: la solución podría desbloquear el obstáculo simbólico, obligándome a aceptar que no tiene sentido; o podría causar que el obstáculo retorne a un nivel más fundamental (en una actitud paranoica, quizás, en la cual yo me siento expuesto al capricho del “amo” cuyas intervenciones pueden decidir mi destino). Siempre existe un precio simbólico a pagar por estas soluciones no “ganadas”. Y, *mutatis mutandis*, lo mismo aplica a los intentos por combatir el crimen por medio de intervenciones bioquímicas o biogenéticas; obligar a los criminales a tomar medicamentos para controlar su extrema agresividad, por ejemplo, dejaría intacto el orden social que desencadena en primer lugar ese comportamiento agresivo.

Otra lección que ofrece el psicoanálisis es que, contrariamente a la noción de que la curiosidad es innata, es decir, de que existe en el fondo de cada uno de nosotros cierto *Wissentrieb*, o impulso por conocer, de hecho, lo contrario es cierto. Cada avan-

ce del conocimiento tiene que ser ganado en una lucha dolorosa en contra de nuestra espontánea predisposición hacia la ignorancia. Si existe un antecedente familiar de la enfermedad de Huntington ¿debería hacerme el examen para saber si efectivamente, o no, y cuándo, inexorablemente, me aquejaría la enfermedad? Si no pudiera soportar la idea de saber cuándo moriré, la (no muy realista) solución podría ser autorizar a otra persona o institución de mi entera confianza a hacerme el examen; ellos se guardarían de decirme la verdad, aunque dependiendo del resultado, también estarían autorizados a, sin aviso previo y sin dolor mediante, terminar con mi vida mientras duermo, justo antes de que la enfermedad se manifieste. El problema con esta solución es que yo sé que el otro sabe el resultado de mi examen y esto lo arruina todo, exponiéndome a una insistente actitud de sospecha. La solución ideal podría ser entonces, si sospecho que mi hijo tiene la enfermedad, examinarlo sin su conocimiento y matarlo yo mismo en el momento justo. La última fantasía sería que una anónima institución estatal llevara a cabo esto por mí sin mi conocimiento. Pero nuevamente surge la pregunta: si sabemos o no que el otro sabe. Queda abierto el camino hacia una perfecta sociedad totalitaria. Lo que es falso es la premisa: que la última obligación ética es proteger al otro del dolor y mantenerlo ignorante.

No es que estemos perdiendo nuestra dignidad y libertad con los descubrimientos de la biogenética, sino que nos damos cuenta que nunca las tuvimos en primer lugar. Si, como argumenta Fukuyama, ya contamos con “terapias que borran las fronteras entre lo que logramos por cuenta propia y lo que logramos debido a los niveles de diversos químicos en nuestro cerebro”, la eficacia de estas terapias implica que aquello “que logramos por cuenta propia” también depende de los niveles de “varios químicos en nuestros cerebros”. No se nos está diciendo, citando a Tom Wolfe, “lo siento, pero tu alma se acaba de morir”, sino, de hecho, que nunca tuvimos un alma en primer lugar. Si se sostienen las propuestas de la biogenética, entonces la decisión estaría entre aferrarnos a la ilusión de una dignidad o aceptar la realidad que somos. Si, como dice Fukuyama, “el deseo de reconocimiento tiene una base biológica y esa base se relaciona con los niveles de serotonina en el cerebro”, reconocer este hecho socava el sentido de dignidad que viene de ser reconocido por otros. El sentido de dignidad, entonces, lo obtendríamos únicamente al precio de un repudio: aunque sé muy bien que mi autoestima depende de la serotonina, a pesar de ello, lo disfruto. Fukuyama escribe esto:

La manera normal y moralmente aceptable de sobreponerse a una baja autoestima era luchar contra uno mismo y contra otros, trabajar duro, aguantar a veces dolorosos sacrificios y finalmente sobreponerse y ser visto como alguien que lo ha conseguido. El problema con la autoestima según ésta es entendida por la psicología popular americana es que se vuelve un derecho, algo que todos necesitan tener aunque no lo merezcan. Esto devalúa la autoestima y convierte su búsqueda en una derrota.

Pero de pronto entra en escena la industria farmacéutica que a través de drogas como Zoloft y Prozac proveen autoestima en una botella porque elevan el nivel de serotonina.



canto a pesar de que todos estamos conscientes de que su voz tiene más que ver con su talento que con su esfuerzo y entrenamiento. Sin embargo, si yo mejorara mi voz utilizando alguna droga, se me negaría ese reconocimiento (salvo que hubiera invertido mucho esfuerzo en inventar la droga antes de utilizarla). El punto al cual quiero llegar es que tanto el trabajo arduo como el talento natural se consideran "parte de mí", mientras que recurrir a una droga me daría un realce "artificial" porque es una forma de manipulación externa. Esto nos trae de vuelta al mismo problema: una vez que sabemos que mi "talento natural" depende de los niveles de



Imagínense el siguiente escenario: estoy por tomar parte en un concurso, pero en vez de ponerme a estudiar para responder a las preguntas utilizo una droga para aumentar mi memoria. La autoestima que adquiero por ganar la competencia está basada en un verdadero logro: yo tuve una mejor actuación que mi oponente que se pasó toda la noche anterior tratando de memorizar los datos para responder a las mismas preguntas. El contraargumento intuitivo sería que sólo mi adversario tiene derecho a sentirse orgulloso de su actuación, porque sus conocimientos, a diferencia de los míos, fueron el resultado de mucho trabajo arduo; aunque hay algo inherentemente condescendiente en pensarlo así.

Así vemos que está perfectamente justificado cuando alguien con una buena voz natural se siente orgulloso de su

algunos químicos en mi cerebro, ¿qué importa, moralmente, si yo los adquiero por fuera o los poseo desde el día en que nací? Para complicar más aún el asunto, es posible que mi disponibilidad para aceptar la disciplina y el trabajo arduo dependa de ciertos químicos en mi cerebro. ¿Qué pasaría si para ganar una competencia no tomo drogas para aumentar mi memoria sino únicamente una droga que fortalezca mi resolución? ¿Sería eso hacer trampa por igual?

Una de las razones por las cuales Fukuyama pasó de su teoría "fin de la historia" a considerar los nuevos peligros que presentan las ciencias del cerebro es que la amenaza biogenética es una versión mucho más radical del "fin de la historia": una que tiene el potencial para volver obsoleto al sujeto autónomo y libre de la democracia liberal. Existe una razón más profunda, sin embargo, para explicar este paso de Fukuyama: el prospecto de la manipulación biogenética le ha obli-



gado, conscientemente o no, a lidiar con el lado oscuro de su imagen idealizada de la democracia liberal. De pronto se ha visto obligado a confrontar la posibilidad de que las corporaciones puedan mal utilizar el libre mercado para manipular a la gente y llevar a cabo terroríficos experimentos médicos: gente rica que procrea una raza exclusiva con capacidades mentales y físicas superiores, instigando de esta manera una nueva lucha de clases. Está claro para Fukuyama que la única manera de limitar este peligro consistiría en reafirmar un fuerte control del mercado por parte del Estado y desarrollar nuevas formas de voluntades políticas democráticas.

El reduccionismo biogenético (y más generalmente el cognoscitivo evolucionista) debe atacarse desde otra dirección. Bo Dahlbom está en lo correcto, en su crítica de 1993 a Daniel Dennet, cuando insiste en el carácter social de la "mente". Las teorías de la mente están obviamente condicionadas por su contexto histórico: Fredric Jameson propuso recientemente una lectura del libro de Dennet, *La conciencia explicada* (*Consciousness explained*), como una alegoría del capitalismo tardío incluyendo sus elementos de competencia, descentralización, etcétera. Más importante aún, Dennet mismo insiste en que los instrumentos o herramientas, es decir la "inteligencia" externa de la cual dependen los hombres, son parte inherente de la identidad humana: no tiene sentido imaginarse a un ser humano como una entidad bioló-



Si bien estoy de acuerdo con todo esto, me siento tentado a agregar que necesitamos de estas medidas independientemente del peligro biogenético: simplemente para controlar el potencial de una economía con mercado global. Quizás el problema no es la biogenética en sí misma, sino más bien el contexto de las relaciones de poder dentro del cual la biogenética funciona. Los argumentos de Fukuyama son al mismo tiempo demasiado abstractos y demasiado concretos. Él no alcanza a explorar las implicaciones filosóficas de la nueva ciencia del cerebro y de las tecnologías, ni las ubica en su contexto socioeconómico antagónico. Lo que Fukuyama no comprende (y un verdadero hegeliano lo hubiera contemplado) es el enlace necesario entre los dos fines de la historia, es decir, el paso de uno al otro: el fin de la historia liberal democrática inmediatamente convertido en su opuesto, ya que, en la hora de su triunfo, empieza a perder sus fundamentos—el sujeto liberal democrático.

gica sin el complejo andamiaje de sus herramientas—sería tanto como imaginarse a un ganso sin sus plumas. Al decirlo así Dennet abre un camino del pensar que debe explorarse más. Debido a que, en buenos términos marxistas, el hombre es la totalidad de sus relaciones sociales, Dennet debería avanzar al siguiente paso lógico y analizar el entramado de las relaciones sociales.

El problema no es cómo reducir la mente a la actividad neuronal ni el de reemplazar el lenguaje de la mente con el de los procesos cerebrales, sino más bien entender cómo la mente puede emerger sólo a partir de este entramado de relaciones sociales y suplementos materiales. El problema real no es cómo—si es que es así— las máquinas imitan el comportamiento humano, sino cómo la "identidad" de la mente



© Jorge López Vela, de la serie *Las rutas de Pascual*, 1994-1997.

humana puede incorporar a las máquinas. En marzo de 2002, Kevin Warwick, un profesor de cibernética de la Universidad de Reading, conectó su sistema neuronal directamente a una computadora. Se convirtió así en el primer ser humano que recibía estímulos directamente sin la mediación de sus cinco sentidos. Éste es el futuro: no el reemplazo de la mente humana por la computadora sino la combinación de ambos. En mayo de 2002 se reportó que científicos de la Universidad de Nueva York conectaron un chip de computadora directamente al cerebro de una rata haciendo posible dirigirla por medio de un mecanismo similar al que tiene un coche de juguete con control remoto.

Ya es posible que individuos ciegos reciban información elemental sobre su entorno directamente en sus cerebros sin la mediación de la percepción visual; lo que resultaba nuevo en este experimento con la rata es que, por primera vez, la “voluntad” de un agente vivo, sus decisiones “espontáneas” sobre el movimiento, fueron determinadas por un agente externo. La pregunta filosófica aquí es si esta desafortunada

rata estaba consciente o no de que algo andaba mal, es decir, de que sus movimientos eran decididos por un poder externo. Cuando el mismo experimento se lleve a cabo en humanos (que, salvo cuestiones éticas, no debe ser mucho más complicado que con la rata) la persona dirigida ¿estará consciente de que un poder externo decide sus movimientos? Si la respuesta es afirmativa ¿experimentará este poder como un irresistible impulso interno o como una coerción? Es sintomático que las aplicaciones de este mecanismo, propuestas por científicos y reportadas en los periódicos, tuvieran que ver con la ayuda humanitaria y la campaña antiterrorista: ratas u otros animales podrían utilizarse para hacer contacto con víctimas enterradas por terremotos o para atacar a terroristas sin arriesgar vidas humanas.

Estamos a un año de la fecha en que Philips planea introducir en el mercado un sistema de audio de discos compactos que estará intercalado en el tejido de una chamarra que se puede lavar en seco sin dañar el sistema digital de la maquinaria. Éste no es un inocente adelanto tecnológico, como pareciera. La chamarra Philips representará una cuasi prótesis, menos un aparato externo con el cual interactua-



© Jorge López Vela, de la serie *Sierra Zapoteca*, 1989-1994.

mos y más una parte de nuestra propia experiencia como organismo viviente. El paralelo, al cual a menudo recurrimos, entre la creciente invisibilidad del chip de la computadora y el hecho de que cuando aprendemos algo lo suficientemente bien, dejamos de estar conscientes de ello, es engañoso. La señal de que hemos aprendido un lenguaje es que no necesitamos estar conscientes de sus reglas: no sólo lo hablamos espontáneamente sino que si nos concentramos conscientemente en las reglas eso nos impide hablarlo fluidamente. Previamente hemos tenido, sin embargo, que aprender el lenguaje que ahora hemos interiorizado: chips de computadoras invisibles existen “allí” y no actúan espontáneamente, sino ciegamente.

Hegel se hubiera mostrado reticente a la idea del genoma humano y de la intervención biogenética, él hubiera preferido la ignorancia al riesgo. En cambio se hubiera alegrado con la desaparición de la vieja idea de que “tú eres eso”, como si nuestras nociones de identidad humana fueran inamovibles para siempre. Al contrario que Habermas, deberíamos aceptar enteramente la *objetivización* del genoma. Al reducir mi ser al genoma, me fuerzo a atravesar las cosas

fantasmales de las cuales está hecho mi ego, y sólo de esta manera puede emerger propiamente mi subjetividad.

N O T A S

¹ La referencia es al último libro de Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, editado por Farrar, Strauss y Giroux Publishers, 2002. Francis Fukuyama (Chicago, 1952) es Bernard L. Schwartz profesor de Política Económica Internacional en la Paul Nitze School of Advanced International Studies de la John Hopkins University de Washington D.C. Otros títulos de su autoría son: *The End of History and the Last Man* (Free Press, 1991) (existe edición en español); *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (1995); *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order* (1999).

² Dawkins, R., (Nairobi, 1941), *The Selfish Gene* (1976) (existe edición en español).

Slavoj Žižek, es investigador de la Universidad de Ljubljana, Eslovenia. Tomado del London Review of Books vol. 25 no. 10, 22 de mayo de 2003. Traducción de Anamaría Ashwell.

PROBLEMAS MOTORES DE GREGORIO SAMSA

José M. Delgado García

El día que Gregorio Samsa amaneció en su cama convertido en un insecto monstruoso, una cucaracha, tal vez, se encontró con un doble problema. El primero no dependía de él. El novelista gestor de su existencia había previsto ingeniosas soluciones a los traumas emocionales, familiares y sociales con los que tendría que enfrentarse, a las dificultades para poder relacionarse con sus padres y con su hermana Grete, y a las consecuencias que se seguirían de sus imposibles actividades laborales. También el autor previó, con singular elegancia, los peculiares gustos alimentarios que corresponderían a tan terrible ser invertebrado. Pero el segundo problema quedaba en el aire, pues poco, o nada, había sido decidido (desde el punto de vista literario, me refiero) sobre las estrategias motoras que el señor Samsa tendría que desarrollar para poder caminar con seis patas en vez de dos. Así pues, Samsa, ya insecto, lo habría de resolver, nunca mejor dicho, sobre la marcha. Porque una cosa es la estructura motora, esto es, el conjunto de tres pares de extremidades, con la que Samsa había sido dotado y otra muy distinta ponerla en funcionamiento, y ser capaz de avanzar o retroceder, sin caer a un lado u otro, por ejemplo. Incluso,

de ser la especie apropiada, y usar sus extremidades con sabiduría, Samsa podría trepar por las paredes, o darse, qué caramba, una vuelta por el techo, algo restringido a otros relatos conocidos de metamorfosis, como la popularizada por el famoso caso *Spiderman*.

En principio no habría por qué apurarse. Los artrópodos han caminado sobre la superficie terrestre desde hace 300 millones de años. Su sistema de locomoción es robusto en términos ingenieriles, y se ha probado en todo tipo de superficies y circunstancias. Mire por dónde, los autómatas que se construyen en este momento para desplazarse por las abruptas superficies del satélite Luna o del planeta Marte, siguen el diseño que utilizan los artrópodos desde tiempo inmemorial: extremidades ligeras y articuladas, que permiten a la vez el desplazamiento y la sustentación, y que se adaptan a las irregularidades del terreno. Mientras unas patas soportan el peso del animal, otras se flexionan hacia delante en un pequeño, pero seguro, paso. Cada pata a su vez se extiende más o menos siguiendo las deformidades de la superficie por la que el animal camina y detecta con precisión la carga que soporta mediante un sofisticado, elegante y simple a la vez, siste-

ma de sensores; es decir, de medidores del grado de flexión y presión.

El señor Gregorio Samsa, para la corta vida que su creador le predeterminó con andares de ortóptero, tuvo, además, que reorganizar su sistema nervioso. Porque, por diferencias evolutivas entre invertebrados y vertebrados, seis patas se mueven mejor con un sistema de ganglios nerviosos, uno para cada extremidad, coordinados entre sí a lo largo del cuerpo del insecto, que con un cerebro "a la manera" de los vertebrados. El cerebro de los primates realiza un control mucho más centralizado de la coordinación motora necesaria para andar con dos extremidades, que el control nervioso que tiene lugar en los artrópodos. Pero entrar en estos detalles, comprendería hasta el mismo señor Samsa, es el tipo de historias que se dilucidan en los manuales de neurociencia.

REFERENCIA

Franz Kafka, *La metamorfosis*, Alianza Editorial, Madrid, 1966.

José M. Delgado García, es investigador en la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla. jmdelgar@dex.upo.es

CUANTIFICACIÓN DE LOS MÚSCULOS FACIALES SUBCUTÁNEOS DEL SER HUMANO

Jorge Eduardo Duque Parra

Cuando se asigna un número a algo, hay una tendencia a la exactitud y esto parece conducir frecuentemente a la idea de que ese número es exacto, fijo e inmutable. Por lo menos para ciertos detalles de la anatomía normal hay tendencia hacia ello, sin considerar variables anatómicas que son eventuales en el *Homo sapiens sapiens*, ya que al menos en la cara, definida como el componente de la cabeza situada en la parte anterior del cráneo^{1, 2} comprendida entre la frente y la barbilla, así como entre una oreja y otra,¹ hay un número regular de músculos, en una persona normal, sin lesiones o cirugías.

En el trabajo "Es la cara el espejo del alma", publicado en *Elementos* 47, se menciona que los músculos de la cara son de 20 a 24. Cabe al respecto considerar lo siguiente: los músculos de la cabeza se pueden dividir en: del movimiento de la mandíbula, epicráneos y de la cara, o agruparse en: del escapo, extrínsecos, de la oreja, del párpado, de la nariz y adicionalmente el músculo platisma. Aunque otros agrupan estos músculos de la cara en: de la región ocular, de la región nasal y de la región oral y, aunque la mayor parte de los músculos de la cabeza se encuentran situados en la región de la cara, en general se dividen en mímicos y masticatorios con base en sus funciones principales: unos para la expresión facial y otros en la trituración de alimentos dependientes de las articulaciones temporomandibulares.

Los músculos de la expresión facial tienen en común su localización superficial y en esta denominación cabe considerar los músculos maseteros que se aprecian en la porción superficial mandibular. En la consideración del número de músculos faciales se ha indicado que la cara en la especie humana tiene más de 20 (23 o 24) músculos, controlados por el núcleo motor del nervio facial y por la porción motora del nervio trigémino, pero este valor está muy alejado de los valores de regularidad, ya que los músculos cutáneos de la cara son 18 a cada lado, repartidos en los sectores laterales y anteriores de ésta.

El listado de músculos de la cara en la *Terminología anatómica*³ un total de 44, teniendo en cuenta que el orbicular oral y el proceros se cuentan como músculos impares.*

En el conteo de los músculos faciales subcutáneos, faltan los maseteros que son subcutáneos¹ y los platismas que llegan subcutáneamente hasta la parte inferior de la cara¹ y, habría que eliminar el buccinador que no es subcutáneo, igualmente el corrugador del supercilio y el depresor del supercilio, que se encuentran profundos al orbicular ocular, y no se deberían tener en cuenta los músculos auriculares posteriores y superiores, pues en la limitación anatómica de la cara no se ubican allí, ya que quedan en la parte posterior y superior de ella; siendo así, los músculos subcutáneos faciales 38.

En conclusión, el número de músculos faciales, aunque puede ser variable en diver-

sos individuos, no es tan bajo como 20 o 24 y, más bien, se aproxima a un total de 38, que es el número que se refiere habitualmente.

BIBLIOGRAFÍA

¹ Moore K. L., Dalley A. F., *Anatomía con orientación clínica*, 4ta. edición, Madrid, Editorial Médica Panamericana, 2002: 866.

² Chatain L.I., Bustamante B. J., *Anatomía macroscópica funcional y clínica*, Addison-Wisley iberoamericana, Mexico, 1986: 754.

³ Whitmore I (Chairman FCAI), *Terminología anatómica*, International anatomical terminology, Stuttgart, Thieme, 1998:34-35.

NOTA

* Occipitofrontal, temporoparietal, proceros, nasal, depresor del septo nasal, orbicular ocular, corrugador del supercilio, depresor del supercilio, auricular anterior, auricular superior, auricular posterior, orbicular oral, depresor del ángulo oral, transversos del mentón, risorio, zigomático mayor, zigomático menor, elevador del labio superior, elevador del labio superior y del ala nasal, depresor del labio inferior, elevador del ángulo oral, buccinador y mental.

Jorge Eduardo Duque Parra es profesor de Anatomía en la Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.
jorgedp@telesat.com.co

EL VIAGRA Y LAS FOCAS

Enrique Soto Pérez de Celis

La globalización es un fenómeno mundial que es hoy en día más patente que nunca antes en la historia de la humanidad. Siempre que nos adentramos en los ahora fértiles terrenos de la globalización vienen a nuestra mente imágenes de computadoras, aviones y mercados financieros. Pero, ¿qué relación tienen el Viagra, las focas y la globalización? Mucho más de lo que pudiéramos imaginar, o al menos eso parece según investigaciones realizadas por científicos de la Universidad de Nueva Gales del Sur en Australia, y de la Universidad de Anchorage en Alaska.

El Viagra es quizá la medicina más famosa del final del siglo xx. Se sabe que es una solución útil para la impotencia, que puede causar problemas cardiovasculares y que incluso puede aumentar la fertilidad de las mujeres (según algunos estudios). Lo que la mayoría de la gente no sabe es que el *boom* del Viagra puede ayudar a salvar algunas especies animales como las focas, los cabaillitos de mar, las tortugas y los renos.

Todos esos animales, o al menos algunos de sus órganos, son utilizados por la medicina tradicional china para hacer preparados contra la impotencia. Los preparados de pene de foca y de cuerno de reno son especialmente populares entre los orientales para mejorar y mantener sus erecciones. En China estos preparados son conocidos como *pu* y se dice que le dan al hombre el poder y la energía del animal del que provienen. Aunque su utilidad médica ha sido descartada en estudios realizados

por médicos occidentales, estos “medicamentos” siguen siendo el tratamiento de elección para la impotencia en China y en otros países asiáticos, o tal vez no. Y es que desde 1998 la compañía farmacéutica Pfizer introdujo al mercado mundial, y por supuesto al chino, el ya mencionado Viagra. A partir de este hecho, los remedios tradicionales chinos han tenido una competencia real que viene desde Occidente y que, a diferencia de otros productos farmacéuticos, produce resultados palpables de inmediato (literalmente hablando).

Este cambio en el balance farmacéutico del Lejano Oriente no pasó inadvertido para el profesor Frank von Hippel, que ya en 1998 publicó en la revista *Science*¹ una nota en la que destacaba que el mejor modo de controlar la cacería indiscriminada de animales salvajes era detener a las fuerzas económicas que la motivaban. Von Hippel vio, en el flujo continuo de Viagra al mercado asiático y en su bajo precio, un modo de frenar esta demanda, aun cuando el tratamiento chino contra la impotencia no representa el único motivo de caza de especies amenazadas.

En septiembre del 2002, cuatro años después de su comunicación en *Science*, se publicó la segunda parte del trabajo. Esta vez el foro fue la revista *Environmental Conservation*,² y el artículo fue mucho más complejo y revelador. Para su investigación, los Von Hippel estudiaron las tasas de caza y obtención de productos animales que fue-

ran utilizados por los chinos para preparar los “medicamentos” contra la impotencia. Se escogieron aquellos productos animales que costaran más o menos lo mismo que el Viagra (entre ocho y diez dólares americanos), de los cuales los más importantes fueron los penes de las focas arpa y monje y los cuernos de reno.

Ambas especies de foca habitan las costas de Newfoundland en Canadá. Año con año, el gobierno canadiense fija una tasa de cacería de las focas y un precio para la venta de cada una de sus partes (piel, carne, pene, etcétera). A partir de 1998 la cantidad de focas cazadas bajó en un 50%, el precio de sus penes se precipitó desde 115 a 20 dólares y en el año 2000 sólo se capturaron 10 de las 10,000 focas monje autorizadas. Según el Departamento Canadiense de Pesca y Océanos, en el año 2002 el mercado para órganos de foca es inexistente. Es importante precisar que la foca arpa no está en peligro de extinción, de hecho se calcula que hay cinco millones de focas arpa viviendo en Newfoundland en este momento. También hay que mencionar que el pene no es la única parte de la foca que se utiliza. Sin embargo, el precio de su pene sí es un indicador importante del mercado de fármacos naturales antiimpotencia dado que éste es su único uso.

La venta de cuernos de reno canadiense descendió 72% entre 1997 y 1998. Aunque la cantidad de cuernos vendida había estado en descenso desde 1990, la caída que se pre-

sentó en el año en que Viagra entró al mercado fue la más grande de la historia.

Aun cuando los resultados de estos trabajos son estadísticamente importantes, hay muchas situaciones que pueden haber ayudado al descenso en la caza de estos animales. Las crisis económicas de la región del Pacífico, el estado del hielo en Newfoundland en los últimos años y el descenso de la tasa de precios fijada por los canadienses son factores que se deben tomar en cuenta. De todos modos, las relaciones estadísticas entre la aparición del Viagra y la disminución en la cacería están allí y pueden llegar a ser representativos una vez que el siguiente paso del estudio sea completado. Ese paso, que sea quizás el más interesante de la investigación, consiste en realizar trabajo de campo en las farmacias tradicionales chinas para averiguar si la venta de pene de foca ha disminuido y si esto es atribuible al Viagra.

Los médicos tradicionales chinos y algunas organizaciones no gubernamentales, por el contrario, tienen sus dudas sobre la investigación. Jan Vertefeuille, del World Wildlife Fund, dice que si esto fuera cierto la aspirina hubiese hecho desaparecer el comercio de hueso de tigre (famoso por sus supuestas propiedades curativas en la artritis reumatoide) en los países asiáticos. Las asociaciones de medicina tradicional china recalcan la falta de confianza de los orientales en los resultados ofrecidos por la farmacéutica occidental, así como su miedo a los efectos secundarios. Sin embargo, la venta que tiene el Viagra sobre la aspirina y

sobre otros medicamentos occidentales es la rapidez con que sus efectos son visibles. Mientras los efectos más benéficos de la aspirina (protección contra infartos agudos al miocardio, tratamiento de enfermedades reumáticas) pueden tardar mucho tiempo en aparecer, la erección que se logra con Viagra es casi inmediata, lo cual refuerza la confianza de sus consumidores.

Cierta o no, esta investigación abre un panorama prometedor para la prevención de la caza y exterminio de las diferentes especies animales en el planeta y puede sentar un precedente importante. Es interesante que avances en aspectos que pueden parecer tan alejados de la conservación ambiental, como la impotencia, puedan ayudar en la lucha por la preservación ecológica. Quién sabe, quizás en un futuro se encontrará un tratamiento rápido y efectivo para la artritis reumatoide y ya no habrá demanda para los huesos de tigre.

Ojalá fuera tan fácil. Esto no quiere decir que encontrar la cura de una enfermedad tan estudiada como la artritis reumatoide o crear una droga como Viagra sea fácil, pero seguramente sería más sencillo que cambiar las ideas milenarias y la cultura de un pueblo tan apegado a sus raíces como el oriental. Al fin y al cabo, seguirá habiendo preparados de pene de foca o de hueso de tigre hasta que la gente se dé cuenta de que, sin importar las creencias de sus ancestros, hay mejores opciones para los problemas de salud.

Esto es globalización pura, es la influencia de un hecho sobre otro que aparente-

mente no tiene relación con el primero. De ahora en adelante, siempre que piense en globalización imaginaré a un grupo de focas canadienses que posiblemente estén vivas gracias a una medicina contra la impotencia.

NOTAS

¹ Von Hippel, F. A., "Solution to a Conservation Problem?", *Science* 1998 September 18, 281: 1805 (in Letters).

² Von Hippel, F. A. y Von Hippel, W. "Sex, drugs and animal parts: will Viagra save threatened species?", *Environmental Conservation* 2002 September; Volume 29; Issue 03; pp 277-281.

Enrique Soto Pérez de Celis es estudiante de la Facultad de Medicina de la BUAP. tonic_and_gin@hotmail.com



CREO PARA PODER ENTENDER
LA VIDA RELIGIOSA EN LOS BARRIOS
DE CHOLULA

ANAMARÍA ASHWELL

BUAP–SECRETARÍA DE CULTURA DEL
ESTADO DE PUEBLA, MÉXICO, 2002.

En palabras de su autora, la historia que relata este libro no es la historia de la Iglesia y sus prelados en Cholula, no es una historia de las doctrinas oficiales de la Iglesia, tampoco es un estudio de la teología católica y mucho menos una historia de la Iglesia como institución política y de poder en una comunidad mexicana; sino una historia, lo más fiel posible, de cómo el Dios católico, el Dios Padre que unos conquistadores trajeron desde España, vino a quedarse en el corazón y en la imaginación de los cholultecas de los barrios. Un Dios que llegó a ellos con la espada y la colonización hace ya casi quinientos años. Ésta es la historia de cómo los cholultecas lo acogieron, lo moldearon amorosamente y crearon en su entorno una devoción tan desmedida como maravillosa. Es una historia contada por aquellos que bordan el manto de las imágenes de los templos, por los encargados de pintar los adornos y los nichos, por los que encienden las veladoras diariamente y abren y cierran las puertas de los templos; por los que preparan los instrumentos para las misas que en Cholula se suceden casi diariamente porque las del domingo resultan insuficientes.



TEMAS BÁSICOS DE AUDIOLOGÍA
ASPECTOS MÉDICOS

ADRIÁN POBLANO (COMPILADOR)

EDITORIAL TRILLAS, MÉXICO, 2003.

Este libro es una recopilación del trabajo de diversos investigadores y especialistas en el campo de la audiolología, y muestra los acontecimientos más recientes en este campo. En él, el lector encontrará una excelente fuente de consulta para entrar en la fascinante área de la audiolología, elaborar un marco teórico para una tesis o adquirir conocimientos más actuales para realizar una investigación profunda.

El libro está dividido en tres partes. La primera revisa los conceptos básicos de la anatomía y la fisiología del sistema auditivo, desde la porción periférica hasta la central del sistema nervioso. En la segunda parte se mencionan diversas pruebas audiológicas de la batería de estudios con que contamos para revisar clínicamente a pacientes con disfunción audiológica. Por último, en la tercera parte se discuten diferentes afecciones clínicas que pueden presentar los pacientes con alteraciones de la audición. Se trata, sin duda, de un libro que será de gran utilidad para los estudiosos de esta disciplina.



LA NATURALEZA Y LA NORMA
LO QUE NOS HACE PENSAR

**JEAN-PIERRE CHANGEUX Y
PAUL RICOEUR**

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA,
MÉXICO, 2001.

Inculcar en los niños las reglas elementales de la ética, como hacían los griegos de la Antigüedad mediante el modelo de sus hombres ilustres: he aquí una necesidad de primer orden en este mundo contemporáneo, que es el gran marco, con todas sus contradicciones y todas sus posibilidades, acerca del cual dialogan los dos prestigiosos pensadores y autores de esta obra.

Cada uno desde su región de conocimiento, Jean-Pierre Changeux –neurobiólogo y sabio– en la ciencia, y Paul Ricoeur –hermeneuta y reconocido defensor de los derechos humanos– en la filosofía, discuten, sí, pero abogan, ambos, por que la razón y el sentido común se impongan y se desarrollen, para bien de todos, en la vida de hoy y de mañana, lejos ya de los peligros del integrismo religioso y político y del totalitarismo económico. Es ésta una de las grandes conclusiones a que llegan Changeux y Ricoeur después de debatir acerca de la relación entre las neurociencias, la moral, las normas y la paz, precisamente en torno de la normatividad ética y de la naturaleza biológica, neuronal del ser humano y después de preguntarse qué es lo que nos hace pensar: si son los mecanismos neuronales o si son los paradigmas que la sociedad nos transfiere.



CUANDO EL HOMBRE
ENCONTRÓ AL PERRO

KONRAD LORENZ

TUSQUETS, BARCELONA, 1999

A modo de continuación de los fascinantes relatos recogidos en *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros*, este libro está dedicado al animal que más creemos conocer y sobre el que, no obstante, tantas cosas nos quedan aún por descubrir: el perro. Konrad Lorenz nos conduce aquí hasta los orígenes del “encuentro” entre el hombre y el perro, cuando se estableció la relación entre nuestros antepasados y el chacal y el lobo. Estos orígenes han influido en todas las formas complejas de comunicación, obediencia, odio, fidelidad y neurosis que ha ido configurando la historia entre amo y perro. Recurriendo a casos con los que él mismo se había encontrado, Lorenz ilumina todo el arco de la “caninidad” con la gracia de un verdadero narrador, con la precisión y la sutileza de un científico que abrió nuevos caminos precisamente en la investigación de estos temas, y con la fértil inteligencia de un pensador que supo arrojar nueva luz sobre los problemas humanos.



LOS RELOJES QUE GOBIERNAN
LA VIDA

AGNÈS GRUART, JOSÉ MARÍA

DELGADO, CAROLINA ESCOBAR Y

RAÚL AGUILAR ROBLERO

SEP-FONDO DE CULTURA ECONÓMICA-
CONACYT, MÉXICO, 2002

Los hombre de la Antigüedad tuvieron conciencia de la sucesión de los acontecimientos y de la duración de sus vidas. Culturas prehistóricas –no relacionadas entre sí– elaboraron calendarios e instrumentos para medir las duraciones, a la vez que creaban lenguajes que, sin excepción contenían numerosas alusiones del transcurso del tiempo. La estructura gramatical parece imposible si los hombres que la crearon no hubieran tenido una idea precisa de lo que significa antes, ahora y después.

Pero no sólo el hombre, sino todos los animales y las plantas estudiados hasta ahora miden en alguna forma el paso del tiempo. El objetivo principal de este libro es, precisamente, el estudio de los mecanismos biológicos involucrados en esta maravillosa propiedad. Sus autores hacen algo de gran valor didáctico: describen lo que sabemos acerca del tiempo y profundizan en lo que es un reloj biológico, cuál es su historia en la botánica y la zoología, hasta llegar a la medicina moderna, que tardó en incorporar la idea de las variaciones periódicas implícita en los relojes biológicos.



PASIÓN POR EL ADN

JAMES D. WATSON

EDITORIAL CRÍTICA, BARCELONA, 2002

En 1953, dos científicos entonces poco conocidos, Francis Crick y James Watson, llevaron a cabo un descubrimiento fundamental: el de la estructura (en doble hélice) de la molécula del ácido desoxirribonucleico, el ADN, dándose cuenta al mismo tiempo de su profundo significado para la explicación de los mecanismos de la herencia.

Se abrió de esta manera una nueva era en la biología y, en general, en las ciencias biomédicas, una era en la que nos encontramos inmersos de lleno y que sin duda marcará la historia del siglo XXI. Desde entonces, James Watson ha figurado entre los líderes incuestionables de la biología contemporánea. Y lo ha hecho no sólo en el dominio puramente científico, sino también en el de las implicaciones sociales y éticas, un dominio en el que su magisterio y su lucidez sirven tanto a los profesionales de la ciencia como a los legos. Los ensayos recogidos en este libro dan buena cuenta de este aspecto de su personalidad: junto a unos fascinantes recuerdos autobiográficos, Watson aborda –recuperando el estilo con el que deslumbró, cuando únicamente tenía 40 años, al escribir su famosa obra *La doble hélice*– cuestiones tan relevantes y actuales como, entre muchas otras, los riesgos sociobiológicos del ADN recombinante (del que ha surgido la ingeniería genética), qué procedimientos y tácticas deberían emplearse en un programa de investigación destinado a vencer al cáncer, o cuáles son las principales características –e incluso los posibles abusos– del Proyecto Genoma Humano, del que él fue el primer director.

Instrucciones para los autores

Elementos es una revista científica y cultural. Es un medio de comunicación entre la comunidad científica y los estudiantes de nivel medio superior, y superior, así como el público en general. La revista es abierta y acepta trabajos de cualquier especialidad. Los artículos se someten a la consideración del Consejo Editorial de la revista y son evaluados por especialistas. Las copias del trabajo (anónimas) se enviarán a dos árbitros quienes juzgarán sobre la pertinencia y calidad del trabajo, y decidirán su publicación o sugerirán las correcciones pertinentes. El dictamen editorial se emitirá en un plazo breve, idealmente no mayor a quince días hábiles.

Todos los trabajos aceptados serán sujetos de una revisión editorial. El autor podrá realizar correcciones finales en las pruebas de página que le serán enviadas antes de la publicación de su trabajo.

Los artículos deben ser escritos usando el procesador de texto *Microsoft Word*, y deberán ser enviados por correo electrónico, especificando en el mensaje la versión del procesador que se utilizó, a la siguientes direcciones:

elemento@siu.buap.mx
con copia para
esoto@siu.buap.mx

Alternativamente podrá enviarse una copia impresa de todo el material a:

Dr. Enrique Soto
Revista **Elementos**
Instituto de Fisiología, BUAP
Apartado Postal 406
Puebla, Pue., 72001
México.
Teléfono: (222) 244 16 57
Fax: (222) 233 45 11

En la carátula del artículo, luego del título y el nombre del autor o autores del trabajo, deberá especificarse la institución a la que éstos pertenecen, así como el domicilio, teléfono y dirección de correo electrónico del autor responsable.

En el caso de que el artículo incluya figuras, fotografías o gráficas, éstas deberán enviarse en archivos separados a las mismas direcciones. Son aceptables los formatos JPG (compresión no mayor a 8), TIF, CDR, PSD o EPS (todos en alta calidad). No se aceptarán figuras incrustadas en el documento de *Word*. Al preparar las figuras deberá tenerse en consideración que comúnmente éstas se reducen de tamaño; por ello, la simbología deberá ser clara y diferenciable. Al final del texto se deberán incluir los pies de figura. No deberán incluirse figuras a las que no se haga referencia en el texto, o figuras sin su correspondiente leyenda al pie. En lo posible, se deberá evitar el uso de material gráfico previamente publicado. Sin embargo, cuando ello se considere indispensable, será responsabilidad del autor obtener los permisos necesarios para su reproducción.

Los manuscritos pueden ser destinados a alguna de las siguientes secciones:

1. Artículo de divulgación. El material de esta sección deberá ser presentado utilizando un lenguaje claro y sencillo, evitando el uso de términos técnicos especializados. Cuando éstos sean indispensables, deberá explicarse su significado en una nota. Se recomienda el uso de figuras ilustrativas que permitan sintetizar y aclarar conceptos relevantes. Los artículos deberán ser breves (entre diez y dieciséis cuartillas a doble espacio). Se recomienda usar subtítulos e incisos a fin de facilitar la lectura.

2. Nota científica. Los artículos publicables en esta sección deben ser escritos en lenguaje especializado y referirse a resultados originales (se aceptan este tipo de artículos exclusivamente en Ciencias Naturales); su extensión máxima será de cuatro cuartillas (ochenta golpes, veinticuatro líneas), con un máximo de dos figuras. El manuscrito deberá incluir las siguientes secciones: introducción, material y métodos, resultados, discusión, y bibliografía. En él deberán presentarse resultados que por su originalidad convenga publicar en español, independientemente de que puedan publicarse en otro idioma

En cualquier caso, las referencias en el texto se indicarán con un número de acuerdo al orden en que aparecen. Debido al carácter de la revista, deberán incluirse sólo referencias a trabajos fundamentales sobre el tema en cuestión. Al final del texto, la lista de referencias deberá escribirse de acuerdo con los siguientes modelos:

ARTÍCULOS EN REVISTAS

TorresTejeda, A.G. y Baca, B.E., "Reacción en cadena de la polimerasa", *Elementos*, núm. 23, vol. 3, 1995, pp. 16-21.

ARTÍCULOS EN LIBROS

Bunge, M., La bancarrota del dualismo psiconeural, en *La conciencia*, editor Fernández Guardiola, A., Editorial Trillas, México, 1979, pp. 71-84.

LIBROS

Chalmers, A.F., *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Editorial Siglo XXI, México, 1989.

www.elementos.buap.mx