



Directorio



Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo

Dr. José Gerardo Tinoco Ruiz
Rector

C.P. Héctor Felipe Cázarez Rosales
Secretario General

Mtro. David X. Rueda López
Secretario Académico

Mtra. María Eugenia López Urquiza
Secretaria Administrativa

Dr. Orlando Vallejo Figueroa
Secretario de Difusión Cultural

C.P. Horacio Guillermo Díaz Mora
Tesorero

Dr. Luis Manuel Villaseñor Cendejas
Coord. de la Investigación Científica

Facultad de Filosofía
“Dr. Samuel Ramos Magaña”

Dr. José Jaime Vieyra García
Director

Prof. Roberto Briceño Figueras
Decano

Lic. Elena María Mejía Paniagua
Secretaria Académica

María Teresa Ruiz Martínez
Secretaria Administrativa

Dra. Ana Cristina Ramírez Barreto
*Coordinadora del Programa Institucional
de Maestría en Filosofía de la Cultura*

Lic. Esperanza Fernández Ramírez
Coordinadora de Publicaciones

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián
Director

Dr. Eduardo González Di Pierro
Jefe de la División de Estudios de Posgrado de Filosofía

Dr. José Alfonso Villa Sánchez
Coordinador del Programa de Doctorado Institucional en Filosofía

DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura
Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”
e Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, Mich., México. Año xv, Núm. 30, Julio-Diciembre 2014,
ISSN 1665-3319. Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex
Revista *Devenires* on-line <http://ramos.filos.umich.mx>

Consejo Editorial

Mario Teodoro Ramírez Cobián
Víctor Manuel Pineda Santoyo
Ana Cristina Ramírez Barreto
Eduardo González Di Pierro
Federico Marulanda
Alfonso Villa Sánchez
Luis Álvarez Falcón
José Jaime Vieyra García

Director fundador: Mario Teodoro Ramírez Cobián
Directores: Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo y Oliver Kozlarek
Coordinadora de publicaciones: Esperanza Fernández Ramírez
Corrección y cuidado de la edición: Cristina Barragán Hernández
Formación: Olga Santana Ramos

Devenires, Año xv, Núm. 30, julio-diciembre 2014, es una publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Santiago Tapia núm. 403, Col. Centro. C.P. 58000. Tel. 312-68-16 a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”. Avenida Francisco J. Múgica s/n, Edificio C-4, colonia Felicitas del Río, Morelia, Michoacán, C.P. 58030. Tel. 327-17-99. publicaciones.filos.umich@gmail.com Editor responsable: Esperanza Fernández Ramírez. Reservas de Derechos al uso exclusivo núm. 04-2013-062616064500-102, ISSN: 1665-3319, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y Contenido: en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en los talleres gráficos de Silla vacía Editorial, Fray Antonio de Margil, Núm. 88, Centro Histórico, C.P. 58000, Morelia, Michoacán. Este número se terminó de imprimir el 21 de noviembre del año 2014 con un tiraje de 300 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y del Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”.

Comité Asesor Nacional

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

CARLOS PEREDA

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

MAURICIO BEUCHOT

Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

NÉSTOR BRAUNSTEIN

Facultad de Psicología, UNAM

ENRIQUE DUSSEL

UAM-Iztapalapa

LEÓN OLIVÉ

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

MARÍA ROSA PALAZÓN

Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

GUILLERMO HURTADO PÉREZ

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Comité Asesor Internacional

MAURO CARBONE
Università degli Studi di Milano

JORGE J. C. GRACIA
Universidad de Nueva York en Buffalo

CARLOS B. GUTIÉRREZ
Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
UNED, Madrid

JAVIER SAN MARTÍN
UNED, Madrid

AMALIA GONZÁLEZ SUÁREZ
Universidad Complutense de Madrid

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS
Universidad de Alcalá

JOSEP MARIA BECH
Universitat de Barcelona

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA,
AÑO XV, NÚM. 30, JULIO-DICIEMBRE 2014

Índice

Artículos

- Las implicaciones de la pasión en el ejercicio racional.* 13
*Hacia una valoración de la emoción filosófica
desde el enfoque de Trías*
HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ
- Michel Foucault y las contradicciones del pensamiento moderno* 35
LOUIS SASS
- Angustia y esperanza ante la pérdida del aura de la obra de
arte. Acerca del debate estético entre Benjamin y Adorno* 55
DETLEF R. KEHRMANN
- Ver para creer. El arte de mirar y la filosofía de las imágenes* 77
EDUARDO PELLEJERO

Dossier: animales en mente

Presentación del dossier: Animales en mente 99
ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO

Biofilia y biofobia antes y después del Rinoceronte de Durero 109
JOSÉ MIGUEL ESTEBAN CLOQUELL

Mujeres, animales y soberanía alimentaria: hacia una racionalidad ético-económica en favor de la vida 135
JOSEFINA MARÍA CENDEJAS

Perspectivas ético-morales de la relación del humano con animales no-humanos 183
JOSÉ SALVADOR ARRELLANO RODRÍGUEZ, MAURICIO ÁVILA BARBA, ROBERT T. HALL

In memóriam

Octavio Paz: signos del fin de la modernidad. Surrealismo, drogas, crítica, tiempo 205
MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA

Reseñas

Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Senado de la República LXII Legislatura/Taurus. Edición conmemorativa del 500° aniversario. México, 2013. 235
ADÁN PANDO MORENO

Alexis Díaz Pimienta, *Teoría de la Improvisación Poética*, 242
México/España, Ediciones Lirio/Scripta Manant Edicio-
nes, 2014
GUSTAVO GARCÍA ROBLES

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, *Tiempos de la creación y* 249
del pensamiento, México, UMSNH/AUCJ, 2014
MIGUEL ÁNGEL GARCÍA

Artículos

**LAS IMPLICACIONES DE LA PASIÓN
EN EL EJERCICIO RACIONAL.
HACIA UNA VALORACIÓN DE LA EMOCIÓN
FILOSÓFICA DESDE EL ENFOQUE DE TRÍAS**

Héctor Sevilla Godínez
Universidad del Valle de México, Guadalajara Sur

Resumen/Abstract

En el presente artículo se indaga sobre la relación existente entre el ejercicio racional propio de la filosofía e implícito en el aprendizaje y la pasión como afectación de la pasividad del individuo. Se analiza la posibilidad del dominio de la voluntad a través de la razón y la implícita intervención de la pasión en contraparte a tal labor controladora. Se proponen alternativas para la valoración de la pasión sin el menosprecio común del que ha sido objeto en los ámbitos intelectuales. El texto se centra en las reflexiones de Eugenio Trías y propone alternas vías de comprensión sobre la presencia de la pasión en los procesos selectivos del conocimiento humano.

Palabras clave: pasión, razón, emoción, conocimiento, voluntad.

**Towards an Appraisalment of Philosophical Emotion
based on Trías' Approach**

This article explores the relationship between the rational exercise of philosophy implicit in learning, and passion as passivity's affectation of the individual, analyzing

the possibility of dominating the will through reason and the implicit intervention of passion, in contrast to this labor of control. Alternatives are proposed for valuing passion to counter the disdain with which this concept has commonly been treated in intellectual spheres. The text focuses on the thought of Eugenio Trías and suggests options for comprehending the presence of passion in selective processes of human knowledge.

Keywords: passion, reason, emotion, knowledge, will.

Héctor Sevilla Godínez

Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, así como en Ciencias del Desarrollo Humano por la Universidad del Valle de Atemajac. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Asociación Filosófica de México. Profesor e Investigador de Tiempo Completo en la división de posgrados de la Universidad del Valle de México, campus Guadalajara Sur. Dedicado a la investigación filosófica del tema de la Nada y enfocado a las áreas de la ética y la hermenéutica.

Introducción

La pasión conforma el lado subjetivo de la voluntad y, por tanto, está implícita en los proyectos personales a los que se les dedica tiempo y esfuerzo extraordinario. En el presente ensayo se abordarán algunas de las concepciones sobre la pasión en el pensamiento de filósofos relevantes en la historia de la filosofía. Se propondrá a la pasión como pauta del ejercicio que la razón impone sobre la voluntad. Del mismo modo, se analizará el rol fundante del apasionamiento en la indagación que el filósofo y el investigador realizan cuando buscan respuestas personales sobre sí mismos, la naturaleza, el mundo o los otros. Posteriormente, se vinculará la visión de Trías sobre la muerte de la pasión y la función de la misma en el aprendizaje en cuanto que es una de las fuentes de producción de significados. El artículo promueve también la reflexión sobre el valor subjetivo de la pasión en el yo, así como en la imposibilidad de volver exclusiva la fuente de la pasión depositándola en algo o en alguien.

Asimismo, se aporta una conclusión en la que se responde a la cuestión de la implicación de la pasión en la labor reflexiva del que aprende y se aprende sobre el mundo.

1. Ejercicios racionales sobre la pasión

En el sentido más general posible, Aristóteles entendía las pasiones como afecciones del hombre. La categoría de la “pasión” se contrapone a la de “acción”. Se trataría, pues, de una situación en la que algo se ve afectado por una determinada acción. Esta afección podría ser una acción externa sobre el individuo. Desde este enfoque, la pasión supone una modificación en la persona, psíquica o físicamente, incluso ambas. Cicerón, por

su parte, consideró la pasión como una perturbación del ánimo. Si bien la afectación a la que se refería Aristóteles incluye la modificación del ente humano, esto no supone necesariamente una perturbación, lo cual implica un enfoque más peyorativo. Ahora bien, si se pudiese vislumbrar a un individuo sin pasiones, éste quedaría pasivo, inamovible, de lo cual se asume que la pasión permite al ente generar una modificación en su entidad pasiva, lo cual puede ser benéfico o no en función de la vivencia de la pasión misma.

A la escuela estoica, en la época precristiana, se le debe la noción de emoción como algo impropio del hombre racional. Según los estoicos, el orden establecido por la naturaleza, incluso un orden cósmico, no tendría que ser alterado con las emociones, puesto que éstas constituyen la perturbación de la armonía natural. Su propuesta de la *apatheia*, el estado de quien ya no tiene pasiones, es equivalente a una sabiduría a la que sólo unos pocos podrían sentirse llamados.

Sin las pretensiones estoicas, los escolásticos propusieron el control de las pasiones en función de una pasión mayor relacionada con la divinidad. Para tal proceso de contención pasional fue necesario que advirtieran la presencia de la facultad volitiva que permite o promueve la pasión en el individuo. Si las pasiones no tuviesen tal ingrediente voluntario, no podrían, a su juicio, ser catalogadas moralmente. Las pasiones se volvieron, en cierto modo, una cuestión que debía mantenerse bajo el control de la razón y en función de la virtud. Algunos siglos después, el mismo eco fue resonante en Malebranche, quien consideró que así como los sentidos, la imaginación y la memoria tienen importancia fundamental en las decisiones que un hombre toma en la vida, las pasiones son útiles para el conocimiento puro del mundo si es que son purificadas mediante la contemplación de las ideas de las cosas.

Malebranche no asumió que todo tipo de pasión podría ser digna de llamarse virtuosa, pero reconoció que es la pasión la que mueve a la voluntad. Si bien admitió la importancia del conocimiento sobre los productos intelectuales, también aceptó la amplia dimensión de lo no

racional dentro del parámetro del conocimiento. Merleau-Ponty (2006) comentó que “en Malebranche existe la deliberada intención de hacer que en la filosofía entre lo irreflexivo” (p. 26). Para Malebranche, “la fe es sólo una manera abreviada de significarle al sentimiento lo que tendría significado por la razón” (Merleau-Ponty, 2006: 45), y en ese sentido reconoce en el sentir una puerta adecuada para la revelación.

Por su parte, Juan Luis Vives, filósofo español, en una de sus magnas obras titulada *El alma y la vida*, dedica la tercera parte a las pasiones. Para él, la alegría, el amor, la tristeza, la angustia, la esperanza y la aspiración son la raíz de la ética y la pedagogía, por lo que, en tal contexto, la conducta humana es siempre el producto de la interacción entre el cuerpo y el alma. Bajo esa óptica, no hay sabiduría plena sin el contacto íntimo con el cuerpo, los sentidos y las pasiones.

Otro referente de las reflexiones sobre el influjo de la pasión es Descartes (1971), quien expuso en el artículo 69 de su libro *Las pasiones del alma* las que él cree que son las pasiones particulares resumidas en seis fundamentales: “la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza; todas las demás son compuestas de alguna de estas seis o son especies de las mismas” (p. 90). La única forma de dominar las pasiones, dice el francés, no es por medio de la razón sino en función de pasiones más útiles o altas. La genialidad de esta afirmación consiste en que, contrario a lo que suele pensarse comúnmente en cuanto que la razón es la única función del hombre que puede controlar una pasión, para Descartes sólo otra pasión puede lograr semejante faena. Descartes tampoco coincidió con la especificación tomista que separa a las pasiones en irascibles y concupiscibles, puesto que renunció a la división de las pasiones al considerar que todas ellas están conectadas entre sí. De tal manera, no hay pasiones “buenas o malas” sino pasiones mayormente íntimas o intensas, que pueden superar a otras pasiones de menor magnitud y que podrían ser perjudiciales.

Ahora bien, cuando en un hombre coincide una pasión profunda y el daño potencial de la misma, será menester que se genere una pasión de

mayores dimensiones o, de lo contrario, la persona no lo podrá controlar. En buena medida, esto concuerda con la afirmación de Malebranche que sostiene que Dios tendría que ser la pasión mayor sobre todas las pasiones. Podría discutirse si lo que Malebranche propone es producto de la pasión o de su ejercicio reflexivo para justificar la superación de otras pasiones suyas, lo cierto es que incluso cuando su conclusión fuese a partir de una elucubración racional, es necesaria la aportación pasional para lograr convencerse de ello. De ahí se deriva que aunque existan razones para justificar tal o cual afirmación, la pasión aporta el ingrediente fundamental que repercute en la defensa de lo afirmado. Esto no supone una actitud visceral, por lo que será oportuna la distinción entre el apasionamiento reactivo y la pasión madurada.

En el segundo libro de su *Tratado de la naturaleza humana*, Hume desarrolló el tema de las pasiones y propone una antropología filosófica desde el giro de lo psicológico. La tesis de Hume (1984) consiste en que el hombre no está centrado o determinado por la razón sino por sus afectos. Reconoció que la razón está esclavizada a las pasiones, sujeta sin remedio a su servicio. Hume consideraba al amor, el odio, la vergüenza y la soberbia como las cuatro emociones que más fuertemente dirigen la conducta de los individuos. Los hombres realizan sus conductas en función de una de las cuatro. Si bien Hume no propuso las mismas emociones que había antes propuesto Vives, sí concuerda con él en la del amor.

Bajo esa lógica, los filósofos realizan su ejercicio reflexivo en función del amor que les inspira, la vergüenza que buscan ocultar, la soberbia que les mueve a actuar o el odio que ocultan tras sus meditaciones. Es difícil suponer, bajo esta perspectiva, que el hombre es —efectivamente— un ser racional. Pocos son los individuos que podrían asegurar que en su vida han tomado siempre las decisiones más racionales y, de haberlos, pocos de entre ellos podrían estar satisfechos con ese tenor de vida. El juicio no es siempre racional sino que los motivos pueden ser variados. Pascal había hecho alusión a razones no racionales fundándose en que hay

razones que la razón no entiende y que son las que surgen del corazón. Descartes consideró también que el sentir es una forma de pensar en cuanto que es producto de ideas sobre aspectos específicos que se viven.

Hume pensó que ninguna virtud se puede imitar si no hay una identificación afectiva con ella mientras es modelada por otro. Incluso las virtudes son llevadas a su plenitud cuando parten de la *simpatía* del observador, es decir, cuando son captadas como aspectos que podrían causar bienestar. En la moral emotivista de Hume, la simpatía es el punto de partida de identificación entre lo que es considerado justo y el observador que así lo califica. De tal modo, la voluntad humana y el ejercicio racional que en ocasiones le precede están vinculados irrenunciablemente al deseo de bienestar que, como tal, puede ser apasionado. Asimismo, “el elogio no nos proporciona demasiado placer a menos que coincida con nuestra propia opinión y nos alabe por aquellas cualidades en las que destacamos de modo principal” (Hume, 1990: 115).

Una de las líneas del pensamiento de Hume es sintetizado con la siguiente afirmación: “Ahora bien: dado que nada hay presente a la mente sino las percepciones, y que todas las ideas se derivan de algo que con anterioridad se hallaba en la mente, se sigue que nos es imposible concebir o formar una idea de algo que sea específicamente distinto a las ideas e impresiones” (1984: 169). De tal manera, Hume enfrenta la aseveración de los escolásticos consistente en que la voluntad controla a la pasión. Está claro que si bien la voluntad puede ejercer un control posterior a la pasión cuando ésta ya se ha presentado, también está implícito que la aparición inicial de la pasión puede ser involuntaria. Las ideas e impresiones sobre una experiencia particular pueden llevar a la manifestación de una emoción que no necesariamente es nulificada si se fuerza a desaparecer mediante impresiones o constructos que no están presentes aún en la psique del individuo. Sólo cuando a un hombre se le ha *instruido* respecto a lo que no es propio de la virtud es cuando lo podrá valorar de tal manera. Siendo así, la pasión no es disminuida previa a presentarse, sino que la voluntad requiere de su aparición para luchar contra ella.

Sin embargo, Hume se mostró beligerante ante la postura que sostiene la apreciación de la razón como protagonista sobre la pasión. Le resultó una falacia contraponerlas entre sí y vincularlas en función del dominio de la razón sobre la pasión. Hume nunca aceptó que la razón es suficiente para modificar por medio de la voluntad una conducta. Para el filósofo escocés, el impulso que lleva a la acción no es producido por la razón, sino que en ocasiones puede dirigirlo. Asumió que la razón no lleva a la acción sino que la pasión se involucra en el ejercicio de la voluntad. Lo anterior se explica si consideramos dos de sus afirmaciones: “primero: (...) la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad; segundo: (...) la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad” (1984: 614-615).

Hume tampoco aceptó que la virtud podría separarse del vicio, no consideró propio de la vida humana únicamente el goce o el placer unívoco. Todo lo contrario, consideró la fusión de virtud y vicio en el sentido de que “la esencia misma de la virtud consistirá (...) en producir placer, y la del vicio, en ocasionar dolor. La virtud y el vicio deberán, además, formar parte de nuestro carácter para poder suscitar orgullo o humildad” (1984: 470).

Se comprende, entonces, que si bien Hume reconoce la importancia del ejercicio racional en la labor intelectual, no opuso nunca tal reflexividad con la pasión. Una de sus más brillantes recomendaciones, en nombre de la naturaleza, propone lo siguiente: “Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo un hombre” (2010: 12).

2. La pasión como pauta de la voluntad racional

Eugenio Trías, filósofo español considerado el pensador de escritura hispana más importante desde Ortega y Gasset, condecorado en 1995 con el Premio Internacional Friedrich Nietzsche y caracterizado por su

agudeza y versatilidad temática, indagó profundamente en el tema de la pasión. Precisamente, en el prólogo de su *Tratado de la Pasión*, editado por primera vez en 1979, Trías (1997) advierte que la obra en cuestión “es un libro que habla a la inteligencia femenina que todos poseemos de forma latente o patente, en estado agreste o en forma cultivada” (p. 6). Más adelante, iniciada la obra, aclara la intención del texto de forma radical: “se intenta llegar a una concepción de la pasión que permita esbozar una teoría epistemológica y social, a la vez que una ética y una estética” (p. 9).

Trías pretendió pensar la pasión de una forma no convencional y lo logró. Propuso una reconstrucción del orden racional hacia tal concepto. Para él, la razón teórica y la razón práctica sólo pueden tener una base pasional. No hay, por tanto, una estructura humana que se precie de ser únicamente racional sino que las pasiones estimulan incluso a la razón misma.

Su consideración sobre la filosofía es claramente una invitación al empirismo: “toda filosofía que se precie es siempre filosofía de la experiencia. No hay otro punto de partida que el empírico. El método consistirá entonces en abrirse a la experiencia, acotando en lo posible un fenómeno que pueda ser reconocido” (p. 11). Trías advierte que la pasión fundante de lo epistémico es también una experiencia, no hay pasión no empírica.

A pesar de ello, es poca la atención que se muestra en la literatura filosófica al tema de la pasión. Todo hombre ha sentido pasión. Incluso el más hermético de los intelectuales tendría que sentirse apasionado por lo que hace. Más vale perderse en la pasión que sustraerla totalmente del ámbito de lo humano. Tal abandono en la pasión no ha parecido ser un sinónimo de la libertad en la filosofía; en busca de la promesa de una libertad total se ha perdido la pasión dejándola reprimida. Sartre, por ejemplo, afirmaba sentir envidia cuando observaba el apasionamiento de algunas parejas puesto que él, en la intención de sentirse libre, no podía sentir lo mismo por nadie. ¿Será en parte esta pérdida de la pasión –que tan propiamente está conectada a la vida– la que vuelve inertes tantos

discursos filosóficos? ¿Acaso la filosofía podría encontrar en la pasión una buena parte de su conexión con la cotidianidad desde la cual todo se construye? ¿Podría ser que este desapasionamiento de la juventud contemporánea sea uno de los motivos del desinterés hacia la filosofía, o es que una filosofía sin pasión genera poco júbilo ante una juventud deseosa de apasionarse?

3. La pasión que funda el conocimiento

Trías aborda el tema de la pasión considerándola fundante de todo proceso de conocimiento. Asume que “el estatuto reflexivo es la pasión” (p. 27) y que el *sujeto pasional* se expresa en forma de arte, conocimiento, acción o producción. Es el sujeto pasional el que está a la raíz del sujeto epistemológico.

Advierte que todo conocimiento está condicionado por la falta de consumación de la relación del hombre con aquello que desea conocer o poseer. Las preguntas filosóficas, en ese sentido, adquieren una conexión con la pasión: ya no importa responderlas sino seguir realizándolas. Siendo así, la esencia de la “filosofía” no se reduce ni abarca en el reverenciado “amor a la sabiduría” (como si ésta ya fuese posesión del filósofo), sino que se asemeja a un anhelo, un deseo constante de saber, un anhelo por el producto de la indagación, por conocer. Se trata, además, de un anhelo nunca satisfecho y –en ese sentido– siempre gozado, presente y real. Filosofar es desear saber sin aferrarse a una respuesta unívoca. ¿Cómo desear saber si no es apasionándose por el objeto en cuestión? La inducción al ejercicio filosófico no está divorciada del despertar de las pasiones juveniles.

Del mismo modo en que se pierde el anhelo por las cosas que ya se poseen, es posible perder el anhelo por preguntar lo sabido. La filosofía tiene su razón en la duda y tiene su duda en aquello que apasiona a la razón. El hombre es el ser que se apasiona ante su duda. Es por ello

que la palabra “pasión” refiere al poder propio. Es necesario deslindar el término “poder” con el de “dominio” pues, si bien es cierto que algunos dominios provienen del poder, no todo poder implica dominio. Se puede hablar sin mucho dominio del lenguaje y tener, sin embargo, cierto poder en las palabras. Existe la posibilidad de reflexionar a cierta profundidad aun sin instrucción, pues “el lenguaje corriente es más sabio e ilustrado de lo que a veces suele afirmarse en filosofía” (p. 34).

Asimismo, las pasiones consideradas impropias de las personas racionales pueden ser un factor que invite a la racionalidad. En ese sentido, “el estado de enamoramiento lejos de cerrar el camino de la razón, más bien parece abrirlo” (p. 38). Hay muchos ejemplos de la influencia de la pasión en la historia de la filosofía. Ben-Ami Scharfstein menciona que “los motivos psicológicos pueden considerarse básicos para la filosofía” (1984: 67), pues al final “todos los filósofos (...) sienten el deseo o la necesidad de una penetración que cale más hondo de lo que ellos han sido capaces de lograr antes” (1984: 50). No es el apasionamiento o las emociones la pauta de los filósofos legos sino que tal como Scharfstein refiere puede controlar incesantemente incluso a los más racionales, pues “al menos Hume, Rusell y Wittgenstein sufrieron profundas depresiones y a todos ellos les tentó el suicidio” (1984: 87).

El filósofo está enamorado de su búsqueda. Y todo enamorado se deja afectar por aquello que ama. La pasión lleva al contacto. El hombre es capaz de conocer cuando logra contactar y sólo puede lograrlo cuando existe pasión por aquello que puede contactarse. El amante hace cosas por el amado que en su sano juicio no habría podido imaginar. Pues bien, ¿cuál es el sano juicio? ¿Será que cierta locura es capaz de curar el hastío? El buscador de libertad, calculador, se mantiene estacionado en su visión de las cosas, independiente pero desligado; por el contrario, el apasionado se mueve, se afecta, avanza, construye, se muta en hombre nuevo.

La pasión es una característica propia del humano. Afirma Trías que “somos pasionales en la medida que somos finitos” (1997: 49), y no hay manera de no ser finito si humano se es.

Si la pasión le permite al sujeto llegar a la plenitud de su esencia o al máximo potencial de su propia naturaleza, entonces un sistema ético tendría que ponderarla como un aspecto fundante, lejano a las aseveraciones fichteanas, hegelianas, sartreanas, nietzscheanas y marxistas en las que el valor supremo termina siendo la libertad. Trías afirma que:

Interesarse por lo irracional, investigar sus leyes ocultas, es una operación altamente racionalista (...). Jamás he afirmado que la razón, el logos humano, carezca de fuerza para internarse con algún éxito en esos territorios. He afirmado incluso que en el seno de esa apertura pasional despunta el conocimiento racional, o que razón y pasión son una síntesis humana de tal naturaleza que lo pasional posibilita o abre lo racional y lo racional tiene en la pasión su premisa y su soporte (1983: 12-13).

Existe cierta coincidencia entre el pasaje referido y la afirmación de Nietzsche respecto al estado de ánimo que le permite producir: “Los años de vitalidad más baja fueron los años en que dejé de ser pesimista: el instinto de autorrestablecimiento me prohibió una filosofía de la pobreza y el desaliento” (2005: 15). La visión apasionada de la búsqueda supone el reconocimiento de los límites que, a la vez, promueven un ánimo pesimista que se vuelve desesperado y puede orientar hacia la filosofía.

4. La muerte de la pasión como asesina de la voluntad

Para Trías, el grado de apasionamiento con que se vive la vida también puede determinar el tipo de muerte que se vive. Discrepó de Hegel del siguiente modo: “no todas las muertes son iguales y es falsa la idea, hoy muy prestigiada –por lo menos desde Hegel– de que la muerte nos constituye a todos por igual (...) en tanto que es lo que todo lo iguala” (1997: 70). Aunque Trías afirma que hay varios tipos de muerte, Hegel consideró que, aun sin importar las circunstancias, la muerte, el *hecho* de morir –dejar de ser– es algo que todo hombre comparte en

potencia. Ciertamente se puede morir en distintas circunstancias pero, aunque cada historia de vida sea distinta, la muerte como desaparición del ser termina siendo algo similar. Cuando Trías afirma que hay un tipo de muerte que es la muerte en vida, la muerte de la pasión, está expresando poéticamente un concepto filosófico, lo cual se entiende, pero por ello está en una vía distinta a las aseveraciones hegelianas que refieren no a la muerte espiritual o de la calidad de la vida, sino a la muerte física.

Para Trías, la muerte de la pasión es la peor y la más dolorosa de las muertes. Ya no hay un motivo hacia el cual dirigir la voluntad y es por ello que “el dolor es la afección que adviene cuando se deja de sufrir o padecer” (1997: 71), por lo tanto se infiere que la vida es un padecimiento que la existencia implica. No todos los hombres quieren vivir, “lo que en verdad se quiere es padecer” (*Idem*), de tal modo que “el sufrimiento es alegría y positividad” (*Idem*). Estas aparentes contradicciones filosóficas se entienden tras sumergirse en la idea más íntima de pasión que Trías nos propone. Si la vida es un constante padecer y deseamos vivir, entonces es el padecimiento la muestra palpable de que seguimos vivos, la indiferencia hacia todo sería la muestra de la muerte. El padecimiento es un signo de vitalidad en cuanto que aún se desea algo no logrado o se anhela lo perdido o se busca lo no alcanzado.

Ahora bien, desde la visión del enamorado, el ser afectado por el ser amado no es un motivo de tristeza sino de significación y, en ese sentido, se ama el sufrimiento entendido ahora como donación. La donación a la vida es el sufrimiento gozoso que esto supone. El dolor máximo llega cuando se ha dejado de sufrir, es decir, de comprometerse, de ligarse, de conectarse a algo valioso o concebido de ese modo.

Tras dejar atrás la muerte —cosa que sólo puede suceder en los libros— Trías asume que el término “pasión” es lo que expresa el movimiento o el proceso conectivo entre el sujeto y el objeto. Siendo así, el proceso de aprendizaje es un experimento continuo y metódico de la pasión.

5. Hacia un aprendizaje centrado en la pasión

Cuando cualquier hombre afirma “esto es algo” probablemente olvida que *ese* algo ya se ha visto condicionado por su visión del objeto captado, por sus motivos pasionales desde las cuales se interpreta. Es por ello que la singularidad de la cosa es ficticia, no es nunca *eso* particularmente sino que lo que *es* termina escapándose de lo que se representa. Por ello “la generalidad no es más que la recurrencia, por vía de memoria y hábito, de aquellas cosas que no alcanzan a singularizarse” (1997: 79) Así pues, el hombre conoce en la medida en que aquello que intenta conocer se singulariza plenamente ante él a pesar de que se le conciba a partir de una generalización asociante. Trías (1997) aporta lo siguiente al respecto:

¿Qué es lo que de verdad conocemos? ¿Cómo y bajo qué condiciones podemos decir que conocemos algo (...) o aumenta nuestra potencia de conocer? O para decirlo a la moderna: ¿cuándo puede afirmarse que progresa nuestro conocimiento? ¿Cómo, bajo qué forma se nos revela eso que aumenta nuestro conocimiento, eso que produce en nosotros conocimiento? He aquí el problema del conocimiento planteado en los términos en que yo juzgo que es pertinente plantear (p. 80).

Son los sucesos singulares los que provocan conocimiento una vez que se posicionan en el hombre como dignos de pasión. El conocimiento se produce cuando *algo le pasa al hombre* con lo singular que está frente a él. Es así que “lo que nos pasa” es la base del conocimiento. Ningún profesor conoce los significados o la manera de significar de sus estudiantes, eso sería una evidencia de pedantería en la máxima expresión. Lo que él puede es presentar lo más significativo para sí y hacerlo de manera tal que promueva el despertar o la conexión con un significado personal en el oyente. La pasión no está de más, puede inducirse del profesor al estudiante. Trías propuso un empirismo de la pasión que denominó empirismo mejorado o modificado. No consiste sólo en el aprendizaje a partir de los sentidos sino en función de las condiciones que la pasión impone sobre lo que se conoce.

Aprender no significa tener la respuesta, sino más bien continuar la pregunta ante las respuestas siempre aparentes. De tal manera que “sólo empieza a haber conocimiento cuando el sujeto deja de tener trato con datos. Dicho de otra manera es el dato, *lo dado*, lo que impide que se produzca conocimiento” (Trías, 1997: 84). Siendo así, el conocimiento es posible cuando el dato es singularizado, contactado a fondo, de manera muy íntima y personal, de modo que se puede restituir el objeto aprendido en significados distintos a los iniciales. Más aún, Trías afirmó que los términos de “sujeto y objeto” presentes en casi todos los discursos epistémicos son en realidad sólo “cosa y cosa”, algo que padece y aquello que hace padecer. El sujeto pasional sería entonces aquel que se deja padecer. No hay verdaderos o falsos, sólo padecimientos que generan cognición. La pasión es pues un conectivo entre el corazón y la cabeza.

Un aspecto que genera conocimiento es la *distinción* individual, es decir, la percepción subjetiva. La indistinción (el comunismo o la democracia) generan una predeterminada ideología y una praxis al servicio de ésta. Trías hace un llamado a evitar la politización epistemológica para lograr, en contraparte, una estética del conocimiento. Para Trías, la distinción no se da en las cosas extraordinarias sino en lo ordinario visto desde otro ángulo. El arte y la filosofía, por ejemplo, son maneras posibles de percibir una realidad de manera diferente, una realidad que siempre ha estado ahí. Antes de que Newton enunciara la ley de la gravedad todas las personas habían visto caer manzanas de los árboles, pero ese hecho cotidiano se volvió novedad no por sí mismo sino por la visión distinta de lo ordinario: la caída de algo no fue sólo *algo que sucede* sino que fue *algo que sucedía por un motivo* y esa añadidura llevó a Newton a la duda apasionante. Para Trías “la obra artística acierta a dejarnos ver lo que siempre vemos, pero de tal manera que sólo desde entonces propiamente vemos; alcanzamos entonces visión propia de lo que antes, creyendo ver nunca veíamos” (p. 113). El filósofo coincide con el artista precisamente en la experiencia pasional. Lo anterior puede ser

clarificado cuando se observa una realidad circundante desde la óptica de la posibilidad, es decir, no sólo mirando lo perceptible o sensorial, sino concibiendo la pregunta generadora sobre el origen, los motivos, las causas, los fines, la intención. Preguntarse por los motivos es un camino para encontrarlos. El científico, en cuanto filósofo de la realidad específica, convive con la pasión de su búsqueda y es por eso que investiga. No hay investigación consumada que no haya estado sometida al influjo de cierto apasionamiento necesario.

6. La pasión y la subjetividad

Las distinciones se generan en lo ordinario y siempre desde la subjetividad. La objetividad, que la subjetividad crea conceptualmente, también es entendida desde un parámetro distintivo. La filosofía es, en buena medida, más aprender un modo diferente de ver el conocimiento que aprender en sí el conocimiento. Por ello, se filosofa a partir de algo que es el inicio de la reflexión, no hay reflexión si no hay algo sobre lo cual se ha hecho antes una flexión.

El yo es la ficción refractaria desde la cual puede suceder la pasión. Por ello, “dominar las pasiones equivale a suicidarse” (Trías, 1997: 139), no hay más yo que el que la pasión muestra en su incesante repetirse, en la trama de hábitos forjadores de carácter. Trías (1997) tuvo la intención de separar los términos “deseo” y “pasión” cuando menciona que “el deseo es a la pasión lo que, en terminología hegeliana, es el fenómeno respecto a logos: el deseo es la forma inmediata de manifestarse la pasión, es pasión en su aparecer inmediato, es la pasión en tanto que dato” (p. 145). El deseo es entonces una pasión primigenia que, por tanto, no es la pasión en su máxima expresión. De tal modo, se puede entender el deseo como “fenómeno de la pasión” (p. 161). Siendo así, “la pasión autoconsciente es la que añade al deseo autoconsciente el carácter subjetivo y dialéctico del que carece el deseo” (p. 161).

Trías reconoció la influencia de la sociedad en el individuo cuando afirmó que por sociedad ha de entenderse a “esa totalidad sintetizada en el Ojo que espía, el conjunto de miradas difusas, disueltas en la atmósfera, a modo de espíritus invisibles (...) que persiguen y asedian desde todos los ángulos de mira, la pareja recién constituida, el esbozado dúo de amor, el *romance*” (1997: 178). Si el conocimiento es un romance entre el que conoce y lo conocido, entonces tal romance está mediatizado socialmente.

La pasión propicia conductas de acuerdo con su presencia puesto que

La pasión plenamente consumada constituye el compromiso pasional, el que se hace plenamente cargo de toda la carga, contracarga y sobrecarga que la pasión arrastra, la cual jamás brota de forma inocente y pura, a partir de ninguna *tabula rasa*, sino que se produce en territorios colonizados y conquistados, superpoblados, llenos de dificultades, ruidos, automóviles y griteríos callejeros (Trías, 1997: 181).

No hay pasión de alto grado sin un compromiso. Y uno de tales compromisos es con la propia historia, la “historia de la pasión” (Trías, 1997: 188), puesto que es ésta la que construye nuestras percepciones. Bajo esa concepción, el hombre es una secuencia de pasiones que han motivado las experiencias a la vez que una serie de experiencias que han forjado distintas pasiones. El deseo de saber para poder explicar a otros se funda en un íntimo deseo de explicarse a sí mismo, de comprenderse, de saberse dentro del parámetro de lo general. Cuando un individuo aprende, siempre lo hace desde la lógica de su propia pasión. Sus preguntas, las maneras en que las hace, las personas con quienes las comparte y los momentos en que las preguntas son dignas de ser expresadas, forman parte de los distintivos y elementos que se configuran a partir de la pasión.

Trías (1997) duda del azar totalitario, del determinismo, pero también reconoce que la plena libertad es una falacia, puesto que la pasión que nos domina suprime en sí parte de esa libertad. Para Trías, “el pro-

blema del libre albedrío es un falso problema que dibuja como únicas alternativas dos opciones imposibles, libertad y predeterminación” (p. 191). Elegimos entonces por cuestiones de afectos y en ello, inexorablemente, también juega la pasión. Sin embargo, no toda pasión tiende al bienestar por lo que se deriva que algunas de ellas no son siempre disfrutables o benéficas:

La pasión (...) puede ser de dos modos, pasión constructora, productiva, poética, creadora, o bien, pasión destructiva o ponzoñosa, pasión arrasadora de todo sueño y de todo deseo de paraíso, pasión incendiaria, pasión de abismo, pasión por arrojarse al fondo del mismo volcán (1997: 195).

Aun cuando se viven momentos felices existe siempre el temor de perderlos. La sombra del temor es una paradigmática presencia no solicitada pero existente. Trías afirma que “cuanto más cerca está de conseguirse el sueño paradisiaco de felicidad, más hondo, más tremendo se presenta el abismo infranqueable que separa al sujeto de su objeto: el jardín del edén está cercado de abismos, como los castillos medievales (1997: 1).

7. La improbable exclusividad de la pasión

Para Trías, “la vida es un lugar espacial y temporal concedido para que cada cual encuentre la otra mitad de sí mismo, el órgano que le falta, aquel y sólo aquel que le es afín, con el cual pulsar la eterna, frágil, oscura, alegre y triste melodía del amor” (1997: 203-204). Sin embargo, a pesar de la innegable belleza del pasaje, la afirmación tiene múltiples implicaciones inaceptables. La primera es que los seres, al necesitar buscar complemento, serían entes incompletos. La segunda es que tal parece que se afirma que al hombre sólo le es posible complementarse con un solo ser afín a él, a pesar de que la realidad plantea múltiples afinidades posibles. Y, por último, ¿cómo sembrar un sentido en la compañía si

existen muchos sentidos aun en la soledad? Está clara la coherencia de las ideas del filósofo español en cuanto que la pasión requiere de aquello que afecta y no sólo del que es afectado, pero esto no es suficiente para sostener que aquello que afecta a una persona debe ser otra y, además, en forma exclusiva. Si la realidad es ya una otredad suficiente, ésta puede afectar lo necesario para el apasionamiento del individuo.

Ahora bien, pareciera que las emociones propuestas por Hume y Descartes, como cuestiones elementales en el apasionamiento, son siempre sociales en cuanto que requieren de otro ser humano para existir. Sin embargo, incluso el odio, la alegría, la soberbia o el amor pueden vivirse en función de una idea de otra persona, incluso fantasiosamente ideada, no forzosamente a través de otra persona real en el aquí y ahora. Dado que todo hombre tiene ideas vinculadas a su pasión respecto a las personas que le rodean, no es obligatorio que las personas existan como reciprocidad exclusiva en su vida para que las pasiones sucedan (la afectación), sino que es suficiente que exista un referente de los demás para que las emociones acontezcan. La exclusividad como aspecto imprescindible para la afectación podría ser objetado por la multiplicidad de individuos que viven reciprocidades múltiples, siendo igualmente afectados.

La última idea del libro *Tratado de la pasión*, más catequética que filosófica, observa en la sexualidad la exclusiva possibilitación de la familia y entiende a los hijos como la pasión consumada. Sin embargo, más allá de las conclusiones con las que Trías aterriza apasionadamente sus ideas, nos deja un muy interesante mensaje que podría resumirse en tres palabras: la pasión manda.

Conclusión

Ha sido recurrente el esfuerzo por desvincular al hombre de sus pasiones. Sin embargo, no es difícil conjeturar que incluso tales intenciones tengan un ámbito pasional para ser mantenidas. Apasionarse por la ra-

zón no se concibe como algo ausente de racionalidad. Del mismo modo, los apasionamientos hacia otros rubros de la esfera humana, entendida la imposibilidad de hacer exclusiva la fuente, no pueden ser negados. Las facetas de lo humano son variadas y poco se lograría con intentar disminuir hasta la ausencia aquellas variaciones de la pasividad identitaria que mueven al individuo hacia sus intenciones íntimas. No hay ejercicio racional verdaderamente profundo que no haya surgido de un palpitar apasionado hacia un objeto de deseo, sea este físico o intangible, corpóreo o sin cuerpo, colorido o grisáceo. Los intentos por disminuir la pasión en función de la razón no han sido más que evidencia de irracionalidad.

La pasión, vista como atributo implícito en la condición humana, es energía que oportunamente encauzada permite el logro de intenciones auténticamente benéficas. Si bien no toda pasión es fructífera, tampoco se fructifica idóneamente sin el carácter de la pasión. Tal como afirmó Hegel: “Si llamamos pasión al interés en el cual la individualidad entera se entrega con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga y pueda tener, y se fija en el objeto con todas las fuerzas de su voluntad, concentrando en este fin todos sus apetitos y energías, debemos decir que nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión” (1928: 59).

Bibliografía

- DESCARTES, Rene, *Las pasiones del alma*, Buenos Aires, Aguilar, 1971.
- HEGEL, Friedrich, *Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1928.
- HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Orbis, 1984.
- _____, *Disertación sobre las pasiones*, Madrid, Anthropos, 1990.
- _____, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Buenos Aires, Losada, 2010.
- MERLEAU-PONTY, M., *La unión del alma y el cuerpo en Malebranch, Biran y Bergson*, Madrid, Encuentro, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo*, México, Grupo Editorial Tomo, 2005.
- SHARFSTEIN, Ben-Ami, *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1984.
- TRÍAS, Eugenio, *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Seix Barral, 1983.
- _____, *Tratado de la pasión*, Madrid, Taurus, 1997



Recepción: 9 de enero de 2014
Aceptación: 9 de febrero de 2014

MICHEL FOUCAULT Y LAS CONTRADICCIONES DEL PENSAMIENTO MODERNO¹

Louis A. Sass
Rutgers University

Resumen/*Abstract*

Este ensayo presenta un examen empático, pero también crítico, de la discusión que ofrece Michel Foucault –en los últimos capítulos de su libro, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*– sobre las contradicciones inherentes en la autoconciencia de la mente moderna o pos-kantiana. Sostengo que la versión que presenta Foucault de la “dupla empírica-trascendental” del pensamiento moderno quizá proporcione una cartografía crucial de las respuestas humanistas, anti-humanistas, y posmodernas a la reflexividad del “episteme” moderno. Critico el trato que dedica al estructuralismo por ser insuficientemente crítico e inconsistente con sus propios argumentos, pero lo defiendo de la acusación de que socava su postura mediante una forma de auto-contradicción performativa. Además, ofrezco algunas especulaciones sobre las implicaciones redentoras de la noción de que estaba, probablemente, consciente de las contradicciones en que cae. El objetivo es presentar un análisis claro de estos difíciles capítulos; uno que, posiblemente, logre colocar al análisis del “episteme” moderno de Foucault más en el centro de las discusiones actuales respecto del modernismo, el posmodernismo, y el pensamiento moderno en general. El análisis de Foucault sugiere la posibilidad de una prometedora y sinóptica visión de conjunto que quizá ayude a aclarar las vicisitudes dialécticas del arte, pensamiento y experiencia modernos.

Palabras clave: Foucault, autoconciencia, pensamiento moderno, contradicciones, modernismo.

Michel Foucault and the contradictions of modern thought

This paper offers a sympathetic yet critical examination of Michel Foucault's discussion—in the final chapters of his book, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*—of the contradictions inherent in the self-consciousness of the modern or post-Kantian mind. I argue that Foucault's account of the “empirical-transcendental doublet” of modern thought can provide a crucial mapping of humanist, anti-humanist, and postmodern responses to the reflexivity of the modern “episteme”. I criticize Foucault's treatment of structuralism as insufficiently critical, and inconsistent with his own arguments, but defend him against the charge that he undermines his own position through a form of performative self-contradiction, while also offering some speculations on the redemptive implications of the suggestion that Foucault was likely aware of the contradictions he commits. The objective is to offer a clear analysis of these difficult chapters, one that might bring Foucault's analysis of the modern episteme more to the center of current discussions of modernism, postmodernism, and modern thought in general. Foucault's analysis suggests the possibility of a bracing synoptic overview that can help clarify the dialectical vicissitudes of modern art, thought, and experience.

Keywords: Foucault, self-consciousness, modern thought, contradictions, modernism.

Louis A. Sass

Es profesor distinguido del Departamento de Psicología Clínica, de la Escuela Superior de Psicología Aplicada y Profesional de la Universidad de Rutgers (Nueva Jersey)—donde también está asociado en el Programa de Literatura Comparada y en el Centro para la Ciencia Cognitiva—. Autor de *La locura y el modernismo: locura a la luz de arte moderno, literatura y pensamiento*, *Las paradojas de delirio: Wittgenstein, Schreber, y la mente esquizofrénica*, y de artículos sobre la esquizofrenia, la psicopatología fenomenológica, hermenéutica, psicoanálisis, modernismo/posmodernismo, Wittgenstein y Heidegger. Ha tenido becas de la Fundación Nacional para las Humanidades, del Instituto de Estudios Avanzados en Princeton, Nueva Jersey, y de la Fundación Fulbright; y ha sido profesor visitante en las universidades de Chicago, de Oviedo, de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en el instituto de la École Normale Supérieure y el CNRS (París), y la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. En 2010 recibió el Premio Joseph B. Gittler de la Fundación Americana de Psicología por “la contribución más erudita a los fundamentos filosóficos del conocimiento psicológico”.

Los dilemas asociados con la reflexividad del pensamiento moderno —lo que podríamos llamar la autoconciencia de la mente moderna— son el tema central de los últimos dos capítulos de *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* de Michel Foucault. Esta obra, relativamente temprana (escrita en un estilo denso y enigmático), ha recibido menos atención que otros de sus libros más importantes (por ejemplo *La historia de la locura*, *Vigilar y castigar* y *La historia de la sexualidad*, Vol. 1). Este artículo considera los principales temas tratados en los últimos capítulos de *Las palabras y las cosas* y ofrece una evaluación de su valor, con particular enfoque en las autocontradicciones inherentes no sólo en el pensamiento moderno en general sino en este libro en particular. Esto implica múltiples referencias a un reciente estudio del historiador del intelecto, Jerrold Seigel, llamado *The Idea of the Self*, que concluye con una discusión de las perspectivas de Foucault y Derrida. Aunque estoy de acuerdo con buena parte del contenido de este importante libro de Seigel, hay algunos puntos de desacuerdo que aprovecho al final del ensayo para llegar a mis conclusiones evaluativas respecto de la clásica obra de Foucault.

El argumento central de *The Idea of the Self* sostiene que precisamos de un acercamiento multidimensional al ser, uno que atribuye el peso adecuado a sus dimensiones reflexivas, relacionales y corporales. Un tema de particular importancia en este marco es la necesidad de reconocer el papel clave de la reflexión, es decir, la capacidad humana de apartarse de la experiencia, adoptar una postura objetivante, y así lograr cierta libertad como agente activo, incluso autoconstituido, de la realización propia (Seigel, 2005: 6, 10n). En la Introducción, Seigel reconoce que la motivación de su proyecto fue su deseo de refutar ciertos intentos que están de moda —ejemplificados por Foucault y Derrida— y que pretenden

negar la posibilidad de lo que él llama “una autorrelación reflexiva” (p. 627). Según Seigel, estos intentos conducen a una “coyuntura paradójica entre estrechar radicalmente la independencia o autonomía del ser e inflarla más allá de todo límite” (p. 7); una coyuntura que podría emerger como una contradicción performativa cuando, en sus palabras, “el sujeto que plantea una abolición de la distancia reflexiva se coloca simultáneamente justo en este punto distante de la versión que ofrece” (p. 22). El libro de Seigel es magistral; un estudio definitivo de lo que es, sin duda, uno de los conceptos definitorios del pensamiento occidental temprano-moderno y moderno.

Aquí ofrezco algunas reflexiones, mayormente sobre *Las palabras y las cosas*, que son congruentes con la perspectiva de Seigel. A mi juicio, este libro de Foucault (publicado en francés en 1966) no ha sido apreciado ni criticado como se merece. Es aquí donde Foucault plasma su más directo asalto contra el ideal de la reflexión, específicamente lo que él (y otros) ven como la forma *par excellence* de la reflexión moderna; a saber, el modo en que el sujeto reflexiona sobre su propio ser como perspectiva del mundo. Yo desarrollo algunos temas que amplían el punto clave de Seigel respecto de la imprescindibilidad de la reflexión, especialmente en relación con aquellos teóricos –anti-humanistas y posmodernos– que más se esfuerzan por negar su existencia, su posible validez o su coherencia. En esencia, mi contribución es un mini-ensayo sobre *Las palabras y las cosas*, libro de especial importancia para el trabajo de Seigel, pero que éste sólo trata superficialmente.

Si acaso hay una diferencia de opinión significativa entre Seigel y yo, reside en mi actitud más comprensiva hacia Foucault, ejemplificada, primero, en mi uso de un esquema del propio Foucault, pero cuya aplicación en su obra critico; y, segundo, en mis especulaciones finales que terminan mi comentario sobre las implicaciones potencialmente redentoras de la posibilidad de que Foucault haya estado consciente de las contradicciones que él mismo comete. Sugiero una manera distinta, y más comprensiva, de analizar a Foucault y *Las palabras y las cosas*.

Empecemos, entonces, con una discusión de esta obra basada en ideas que he elaborado en otro lugar, pero que aquí desarrollo en nuevas direcciones.

El doblete del episteme moderno²

En los últimos dos capítulos de *Las palabras y las cosas*, Foucault sostiene que el modo de pensamiento moderno está hendido por hondas contradicciones, tensiones, paradojas y otros dilemas tan variados y complejos que casi imposibilitan un recuento. Todos se derivan de una cierta dualidad en la condición de la conciencia humana, una dualidad que se entreteje con la híper-reflexividad de la vida moderna, y con lo que Foucault percibe como nuestra propia y autoengañososa preocupación con, y sobrevaluación de, el fenómeno de nuestra propia conciencia.

Como tantos otros autores, Foucault encuentra en la filosofía de Kant y en los neo-kantianos el origen y mejor ejemplo de la reflexión moderna; ideas que fueron descritas como “el portal de la vivienda de la filosofía moderna” (Royce, 1919: 5) y como la auténtica fuente del proyecto modernista de la autorreflexión. El profundo impacto de este nuevo modo de conciencia filosófica iniciada por Kant anticipaba el papel de la mente humana en la constitución del mundo. Quizá por vez primera en el pensamiento occidental, la gente llegó a concebir, y a enfocarse en, un objeto cuya esencia se entendía como su papel de sujeto constituyente o trascendental (aquí “trascendental” se refiere a los fundamentos o condiciones necesarios para, o que posibilitan, el conocimiento o la experiencia). Pero el apartamiento e involución inherente en esta nueva “filosofía de reflexión” tenía dos implicaciones: una que tendía a elevar la condición de la conciencia humana, y otra que tendía a bajarla.³

En su análisis, Kant pareció haber mostrado que el mundo debía arreglarse de acuerdo con las condiciones de la conciencia humana y no al revés.⁴ Si el mundo es dependiente de la conciencia y no viceversa

—es decir, si (en palabras de Seigel, 2005: 617) el “sujeto conocedor” es “la fuente del dominio sobre la otredad [que] la conciencia organiza”— entonces parecería imposible imaginar cómo la conciencia pudiera ser otra cosa más que una libre espontaneidad que opera en una esfera de libertad completa y autogenerada. Aparte, en esta versión, conciencia parecería haber surgido de sí misma; pues, ¿cómo pudiera ser algo el producto causal del mismo mundo de que es en sí la fuente? Finalmente, si todo lo que existe se presenta *a* conciencia, pareciera ser que una indagación exhaustiva en el contenido de conciencia tendría que revelar la totalidad del Ser, incluida la naturaleza de la conciencia misma; ya que, ¿cómo pudiera alguna cosa existente evitar presentarse ante la penetrante mirada de la misma mente mediante la cual la Totalidad —de la cual inevitablemente forma parte— está constituida?⁵ Estas percepciones —el descubrimiento por la conciencia de su propia libertad, su autosuficiencia, y su omnisciencia y autotransparencia— corresponden a lo que Paul Ricoeur (1978: 9) ha llamado el “tripartito deseo de la conciencia absoluta”. Y las tres quizá parezcan verdades irrefutables y autoevidentes (post-kantiano) a la persona que, por así decirlo, mira hacia afuera desde *adentro* de conciencia y ve un mundo que resplandece con su dependencia de ella.

Pero una perspectiva contraria ha estado presente simultáneamente en esta amplia y variada corriente de la autorreflexión moderna que comenzó con Kant. Además de hacerse sentir como el último centro subjetivo, el constituyente de la Totalidad (o, al menos, de todo aquello que *nosotros* podemos conocer), la conciencia a partir de Kant se volvió asimismo el principal *objeto* de estudio;⁶ un acontecimiento que trajo consigo una serie de consecuencias problemáticas. Por un lado, las ciencias humanas (las de subjetividad) tendían a colocar a la conciencia dentro del orden empírico de entidades objetivables, aunque esto chocaba con su condición de ser trascendental ante el cual, y para el cual, todas las entidades deben aparecer. Además, la conciencia fue asimilada en el orden natural de causa y efecto, en contradicción con la noción de su último

poder y libertad. Así, las categorías kantianas –desde una perspectiva, los *cimientos* trascendentales del universo relevante– fueron a la vez hechas *en* este universo, y a veces entendidas como el producto causal de las fuerzas naturales, que existían al lado (en algún sentido) de otros objetos de conocimiento en el mismo plano que fenómenos empíricos como las estructuras atómicas, los órganos corporales o los patrones de conducta. Seigel (2005) escribe que “en la filosofía de Kant, ‘el hombre’ descubre las leyes de un mundo empírico que entra en existencia a través de su actividad mental”, no obstante que la “libre subjetividad del ser humano lo sujeta a él mismo al dominio de la no libertad que es de su incumbencia conocer” (p. 617).

Otra forma de contradicción a que puede conducir esta reflexión tiene que ver con reconocer los constreñimientos que la misma conciencia impone a lo conocido que, en cierto sentido, se sienten desde adentro. La misma conciencia de la naturaleza de las categorías kantianas implica la indescriptible existencia de realidades no conocibles que, se supone, *no* se conforman a las demandas de la mente humana. Aparte está el hecho de que las categorías en sí (u otras estructuras de conciencia, como sea que se conciban) no son algo que la conciencia ingenua capta fácilmente. Por lo tanto, llegar a tener conciencia de las categorías u otras estructuras trascendentales, y traerlas a la luz, significa asimismo lograr la conciencia de que, al menos la mayor parte del tiempo, la conciencia *no* es en realidad transparente ante sí misma. De este modo descubrimos en la época moderna que la conciencia –aquel *cimiento* aparentemente autoconsciente y medio transparente de representación– también está rodeada e imbuída de una suerte de obscuridad. Foucault habla de que la conciencia descubre,

tanto adentro como afuera de sí, en sus márgenes pero también en su urdimbre y trama, un elemento de obscuridad, una densidad aparentemente inerte en que está enraizada, un no pensar que lo envuelve totalmente, pero en que al mismo tiempo está atrapada (Foucault, 1966/1994: 326).

Según Foucault, el proyecto kantiano y post-kantiano de la (auto) reflexión en que la conciencia intenta volverse sobre sí misma y conocer las condiciones fundacionales de su propio ser, está condenado a participar en una serie de “formas de reflexión deformadas y torcidas” (*Ibid.*: 343). Con esto, si enfatizamos la naturaleza determinada o empírica de la mente, si adoptamos una perspectiva externa al pensar en la conciencia simplemente como una cosa entre otras, resulta imposible entender cómo dicha entidad pudiera conocer la verdad de su propia naturaleza. Pero las cosas tampoco logran mayor coherencia si adoptamos una perspectiva interior y pensamos la mente como una entidad verdaderamente constituyente. Después de todo, si las categorías o formas de entender definen realmente los límites de lo que es posible saber, entonces no debe ser posible conocer estos límites o condiciones. ¿Contra qué los contrastaríamos? ¿Cómo pudiéramos conocerlos *como* límites? De hecho, ¿cómo podrían las condiciones emerger como entidades conocibles dentro del mismísimo campo que ellas definen? Por esto, Foucault critica a las ciencias humanas por “tratar como su objeto lo que es en realidad su condición de posibilidad” (*Ibid.*: 364).

En la visión de Foucault, la falla en reconocer estas imposibilidades es el punto ciego clave que se encuentra en el centro del episteme moderno; y lo que condena al pensamiento moderno a una “inestabilidad esencial” y “precariedad” (*Ibid.*: 348), un constante ir y venir entre alternativas incompatibles. Según Foucault, Seigel (2005: 617-618) escribe, “el sujeto conocedor, la fuente del dominio sobre la otredad que su conciencia organiza”, es un “ser de incoherencias” que “contiene su propia ruina”. No obstante, el hombre moderno sigue obsesionado con el prospecto de un tipo de autoconocimiento absoluto, un conocimiento de sí mismo que promete desentrañar el universo; pero, mientras tanto, este prospecto de la perfecta iluminación, de un franco despertar ante la verdad del ser, es la fuente del más grande de los autoengaños (*self-delusion*). Foucault lo compara con el sueño, un sueño “tan profundo que el pensamiento lo experimenta como vigilancia” (Foucault 1966: 1994: 341).

La “analítica de finitud”

Dada la naturaleza binaria y paradójica del doblete de la reflexión moderna, no nos debe sorprender que manifestaciones particulares de esta condición pueden diferir según si vislumbran un lado o el otro, y también según si tienden a ocultar o revelar la contradicción. Es de cierto interés considerar estas diferencias porque podrían sugerir una manera para cartografiar los principales contrastes entre los aspectos humanistas y anti-humanistas del modernismo, así como entre el modernismo y lo que pudiéramos calificar como una postura posmoderna. Comienzo con la respuesta a esta condición que Foucault tanto enfatiza, y que a veces equipara (erróneamente, diría yo) con el episteme moderno en general. Esto es lo que llama la “analítica de finitud”, que él entiende como un intento ingenuo, generalizado y, a fin de cuentas, inútil, de trascender, resolver o ignorar la contradicción al deducir el papel fundacional de la conciencia humana precisamente de las limitaciones de la conciencia misma.

Lejos de sentirse humillado por sus limitaciones, el hombre, mediante una suerte de imperialismo involutivo, decreta que sólo aquello que es accesible a su (limitada) conciencia puede existir en un sentido importante o significativo. Dada esta visión —expresada más puramente en el idealismo subjetivo y la fenomenología trascendental (Foucault menciona a Fichte y Husserl)— uno no tiene por qué preocuparse por el mundo que elude su alcance: dado que los límites del hombre limitan al mundo, uno puede simplemente concentrarse en la forma y el contenido de conciencia para entender todo lo que es verdaderamente importante conocer. Así, en la época moderna, el hombre, o la conciencia humana, se vuelve lo que Foucault llama un “extraño doblete empírico-trascendental”; un “ser tal que en él será obtenido el conocimiento de lo que hace todo conocimiento posible” (*Ibid.*: 318). “Los límites del conocimiento proporcionan fundamentos positivos para la posibilidad de conocer” en este proceso mediante el cual la conciencia “se dobla” sobre sí misma “para hallar una base para sí misma dentro de sí misma”

(*Ibid.*: 317, 341). Aunque este giro kantiano incorpora los dos lados del doblete, elude la plena realización de las contradicciones inherentes en él (el principal tema de *Las palabras y las cosas*) al enfocarse tan fuertemente en el lado que vislumbra el poder y la ascendencia de la mente. Cogito o ego se declara una especie de figura deificada que contiene en su interior todas las condiciones de su propia existencia.

Foucault aclara enfáticamente que rechaza esta alternativa trascendental o humanista, actualmente ejemplificada en la fenomenología (según él), a favor de algo semejante al estructuralismo que destaca los aspectos empíricos o parecidos-a-objeto de las condiciones del conocimiento (*Ibid.*: xiv). Aunque niega que su perspectiva —que él llama “arqueología”— sea una forma de estructuralismo (xiv), sí reconoce cierta afinidad entre esta última tradición y su propio interés en las prácticas discursivas; es decir, en “las leyes de un cierto código de conocimiento” (ix) o “sistemas de regularidades” en que se basa nuestro conocimiento. Asimismo, reconoce, aunque sea de paso, que el estructuralismo es, en algún sentido, *product*o del episteme moderno, entretejido con el nacimiento del “Hombre”,⁷ aunque presenta tanto la visión de éste como la suya propia como avatares de una condición posmoderna aún inconcebible que se escapa de alguna manera de los dilemas de nuestra época.⁸

Alternativas anti-humanistas

Como señalé arriba, la estructura misma del doblete permite que se desarrolle en más de una sola forma: existe, al menos, la posibilidad de enfatizar uno u otro de sus dos lados. Es extraño, por lo tanto, que a pesar de su entendimiento de las paradojas que la dualidad de la reflexión moderna puede generar, Foucault enfoca su crítica casi exclusivamente en sólo un lado; a saber, la estrategia neo-kantiana o humanista que trata al hombre como el “sujeto soberano de todo conocimiento posible” (*Ibid.*: 310). De hecho, en algunos momentos de *Las palabras y las cosas*

Foucault escribe como si el declive –que él cree inminente– de este tipo de humanismo subjetivista significará un escape no sólo del “narcisismo trascendental” (como lo llama en *La arqueología del conocimiento* [1969/1972: 203]), sino también de *todas* aquellas “formas de reflexión deformadas y torcidas” generadas por la naturaleza contradictoria del doblete (Foucault 1966/1994: 343). De esta manera sugiere, en un tono apocalíptico, que los nuevos modos de pensamiento que ahora empiezan a eclipsar a los del humanismo post-kantiano en realidad constituyen un episteme totalmente nuevo, cuyo avance arrollador pronto borrará la imagen (kantiana) del hombre “como [si fuese] un rostro trazado en la arena a la orilla del mar” (*Ibid.*: 387).

Foucault coloca en la vanguardia de este nuevo orden las “contra-ciencias” de etnología, psicoanálisis y lingüística, especialmente los acercamientos estructuralistas de Lévi-Strauss y Lacan,⁹ dos teóricos enormemente influyentes en el periodo en que Foucault desarrolló *Las palabras y las cosas*.¹⁰ La metáfora raíz del estructuralismo es, por supuesto, el lenguaje; es decir, el lenguaje como un sistema saussureano o una cárcel nietzscheana, algo tan incluyente, absoluto y totalmente determinante que permanece mayormente invisible al ser –humanos individuales– que controla. Al final del libro, contrapone el sujeto reflexivo (kantiano) al lenguaje al afirmar que la disolución de uno equivale a la coalescencia o surgimiento del otro. Como muchos otros, entendió que la visión centrada en el lenguaje socavaba cualquier noción de conciencia como un centro constituyente, cualquier noción del “hombre” como un ser libre, autocreador o potencialmente autoconsciente cuyo campo de conciencia pudiera proveer un acceso a la verdad. Lo que sobresale es la objetualidad (*objecthood*) o finitud de conciencia –esto es, su existencia como un objeto empírico limitado, determinado/determinante– que socava la visión humanista del papel soberano de la conciencia.

La capacidad de Foucault por actuaciones virtuosísimas con equivo-caciones crípticas nunca se despliega con más claridad que en los últimos dos capítulos –a la vez deslumbrantes y evocativos, frívolos y an-

gustados— de *Las palabras...*; no obstante, al final queda muy claro que piensa que la empresa estructuralista o cuasi-estructuralista presagia algo enteramente nuevo, un orden apenas imaginable que implica “la muerte del hombre” y trasciende las devastadoras contradicciones inherentes en el doblete del episteme moderno. La clara implicación es que, al rechazar la analítica de finitud, uno puede escapar de la condición del doblete y, presumiblemente, de todas las paradojas e ilusiones generadas por su forma particular de autoconciencia.¹¹ Pero, si consideramos que la característica definitoria del doblete es su tendencia de tratar a un mismo dominio a la vez como “el difícil objeto y sujeto soberano de todo conocimiento posible” (*Ibid.*: 310), entonces es difícil ver por qué el “lenguaje”, “discurso” o “episteme” no cabe en esta definición tan bien como las formas trascendentales o las categorías de conciencia.

Ya que el estructuralismo y la arqueología toman como su principal objeto de estudio precisamente aquellos sistemas cuasi-lingüísticos que estructuran y posibilitan todo conocimiento (y que, en este sentido, son trascendentales), parecerían participar en la condición del doblete empírico-trascendental. Además, dado que intentan iluminar las mismas condiciones de conocimiento cuya esencia deberá permanecer en la obscuridad, parecerían participar asimismo en un dilema muy parecido al del cogito y lo no pensado. Resulta, entonces, que las visiones humanista y anti-humanista tienen mucho en común. La perspectiva estructuralista también subordina la realidad a las exigencias del conocimiento humano; sólo que este conocimiento está enraizado no en el individuo aislado, sino en las formas transpersonales de lenguaje, mito o episteme, dejándonos así con lo que Jean Hyppolite ha llamado un “campo trascendental sin sujetos [individuales]” (citado en Descombes, 1980: 77).

En el mero centro del proyecto estructuralista se encuentra una contradicción no menos absoluta o ineluctable que la analítica de finitud: a saber, el supuesto de que el hombre puede conocer, desde afuera, la cárcel que supuestamente lo encierra totalmente. Esto, por supuesto, es

la paradoja reflexiva o performativa a la que Seigel en repetidas ocasiones nos llama la atención en *The Idea of the Self*:

Cualquiera –escribe (2005: 649)– que imagina al ser como apretadamente envuelto en el capullo de sus relaciones sociales o culturales [o, agregaría, lingüísticas o epistémicas], necesariamente ubica a la conciencia que puede teorizar dicho confinamiento afuera de él, evocando así simultáneamente un tipo de ser distinto, [uno] listo para volar libremente en alas cuya anatomía desciende de la reflexividad pura.

El hecho de que en *Las palabras...* Foucault cuestiona la posibilidad de conocer las condiciones trascendentales del conocimiento parece especialmente extraño a la luz de su *propio* proyecto “arqueológico” que allí plasma. Afirma que lo que le interesa *no* son los dominios obvios de “biografías intelectuales” o “la historia de teorías, conceptos o temas”, sino un “campo epistemológico” que aterriza toda percepción de identidad y diferencia (XXIV), no sólo “la pura experiencia del orden y de sus modos de ser” (XXI), sino el sentido, presumiblemente más profundo, y quizá inarticulable, de que existen “cosas que en sí son capaces de organizarse... el hecho, en pocas palabras, de que el orden *existe*” (XX). La habilidad de Foucault de identificar y analizar esta dimensión tan oscura y fundacional parecería sugerir que posee, al menos, la “autodirección profundamente liberadora” que, como bien señala Seigel (2005: 9), reclaman –paradójicamente– los teóricos que también imaginan a un ser tan herméticamente constreñido por factores sociales o lingüísticos que, supuestamente, “tiene poca, o ninguna, capacidad de ir más allá” de estos factores.

Posibilidades post-modernas

Podemos ver, entonces, que ni el estructuralismo ni la “arqueología” de Foucault pueden concebirse como afuera, o más allá, del episteme

moderno, pues ni uno ni el otro escapa de las contradicciones de las formas particulares de reflexividad de dicho episteme. Resulta que estas posturas anti-humanistas no son tanto una trascendencia respecto del doblete kantiano, sino más bien la realización de su imagen de espejo.

Pero, ¿y si imagináramos un *tercer* tipo de configuración epistemológica o postura estética, uno que se distancia *tanto* de la posición subjetivista *como* de la objetivista que acabamos de examinar, y que toma más en serio las inevitables contradicciones de la autorreflexión? ¿Dicha postura constituiría un verdadero paso más allá de las contradicciones del doblete y, así, tal vez, con mayor derecho reclamaría consideración como algo verdaderamente post-moderno? De hecho, muchas de las teorías y formas artísticas asociadas con las etiquetas post-estructuralista y post-modernista *sí* caben en esta descripción. En lugar de suprimir un lado del doblete (al mismo tiempo que se depende de él) con la finalidad de enfatizar el otro, parecen manifestar ambos lados simultáneamente. Al parecer, su objetivo no consiste en presentar una ilusión de coherencia o estabilidad interna, sino en hacer hincapié en el hecho de las contradicciones y la precariedad, una hazaña típicamente lograda mediante el uso de técnicas como la aporía autosocavadora, la *mise-en-abyme*, o la ostentada inestabilidad del collage-estético, donde universos inconmensurables se juntan en un flagrante estado de desunión (lo que en *Las palabras...* Foucault llama “heteróclito” en contraste con lo simplemente “incongruente”).¹² Dicha postura pudiera sugerir la posibilidad de un escape cuasi-reflexivo de la hiper-reflexividad; una manera por la cual, mediante una especie de meta-autoconciencia autosocavadora, la conciencia de las trampas e ilusiones *de* la misma autoconciencia podría ofrecer un medio para escapar de sus enredos.

Seguramente, sin embargo, no es ésta la única manera de imaginar el desenlace de semejante acto de meta-reflexión; es decir, de la reflexión sobre la reflexividad y sus contradicciones. Reconocer las *aporías* del doblete es un acto de autorreconocimiento que reconoce el limitado valor del autorreconocimiento. ¿Por qué dicha realización no tendería a socavar su

propio valor? Si entendemos que el post-modernismo existe a un meta-paso más allá del episteme moderno, entonces debemos preguntar si esta extensión implica una trascendencia, o exacerbación, de las contradicciones internas del episteme. No sorprende, entonces, que a menudo resulte difícil, quizá imposible, distinguir entre las obras que critican y escapan del doblete y las que permanecen atrapadas en sus enredos.

La paradoja de la meta-afirmación

Como hemos visto, *Las palabras...* es, en sí mismo, ejemplo de las paradojas del cogito, de lo no pensado y del doblete empírico-trascendental que Foucault analiza en los capítulos finales. ¿Pero hasta qué punto estuvo el mismo Foucault consciente de esto? ¿Y en qué medida (si acaso alguna) debería esta conciencia influir en nuestra evaluación del mensaje y valor de su libro?

Para ser franco, no estoy muy confiado en lo que puedo decir sobre la claridad o grado de la autoconciencia reflexiva de Foucault. Por un lado, buena parte de lo que he comentado en este ensayo —especialmente la tendencia de Foucault de considerar que el estructuralismo y la arqueología son inmunes a las contradicciones del doblete— ciertamente sugiere que no logró captar todas las implicaciones de su propio análisis. Por el otro, algunas de las contradicciones performativas que comete Foucault parecen tan obvias que uno bien podría sospechar que en ningún momento fueron omisiones o errores sino, más bien, provocaciones dirigidas a sus lectores más perspicaces. Quizá su crítica del doblete moderno debería entenderse menos como una condenación y más como una oblicua autocrítica y confesión.

Pero, al final de cuentas, ¿cómo deberíamos estimar el valor de *Las palabras y las cosas*? ¿A pesar de todos sus destellos de brillantez, en el fondo fracasa?; ¿es una obra incoherente que se hunde en sus propias contradicciones jamás reconocidas y tal vez insuperables?; ¿o quizá sería mejor verlo como una suerte de objeto-lección paradójico presentado

con un guiño; un destello de perspicacia sobre la imposibilidad de ciertos tipos de iluminación (esto es, respecto de los epistemes, tal vez en particular los propios)? Alternativamente, podríamos adoptar una tercera lectura —una más positiva— de la obra y su valor: ¿será que el propio análisis y crítica de Foucault de las mismas paradojas que *supuestamente* hacen imposible la autorreflexión moderna constituyen, en realidad, la comprobación paradójica precisamente de la posibilidad de estas formas paradójicas de conocimiento?

La postura que cada quien tome respecto del valor de *Las palabras...*, o de obras similares (como el *Tractatus* de Wittgenstein), dependerá en parte de su lectura del texto. Pero también dependerá —quizá más profundamente— de lo que pudiera ser una actitud casi visceral hacia las implicaciones de paradoja y autocontradicción. Jerrold Seigel no descarta totalmente a Foucault y Derrida; pero, al final de cuentas, me parece que está enormemente escéptico de sus contribuciones, en gran medida debido a las autocontradicciones performativas que analiza con tanta lucidez.¹³ Seigel (2005: 650) más bien tiende hacia lo que al final de su libro describe como “alternativas más sobrias y, al último, más iluminadoras”. Por mi parte, no estoy tan seguro. Me parece que una postura extrema, incluso una internamente contradictoria, puede a veces iluminar mejor que una alternativa más equilibrada. Aquí estoy de acuerdo con las afirmaciones de Thomas Nagel en *The View from Nowhere*: al tratar los conflictos entre las perspectivas internas y externas sobre la existencia y el mundo, a veces tenemos simplemente “que aguantar el choque de perspectivas”; ciertas formas de perplejidad e inconsistencia lógica pueden “encarnar más iluminación que cualquiera de las supuestas soluciones a esos problemas” (Nagel, 1986: 4). Al adoptar esta última, y más relajada, visión de la inconsistencia,¹⁴ uno estará, seguramente, más dispuesto que Foucault (al menos abiertamente) a aceptar las contradicciones del doblete que él dibuja en los últimos capítulos. Pero uno también estará más abierto ante las contradicciones —performativas y de otra índole— que el mismo Foucault necesariamente cometió al escribir su libro.

Notas

¹ Presenté versiones de este ensayo en la Universidad de Nueva York (Institute of French Studies; simposio: *The Idea of the Self* de Jerrold Seigel, diciembre 2006); y, con varios cambios, en el congreso de la American Psychological Association, agosto de 2007 (Ponencia Magistral, APA División 24). Para un estudio relacionado, véase Sass, L. (2009). *Foucault et l'auto-reflexion moderne. Les Temps Modernes*, #656, 99-143.

² Esta sección (“El doblete de la autorreflexión moderna”) se basa en materiales del capítulo 11 de Louis Sass, *Madness and Modernism* (Nueva York: Basic Books, 1992).

³ “Reflexión” puede definirse así: “el acto por el cual ego, habiendo desechado su intermediación natural y vuelto en sí, se vuelve consciente de su subjetividad...” (R. Gasche, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1986, p. 25).

⁴ Véase, especialmente, *Crítica de la razón pura* de Kant.

⁵ Para algunos post-kantianos, era doblemente inconcebible que la mente (cuyo criterio definidor, se decía a menudo, era la presencia de la autoconciencia) no fuera consciente de su propia naturaleza. Esto permitió a J.G. Fichte argumentar que un objeto era “totalmente transparente al ojo de vuestra mente, porque es vuestra mente en sí” (*The Vocation of Man*, Chicago: Open Court, 1800[1910], p. 70).

⁶ Desde luego, no como un simple *objeto* de una facultad de percepción dirigida hacia adentro, sino vía un análisis conceptual más complicado de las estructuras trascendentales de experiencia.

⁷ Foucault escribe: “Es adentro de los perfiles entretejidos y unidos del episteme moderno que esta experiencia contemporánea [la vuelta al lenguaje] encontró su posibilidad (*The Order of Things*, Nueva York: Random House, 1966[1994], p. 384).

⁸ Este énfasis kantiano en la soberanía del sujeto no se restringe al pensamiento filosófico; tendencias análogas pueden discernirse en otros dominios culturales. Quizá el ejemplo más claro es el movimiento hacia la abstracción en la pintura moderna, al menos si se entiende de acuerdo con la estética explícitamente kantiana del crítico Clement Greenberg (1966/1973, p. 67), quien veía en la planeidad de la pintura moderna un intento, no de “subvertir” la obra del arte, sino de “enraizarla más firmemente en su área de competencia”.

⁹ Se trataría del Lacan de los años de 1950 y 1960, antes de lo que podríamos llamar su giro “posmoderno” hacia las paradojas reflexivas y el concepto de Lo Real. Véase Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan* (B. Bray, trad., Nueva York: Columbia University Press, 1997, p. 360).

¹⁰ Véase Roudinesco, 1997, p. 332.

¹¹ Al decir esto, Foucault tal vez respondía menos a las implicaciones lógicas de su propio análisis que a las modas intelectuales del momento; y, tal vez, también a su deseo de proteger a su análisis arqueológico y cuasi-estructuralista de ciertos tipos de paradojas reflexivas.

¹² *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, p. xvii. Sobre el collage-estético, véase Marjorie Perloff, *The Futurist Moment: Avant-Garde, Avant Guerre, and the Language of Rupture* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1986).

¹³ Seigel escribe: “Derrida podría emprender sus demostraciones del poder del lenguaje de construir y deconstruir el ser y el sujeto sólo al ubicarse fuera del conjunto de relaciones lingüísticas que plasmaba” (*The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, 2005, p. 632).

¹⁴ Al parecer, Wittgenstein se inclinaba, al menos a veces, hacia esta visión más relegada. Véanse sus comentarios desdeñosos sobre la Paradoja del Mentiroso en *Lectures on the Foundations of Mathematics* (G.H. von Wright, R. Rhees y G.E.M. Anscombe [eds.], G.E.N. Anscombe, trad.; Oxford RU: Basil Blackwell, 1956), pp. 206-207.

Bibliografía

- DESCOMBES, V. (1980). *Modern French Philosophy* (L. Scott-Fox y J. M. Harding, trads.), Cambridge, RU: Cambridge University Press.
- FICHTE, J.G. (1910). *The Vocation of Man* (W. Smith, trad.), Chicago: Open Court (original, 1800).
- FOUCAULT, M. (1972). *The Archaeology of Knowledge* (A.M. Sheridan Smith, trad.), Nueva York: Random House. (original 1969).
- FOUCAULT, M. (1994). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Nueva York: Random House. (original 1966).
- GASCHÉ, R. (1986). *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- GREENBERG, C. (1973). “Modernist Painting”, en G. Battcock (ed.), *The New Art* (Rev. ed.), Nueva York: Dutton. (original 1966).
- KANT, I. (2007). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer y A. W. Wood, eds., trads.), Cambridge, RU: Cambridge University Press.
- NAGEL, T. (1986). *The View from Nowhere*, Nueva York: Oxford University Press.
- PERLOFF, M. (1986). *The Futurist Moment: Avant-garde, Avant Guerre, and the Language of Rupture*, Chicago y Londres: University of Chicago Press.

- RICOEUR, P. (1978). "The Unity of the Voluntary and the Involuntary as a Limiting Idea" (D. O'Connor, trad.), en C.E. Reagan y D. Steward (eds.), *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*, Boston: Beacon.
- ROUDINESCO, E. (1997). *Jacques Lacan* (B. Bray, trad.), Nueva York: Columbia University Press.
- ROYCE, J. (1919). *Lectures on Modern Idealism*, New Haven, CT: Yale University Press.
- SASS, L. (1992). *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature and Thought*, Nueva York: Basic Books.
- SASS, L. (2009). *Foucault et l'auto-reflexion moderne*. *Les Temps Modernes*, #656, 99-143.
- SEIGEL, J. (2005). *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1956). *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics* (G.E.M. Anscombe, trad.), G.H. von Wright, R. Rhees y G.E.M. Anscombe (eds.). Oxford, RU: Basil Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L. (1961). *Tractatus logico-philosophicus* (D.F. Pears y B.F. McGuiness, trads.), Londres: Routledge & Kegan Paul (original, 1921).

Una primera versión de este artículo fue publicada en inglés en: *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, Vol. 28, Núm. 2, 2008, pp. 323-335.



Traducción a cargo de
Paul C. Kersey Johnson

Recepción: 7 de octubre de 2013
Aceptación: 18 de junio de 2014

ANGUSTIA Y ESPERANZA ANTE LA PÉRDIDA DEL AURA DE LA OBRA DE ARTE. ACERCA DEL DEBATE ESTÉTICO ENTRE BENJAMIN Y ADORNO

Detlef R. Kehrmann
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

La pérdida del aura en el arte moderno, diagnosticada en el conocido ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* corresponde a lo que Benjamin en ensayos anteriores había descubierto como un rasgo distintivo de la vida moderna: el empobrecimiento de la experiencia colectiva, remplazándola con la experiencia puramente individual. Aunque Benjamin tiende a lamentar la pérdida del aura en el arte, a la vez deposita allí la esperanza por un arte comprometido con la idea de una transformación radical de la sociedad, suponiendo que el cambio tecnológico genera las condiciones para dar nuevas formas y sentidos a las obras de arte en una perspectiva políticamente progresista.

Teniendo en consideración el debate entre Benjamin y Adorno acerca de cuestiones del arte, se podría decir que lo que para Benjamin es una visión alentadora, para Adorno está plagado de visiones pesimistas y negativas. Sin embargo, ese debate no justifica poner en dicotomía a ambos pensadores, considerando que el “rostro de Jano” del pensamiento de Benjamin, de oscilar entre valoraciones negativas y positivas, entre angustia y esperanza encuentra su continuación en la insistencia de Adorno en lo no idéntico, es decir, la dialéctica negativa como “ontología de la situación falsa” (Adorno).

Palabras clave: arte moderno, aura, técnica reproductiva, arte comprometido, Benjamin, Adorno.

Anguish and Hope in the Light of the Loss of the Aura of the Work of Art: on the Aesthetic Debate between Benjamin and Adorno

The loss of aura in modern art, diagnosed in Benjamin's well-known essay *The Work of Art in the Age of Its Technical Reproducibility*, corresponds to what that author observed in earlier studies as a defining feature of modern life; namely, the impoverishment of collective experience as it is gradually replaced by purely individual experience. Although Benjamin tends to lament the loss of aura in art, he also deposits there his hope for an art committed to the idea of a radical transformation of society; one that assumes that technological change creates the conditions needed to imbue works of art with new forms and meanings in a politically progressive perspective.

Upon examining the debate between Benjamin and Adorno on issues of art, one might say that what is for Benjamin an encouraging vision is for Adorno one full of negatives and pessimism; but such a view does not justify dichotomizing these two thinkers if we consider that the "Janus' face" of Benjamin's thought –its oscillation between negative and positive values, between anguish and hope– finds its continuation in Adorno's insistence on the non-identical; *i.e.*, a negative dialectics as "ontology of false condition" (Adorno).

Keywords: modern art, aura, reproductive technology, committed art, Benjamin, Adorno.

Detlef R. Kehrmann

Estudios de filosofía, sociología y economía en las universidades de Bochum y Berlín en Alemania. Doctor en Filosofía con Mención Honorífica por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Trabajó más de 25 años en la cooperación internacional entre Alemania y Latinoamérica. Durante los últimos ocho años ha sido docente en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y en otras instituciones educativas de nivel superior en Morelia.

Actualmente sus principales intereses de investigación están relacionados con la filosofía e historia de la cultura, la estética y la filosofía del arte y de la música, la sociología del arte y estudios culturales. Varios ensayos y reseñas publicados en revistas especializadas y como capítulo en obra colectiva.

1. La pérdida del aura de la obra del arte en Benjamin

Un interés central de Walter Benjamin, reflejado en toda su obra, consiste en el impacto que ha tenido el proceso de industrialización capitalista en el estatus social de los intelectuales, poetas y artistas. Así, en sus estudios sobre Charles Baudelaire destaca el análisis sobre cómo el fracaso de las revoluciones sociales a mediados del siglo XIX produjo el surgimiento de intelectuales que se entendieron a sí mismos sólo como observadores de los procesos socioeconómicos, cuando en realidad estaban totalmente sometidos a la dinámica de dichos procesos, viéndose en la necesidad de competir entre ellos mismos para ofrecer sus propios productos como mercancías a los compradores potenciales. El muy conocido ensayo de Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, de 1935,¹ describe los cambios esenciales que experimenta el arte a partir de finales del siglo XIX con el concepto de “pérdida de aura” y explica esos cambios como consecuencias de las transformaciones en las técnicas de reproducción.

Benjamin parte de un determinado tipo de relación entre obra y receptor, a la que califica de aurática. Entiende por aura “la manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar)”² y en relación con la obra de arte el carácter irrepetible y perenne de su singularidad. Una obra de arte aurática sólo puede ser aquella obra auténtica que no permita copia alguna de sí misma, constituyendo el “aquí y ahora del original [...] el concepto de su autenticidad”.³ El “modo aurático de existencia de la obra de arte” es el signo esencial que Benjamin le otorga a la obra de arte tradicional. Procede del rito de culto, del “ritual en el que tuvo su primer y original valor útil”, una fundamentación que caracteriza también al arte profano desde el Renacimiento a pesar de la ruptura con el arte sacro de la Edad Media, puesto que “incluso en las

formas más profanas del servicio a la belleza resulta perceptible en cuanto ritual secularizado”.⁴ En otras palabras: hablar del aura es pensar el arte como un ritual que otorga a la obra un “valor cultural”, un ritual que, históricamente, primero ha sido mágico, luego religioso y después, como consecuencia de la Ilustración, profano, en cuanto culto a la belleza, *l'art pour l'art* como “teología del arte”, arte como religión, proclamado desde fines del siglo XVIII a través del Romanticismo, pasando por Schopenhauer y Nietzsche para llegar al misticismo estético neo-romántico de principios del siglo XIX.⁵

En nuestros días, sin embargo, “la técnica reproductiva desvincula lo reproducido del ámbito de la tradición. Al multiplicar las reproducciones pone su presencia masiva en el lugar de una presencia irrepetible. Y confiere actualidad a lo reproducido al permitirle salir, desde su situación respectiva, al encuentro de cada destinatario”.⁶ Mediante la reproducción técnica de las obras de arte, que ha sido producto de los mismos cambios tecnológicos generados por esta sociedad, se borra la huella con el original y la tradición y se transforma la mirada ritual en el deseo de apoderarse de las cosas, haciéndose superfluas las categorías de singularidad y autenticidad constitutivas de la recepción aurática. Los nuevos modos de recepción del arte implican un cambio total de su carácter: así que hoy el “valor exhibitivo” predomina y en cambio el “valor cultural”, las cualidades estrictamente artísticas y espirituales, queda relegado a un segundo plano. Se trata, en fin, de “la liquidación del valor de la tradición en la herencia cultural”.⁷

La destrucción de la experiencia aurática no es, en la visión de Benjamin, atributo exclusivo del arte, sino que está presente en toda la experiencia de la vida moderna. La pérdida del aura en el arte corresponde a lo que Benjamin en ensayos anteriores había diagnosticado como un rasgo distintivo de la condición moderna, en la formación de la “barbarie moderna”: el empobrecimiento de la experiencia, esto es, la conversión de la “experiencia objetiva” (*Erfahrung*) en “vivencia subjetiva” (*Erlebnis*):⁸ el deterioro de la experiencia del lenguaje como lugar de verdad

y vehículo de tradición, la sensación, es decir, la “vivencia” del *shock* como criterio supremo de información de la prensa, la declinación de la narración como forma tradicional de transmisión oral de experiencia; todo ello con el resultado de incrementar cada vez más la incapacidad del individuo para asimilar el mundo mediante la experiencia, buscando por oposición en la empobrecida experiencia colectiva otras vías hacia la experiencia privada individual, sustituyendo la experiencia “aurática” por la vivencia subjetiva.

Pero, a diferencia de Hegel, para Benjamin el arte no muere aunque sea privado de su encargo metafísico como figura más acabada del espíritu.⁹ Aunque Benjamin tiende a lamentar la pérdida del aura en el arte y se angustia por el potencial del arte de masas, “no-aurático”, técnicamente reproducido y manipulado, a la vez deposita allí la esperanza por un arte comprometido con la idea de una transformación radical de la sociedad burguesa. Así “trata de convencerse a sí mismo y a sus lectores de que la manera en que la experiencia estética se ha alcanzado gracias a la obra de arte aurática está por ser sustituida por una manera mejor [...], capaz incluso de redefinir la noción misma de lo estético”.¹⁰

Lo que el cambio tecnológico genera es, según Benjamin, las condiciones para dar nuevas formas y sentidos a las obras de arte en una perspectiva políticamente progresista, a la manera del teatro épico de Brecht. “Las formas del teatro épico corresponden a las nuevas formas técnicas, al cine y a la radio”.¹¹ Son las técnicas las que permiten una relación diferente de la obra con el público, el paso de una función religiosa a una función política. El adelanto experimental sobresaliente de la futura obra de arte, apoyándose ampliamente en los avances de la reproducción técnica, es para Benjamin en particular el cine con su técnica de montaje, el nuevo tipo de actuación requerido de sus intérpretes, el “efecto de choque” y una recepción masiva “en la dispersión” por parte de su público.¹² Benjamin compara el filmador con el cirujano que ingresa con su mano en el cuerpo y lo transforma para su curación, en tanto que el pintor es comparable con el mago quien expresa sus dotes mágicas

sin tocar el cuerpo. Es en el cine donde se produce definitivamente la destrucción del aura y la superación de la autonomía estética, se pierde totalmente el recuerdo del arte como ritual y se libera al receptor, tradicionalmente entendido como contemplador aislado, convirtiéndose la recepción individual en una recepción colectiva, masiva.

Pero los nuevos modos de experiencia y recepción del arte son solamente una condición para una función político-revolucionaria del arte. En sí mismos aún no garantizan la transformación de la estructura social, ya que no pierden su naturaleza de tipo capitalista. Así a la caída del aura el cine contesta con el culto a la “estrella” reducida a su carácter de mercancía. “Mientras sea el capital quien dé en él el tono, no podrá adjudicársele al cine actual otro mérito revolucionario que el de apoyar una crítica revolucionaria de las concepciones que hemos heredado sobre el arte”.¹³

El enfoque de Benjamin, que consiste en captar con el concepto de aura las relaciones entre obra, productor y receptor del arte en función de los cambios de las técnicas de reproducción está asociado con pronósticos en cuanto a un futuro revolucionario del arte, los cuales deben considerarse hoy —a la luz de la historia real del arte desde principios del siglo pasado— demasiado optimistas. Esos pronósticos, como expresión de una visión utópica impregnada no sólo del marxismo, sino también del sueño mesiánico-judío de redención así como de la percepción del movimiento artístico surrealista, complementan las tesis de Benjamin sobre la filosofía de la historia.¹⁴

“Articular históricamente el pasado no significa conocerlo tal como verdaderamente ha sido”,¹⁵ pues un “cronista que enumera los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños”,¹⁶ proporcionando “una masa de hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío”, carece de un “principio constructivo” o una “armadura teórica”.¹⁷ Aquí Benjamin ve la diferencia entre el historicismo y positivismo y el materialismo histórico. Solamente el último permite afrontarnos al pasado de manera selectiva, reconociendo la “constelación saturada de tensiones”¹⁸ (*Ibid*), “el instante

de su cognoscibilidad”¹⁹ o “el instante de peligro”²⁰ desde el cual los múltiples pasados se muestran en su totalidad. La historia no se reduce a la historia de los vencedores, la tarea del historiador crítico es rescatar los pasados vencidos que a pesar de haber sido derrotados siguen vivos, pasando sobre la historia oficial “el cepillo a contrapelo”,²¹ deslegitimándola y desmitificándola para sustituirla por la historia real, llena de accidentes y conflictos y de “tiempo ahora” (*Jetztzeit*), porque “la meta es el origen” (Karl Kraus).²² Por eso el progreso humano para Benjamin significa en realidad “montones de ruinas”;²³ la dialéctica de la historia revela que no existe progreso sin retroceso, y que no hay positividad alguna en las sociedades de clases que no vaya acompañada por negatividad. También los productos culturales, cosas “fnas y espirituales”,²⁴ conllevan la barbarie, legitimando las estructuras de poder en las sociedades de clases; así que el historiador crítico debe distanciarse en la medida de lo posible de una visión supuestamente neutra de las obras de arte y “poner en cuestión toda nueva victoria que logren los que dominan”.²⁵

Benjamin considera lo cultural en la sociedad capitalista como imágenes que vinculan lo moderno con lo pre-moderno y arcaico, reactivando poderes míticos que producen un estado de sueño colectivo,²⁶ un reencantamiento en la cultura de masas, una nueva “presencia de los dioses”.²⁷ Pretende un conocimiento histórico como “iluminación” que se aplique a las imágenes históricas en tanto instrumentos de un “despertar”, destruya la inmediatez mítica del presente y explote el “continuum” de la historia, ganando “fuerzas de la ebriedad para la revolución”.²⁸ Las “imágenes dialécticas” son los instrumentos de ensueño que buscan tanto suprimir como transfigurar las deficiencias del orden social”.²⁹ Deben iluminarse, disiparse por el pensamiento dialéctico, la dialéctica del despertar, “transformando las imágenes oníricas en dialécticas a través del montaje de las representaciones históricas”,³⁰ para que desde el presente se reconozca o actualice el sueño en el pasado en tanto sueño, conduciéndolo —a diferencia del *surrealismo* que se mantenía inmerso en el mundo de los sueños— “hasta el umbral del despertar”.³¹ El

despertar se conecta con el recordar y movilizar de los objetos históricos, recuperando la experiencia perdida en la modernidad.

Por otra parte, las reflexiones de Benjamin sobre la obra de arte se encuentran directamente relacionadas con su angustia ante el ascenso del nacionalsocialismo en Alemania. Por ello, Benjamin se ve obligado a postular un programa alternativo al de la “estetización de la política” de los nazis,³² programa que consistiría en la “politización del arte” por parte del movimiento comunista:

La humanidad, que antaño, en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden. Este es el esteticismo de la política que el fascismo propugna. El comunismo le contesta con la politización del arte.³³

2. La esperanza negativa. El arte como crítica en Adorno

Teniendo en consideración el debate entre Adorno y Benjamin acerca de cuestiones del arte, documentado principalmente en la correspondencia entre ambos,³⁴ se podría decir que lo que para Benjamin es una visión afirmativa y alentadora, para Adorno está plagado de visiones pesimistas y negativas. Si bien existían acuerdos generales entre ambos –hubo un mutuo acercamiento al marxismo en los años 20, en particular a través de la recepción de *Historia y conciencia de clase*, de Lukács, y una cierta semejanza en relación con la manera de entender la concepción materialista dialéctica a diferencia de las ideas economicistas dominantes en el marxismo de su época–, no faltaban críticas por parte de Adorno a aspectos centrales en los trabajos de Benjamin.

En sus comentarios acerca del ensayo *La obra del arte en la época de su reproductibilidad técnica* de Benjamin,³⁵ Adorno critica la poca atención a la relación entre el artista y las técnicas de producción, al sujeto en general. Se pronuncia en contra de la apreciación negativa del “aura”

como mero vestigio de la cultura burguesa y la valoración positiva de los efectos causados por los cambios tecnológicos, la reproductibilidad técnica como vía hacia la apropiación del arte por las masas.

Adorno ve cuestionada la autonomía del arte por Benjamin, al relacionarla con la estética del fascismo, con la contrarrevolución, lo que para Adorno significa un cambio de la posición de Benjamin en comparación con sus escritos anteriores. Indica que también en el arte autónomo existe una dinámica racionalizadora parecida a la tecnificación del arte mecánicamente reproducido, conduciendo a su emancipación de sus propias leyes internas del aura y los atributos burgueses de afirmación de lo existente.³⁶

Adorno en su propio trabajo, *Acerca del carácter fetichista de la música y la regresión del escucha*, se refiere al progreso tecnológico en la producción masiva de música (para el gramófono) como algo negativo, porque “la audiencia masiva, en lugar de experimentar la música, la consume como un objeto fetichizado”,³⁷ como una mercancía, y tal destrucción del arte tiene su correlato en la liquidación del individuo.

En cuanto a la influencia del surrealismo en el pensamiento de Benjamin,³⁸ Adorno simpatiza con su espíritu, sin embargo critica el irracionalismo que está “violando su compromiso previo con la desmitificación”, lo que se manifiesta “técnicamente en la inmediatez de la representación de sus obras de arte”, de objetos en forma reificada en los montajes. Las yuxtaposiciones surrealistas reflejan, en lugar de la realidad socio-histórica, un “significado proyectado por el sujeto”.³⁹

Adorno considera la idea de Benjamin de la emancipación política de la obra artística demasiado “brechtiana” y rechaza la tendencia del teatro de Bertold Brecht de utilizar el arte como un medio de instrucción política. Así, el optimismo de Benjamin —a pesar del panorama oscuro del fascismo— y su esperanza de un arte de masas políticamente progresista son fuertemente criticados por las consideraciones de Horkheimer y Adorno sobre la “industria cultural” en *Dialéctica de la Ilustración*, en cuanto al hombre alienado, acrítico, pasivo y manipulado —es decir el “hombre

unidimensional”, como lo llamaría posteriormente Marcuse—;⁴⁰ es una visión apocalíptica la que aquí se presenta: la barbarie y la contrarrevolución, el “mal futuro”, cuya posibilidad amenazante Benjamin detectó ya en su ensayo, ha venido a ponerse en lugar del futuro revolucionario.⁴¹

En contra del “arte comprometido”, Adorno en la *Teoría estética* señala que, si el arte se convierte en instrumento de evaluación social, se regresa al mismo control dominante contra el que el compromiso pretende luchar. El efecto de las obras de arte sobre la sociedad no consiste en que se pongan a arengar; con frecuencia el “compromiso” sólo oculta una falta de talento y “el efecto político de las obras ‘comprometidas’ es muy incierto”.⁴² No es el falso compromiso sino el contenido de verdad el que permite que la obra de arte tenga un efecto estético sobre la sociedad. Para Adorno el arte es social porque se opone a la sociedad, una oposición que sólo adquiere cuando tenga autonomía; “mediante su mera existencia” el arte está criticando la sociedad,⁴³ su autonomía apunta en una dirección negativa hacia ella. A esa crítica social muda está ligada la autenticidad del arte; es el contenido de su verdad atrás de su enigma para su receptor. La obra de arte auténtica es “lugarteniente” de una contra-imagen de la sociedad, porque está proponiendo “la solución de su enigma irresoluble”, aun cuando ese significado de la obra “parezca bloqueado” como si no fuera “su aspecto esencial”.⁴⁴

La idea de vanguardia en Adorno está ligada a la autenticidad del arte como arte autónomo. Frente al arte afirmativo y mercantilizado por un lado y el “falso compromiso” del llamado “arte comprometido” por otro lado, el arte no tiene otra opción que negarse a sí mismo, convertirse en lo contrario de sí, en anti-arte, en arte que se niega a la comprensión cómoda del receptor, “un arte reacio a convertirse en mera distracción”,⁴⁵ reflejando lo absurdo del sufrimiento de la vida, cuyo horror no debe disiparse en una imagen bella y armónica, sino que debe permanecer en la disonancia de partes que no llegan a unirse. El arte no nos salva del abismo del sufrimiento, sino nos abisma en la ausencia de salvación del mismo. El modelo de tal arte negativo lo ve Adorno principalmente en la prosa de

Kafka y Beckett así como en la música dodecafónica de Schönberg. Son auténticas obras de arte, enigmáticas en cuanto a su contenido de verdad al que sólo se le puede llegar por medio de la comprensión filosófica, es decir, de su interpretación crítica. “Arte y filosofía son convergentes en el contenido de verdad” (*Ibid*, p. 197), conjugando dialécticamente mimesis y racionalidad, lo aconceptual y lo conceptual para revelar una verdad social distinta, lo otro de la razón, esto es, la esperanza de que “no es posible que la injusticia tenga la última palabra”.⁴⁶

El pensamiento estético de Adorno insiste en el potencial utópico del arte autónomo, no una utopía positiva⁴⁷ sino negativa del arte como crítica social no directa, no “comprometida”, sino muda, apuntando por su mera existencia autónoma en una dirección negativa hacia la sociedad y por ende hacia su propia muerte.⁴⁸ En esa utopía radica la inclinación en el pensamiento de Adorno hacia lo estético, defendiendo un último pensamiento de resistencia que la mala realidad ha dejado aún como “corrección y salida de la razón instrumental”.⁴⁹ el análisis de la auténtica obra de arte como de aquello que huye de la cosificación, que se opone a la identificación, que no es la esfera de diversión o de consuelo, sino el lugar de una verdad que se encuentra negada en todas demás esferas de la realidad moderna. Como resistencia a la mala realidad, lo utópico del arte auténtico llega a ser para Adorno la insistencia en una “esperanza negativa”,⁵⁰ una esperanza que renuncia a “imágenes, es decir, a [...] todo intento de determinación positiva”,⁵¹ una esperanza que crece al paso de la desesperación, una esperanza que recuerda las palabras de Benjamin, huyendo de la barbarie nazi: “Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza”.⁵²

3. Benjamin y Adorno, ¿dicotomía o continuidad?

La recepción de los planteamientos teóricos de la *Escuela de Frankfurt*, esto es, la llamada *Teoría Crítica* en Latinoamérica tiene su historia, en

cuyos detalles no vamos a entrar aquí.⁵³ Lo que nos interesa en particular es el “ajuste de cuentas” en relación con el llamado “adornismo”⁵⁴ en el contexto de la discusión latinoamericana sobre industria cultural, cultura de masas y cultura popular y relacionado con ello los intentos de establecer una dicotomía entre Adorno y Benjamin.

Así, según Jesús Martín-Barbero, “sobre todo con el pensamiento de Adorno, que es el que ha tenido entre nosotros mayor penetración y continuidad”, es necesario un “ajuste de cuentas”.⁵⁵ Distingue tres aspectos o dimensiones centrales en el apartado “Industria cultural” de la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno: la idea de “la unidad de sistema”, “la degradación de la cultura” y la desublimación del arte”. Al no tomar en cuenta los vínculos entre ese apartado y los demás de dicho libro (el análisis de la Odisea y del antisemitismo), Martín Barbero pierde de vista que el objetivo central de Adorno y Horkheimer no era tanto el de proporcionar una teoría de la comunicación sino más bien “comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie”.⁵⁶ El ajuste de cuentas con el “adornismo” en Latinoamérica es el resultado de un ajuste de cuentas no con Adorno, sino con una interpretación simplificada y no apropiada de Adorno. Se trata de una comprensión reduccionista del pensamiento de Adorno, la cual se refleja también en los comentarios acerca de las reflexiones sobre el arte autónomo, a diferencia de la industria cultural, criticando su carácter restrictivo por no permitir pensar en lo popular, su “pesimismo apocalíptico”, su elitismo aristocrático. Se supone un desconocimiento por parte de Adorno de la satisfacción y el goce en los consumos culturales cotidianos y se ignora su énfasis en denunciar la falsedad de tal satisfacción, de la diversión como el estar de acuerdo, el no pensar y olvidar el dolor.⁵⁷ Al mismo tiempo se admite que “leyendo a Adorno nunca se sabe del todo de qué lado está el crítico. Hay textos en los que la tarea parece ser la desmitificación, la denuncia de la complicidad, el desenmascaramiento de las trampas que tiende la ideología. Pero hay otros en los que se afirma [...]”

la complicidad de la crítica con la cultura”.⁵⁸ De ahí que para Martín Barbero la contracara de Adorno sea Benjamin. Exalta el lado popular de Benjamin y posiciona a ambos en una dicotomía insuperable, sin puentes, ignorando las conexiones existentes entre ellos.⁵⁹ La inclinación en América Latina hacia Walter Benjamin, a partir de los años 80, ha estado relacionada en gran parte con una lectura unilateral de sus escritos. Si por una parte en la interpretación de Benjamin por parte de Martín Barbero encontramos una reivindicación de lo popular y la cultura de masas, por otra parte una posición radicalmente opuesta la presenta por ejemplo Beatriz Sarlo, quien en su rechazo de una aceptación indiscriminada de la cultura de masas, la cultura cotidiana y el populismo con sus efectos ideológicos integradoras se refiere a Benjamin como fuente inspiradora.⁶⁰ Parece que “Benjamin está en manos de tirios y troyanos y es apelado de ambos lados de la polémica”.⁶¹ Eso se hace posible precisamente debido a lo complejo y multifacético del pensamiento de Benjamin, un pensamiento que oscila entre valoraciones negativas y positivas, entre angustia y esperanza, expresando su intención de reconciliar lo teológico-mesiánico con una orientación política marxista por medio del movimiento artístico vanguardista del surrealismo como “iluminación profana” o, en términos de Adorno, “teología negativa” o “invertida”.

Una interpretación unilateral de los escritos de Benjamin resulta ciega en cuanto a su ubicación “entre tensiones”, esto es, “las dos partes escindidas de la verdad”,⁶² y el juego con las mismas que produce distanciamiento y extrañamiento. Por la misma razón, de esa manera tampoco se pueden entender las conexiones del pensamiento de Benjamin con el de Adorno. Consideramos como continuación consecuente de dicha dualidad en el pensamiento de Benjamin⁶³ el concepto de lo no idéntico, es decir, la dialéctica negativa que es el fundamento de la filosofía social-estética de Adorno. Es la idea de la dialéctica como movimiento que contiene la contradicción como “lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad”, por lo que “la dialéctica es la conciencia consecuente de la no-identidad”.⁶⁴ A la vez no es un punto de vista ajeno a la realidad: “el empobrecimiento de la ex-

perencia por la dialéctica [...] en el mundo administrado se revela como adecuado a la uniformidad abstracta de éste. Lo que tiene de doloroso es el dolor, elevado a concepto, por el mismo”.⁶⁵ En otras palabras: “Teniendo en cuenta la posibilidad concreta de la utopía, la dialéctica es la ontología de la situación falsa. Una situación justa, irreductible tanto a sistema como a contradicción, se liberaría de ella”.⁶⁶

Hay una continuidad en el pensamiento en toda la obra de Adorno, desde sus primeros escritos hasta su obra póstuma sobre estética, de advertir los mecanismos que eliminan las contradicciones, buscando siempre su distanciamiento hacia lo que está por cosificarse, incluyendo, lejos de ser dogmático, la cristalización conceptual, positivización o canonización de su propio pensamiento. Esa continuidad se da por la inclinación de Adorno hacia lo estético, el análisis de la obra de arte, es decir de aquello que huye toda cosificación, que se opone a la identificación y reificación. El arte auténtico no es la esfera de diversión o de consuelo, sino el lugar de una verdad que se encuentra negada en todas las demás esferas de la realidad moderna. La relación entre lo estético y epistemológico en el marco de la crítica social, la negatividad de la verdad del arte, es constitutiva para el pensamiento de Adorno, es su propuesta de salida de la crisis de la racionalidad occidental dominante. El pensamiento de Adorno es estético por sí mismo; es una filosofía estéticamente orientada a la salvación del objeto, insistiendo en el primado del objeto, en su carácter irreductible, en la imposibilidad de su anulación en manos del sujeto, abriendo el camino para un nuevo concepto de razón distinto al de la razón instrumental.⁶⁷

Consideramos que la importancia del pensamiento de Adorno, igual que el de Benjamin, no radica en algunos aciertos o errores sino en su reflexión crítica como distanciamiento hacia cualquier forma del pensamiento totalizador e identificador y como insistencia en el último pensamiento de resistencia que la mala realidad haya podido dejar aún, es decir en el pensar como “negar todo contenido particular, resistencia contra lo a él impuesto”.⁶⁸ Hay toda una tradición del pensamiento estético

europeo —empezando en el siglo XIX con el Romanticismo, pasando por Schopenhauer y Nietzsche, hasta el esteticismo y las vanguardias artísticas del siglo XX— que se circunscribe en la oposición al proceso universal de “racionalización del mundo” (Weber) y en que se le ha atribuido al arte un carácter mítico, de sustituto de religión en una realidad secularizada, alienada. Tanto Benjamin como Adorno se circunscriben y a la vez superan dicha tradición del pensamiento estético. A diferencia del modelo romántico ven en la experiencia estética del arte moderno no una forma de escapar a las aporías de la razón moderna, sino la única manera capaz de darnos cuenta de ellas. En este sentido y teniendo en consideración la angustia y a la vez esperanza de Benjamin ante la pérdida del aura de la obra de arte moderna, citamos a Adorno: “La herencia teológica del arte es la secularización de la revelación, ideal y límite de cada obra. Contaminar el arte con la revelación significaría repetir irreflexivamente en la teoría su ineludible carácter de fetiche. Extirpar del arte la huella de la revelación lo degradaría a una repetición sin diferencias de lo que es”.⁶⁹

Notas

¹ Walter Benjamin “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en: *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires, Taurus, 1989, pp. 15-60.

² *Ibid.*, p. 24. Para ilustrar el concepto de aura, Benjamin proporciona el siguiente ejemplo: “Descansar en atardecer de verano y seguir con la mirada una cordillera en el horizonte o una rama que arroja su sombra sobre el que reposa, eso es aspirar el aura de esas montañas, de esa rama” (*Ibid.*).

³ *Ibid.*, p. 21.

⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁵ Cf. id., “Diálogo sobre la religiosidad del presente”, en: *Obras*, libro II/vol. I, Madrid, Abada, 2007, pp. 17-35, aquí pp. 31-32.

⁶ Id., “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, *loc. cit.*, p. 22 s.

⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁸ Cf. los ensayos “Experiencia” y “Experiencia y pobreza” en Walter Benjamin, *Obras*, libro II/vol. I, Madrid, Abada, 2007, pp. 54-56 y 216-222; “El narrador”, en: id., *Para una crítica de la violencia. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1999, pp.

111-134; “El autor como productor”, en: id., *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 117-134.

⁹ Acerca de la discusión sobre la tesis de Hegel del “fin del arte” (Georg W. F. Hegel, *Ästhetik* (1835-1838), Berlin, Aufbau, 1956, p. 139), y en relación con ella de su supuesta reducción del arte al “clasicismo”, cf. Vgr. Eva Geulen, *Das Ende der Kunst. Lesarten eines Gerüchts nach Hegel*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2002.

¹⁰ Bolívar Echeverría, “Arte y utopía”, en: Gustavo Leyva (ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Anthropos, México, pp. 245-258, aquí p. 250.

¹¹ Walter Benjamin, “¿Qué es el teatro épico?”, en: id., *Iluminaciones III*, Madrid, Taurus, 1991, p. 22.

¹² Cf. id., “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, *loc. cit.*, p. 54 s.

¹³ *Ibid.*, p. 39.

¹⁴ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia”, en: id., *Discursos interrumpidos I*, *loc. cit.*, pp. 175-191.

¹⁵ *Ibid.*, tesis 6, p. 180.

¹⁶ *Ibid.*, tesis 3, p. 178.

¹⁷ *Ibid.*, tesis 17, p. 190.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibid.*, tesis 5, p. 180.

²⁰ *Ibid.*, tesis 6, p. 180.

²¹ *Ibid.* tesis 7, p. 182.

²² *Ibid.*, tesis 14, p. 188.

²³ *Ibid.*, tesis 9, p. 183. En la misma tesis, Benjamin hace una descripción del cuadro de Paul Klee “Angelus Novus”: “En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irretentiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso”.

²⁴ *Ibid.*, tesis 4, p. 179.

²⁵ *Idem.*

²⁶ El “Sueño” en Benjamin es colectivo y no es como para Freud un concepto de “conflictos psíquicos individuales, sino el *medium* en que se expresa la relación del sujeto moderno con el mundo de objetos” (Ricardo Ibarlucia, *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*, Buenos Aires, Manantial, 1998, p. 79).

²⁷ Walter Benjamin, *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1999, p. 175 ss.

²⁸ Id., *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1998, p. 58. Cf. Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Madrid, Visor, 1989, pp. 14 y 280.

²⁹ Walter Benjamin, *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, *loc. cit.*, p. 175. Los productores de esas imágenes son los fotógrafos, los artistas gráficos, los diseñadores industriales, los ingenieros y [...] los arquitectos” (Susan Buck-Morss, *op. cit.*, p. 282).

³⁰ *Ibid.*, p. 109.

³¹ Ricardo Ibarlucia, *op. cit.*, p. 109.

³² Cf. *infra* cap. 3.2.3.

³³ Walter Benjamin, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, *loc. cit.*, p. 57.

³⁴ Cf. Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, *Correspondencia (1928-1940)* (1994), Madrid, Trotta, 1998. Benjamin conoció a Adorno, once años menor que él, en 1923, iniciando una amistad que duraría hasta 1940, año de la muerte (suicidio) de Benjamin. El debate entre Benjamin y Adorno está detalladamente expuesto y comentado por Susan Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa*, México, Siglo XXI, 1981, en particular pp. 274-357.

³⁵ Cf. Carta de Adorno a Benjamin del 18-3-1936, en: Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, *op. cit.*, pp. 133-139.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 134.

³⁷ Susan Buck-Morss, *op. cit.*, p. 308.

³⁸ Cf. las cartas de Adorno a Benjamin del 20-5-1935 y del 10-11-1938, en: Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, *op. cit.*, pp. 91-96 y 269-277.

³⁹ Susan Buck-Morss, *op. cit.*, p. 259 s.

⁴⁰ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* [1964], México, Joaquín Mortiz, 1968.

⁴¹ Cf. Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 255 s.

⁴² Theodor W. Adorno, *Teoría estética*, *loc. cit.*, pp. 307 ss. y 320.

⁴³ *Ibid.*, p. 298.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 24 y 173.

⁴⁵ Theodor W. Adorno, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁶ Esther Barahona Arriaza, *op. cit.*, p. 225.

⁴⁷ A lo largo de toda su obra Adorno advierte los mecanismos que eliminan las contradicciones, buscando siempre su distanciamiento hacia cualquier forma del pensamiento totalizador e identificador, hacia lo que está por cosificarse, incluyendo la positivización o canonización de sus propios conceptos e ideas.

⁴⁸ “Lo que se siente a sí mismo como utopía es algo negativo frente a lo existente, y está sometido a lo existente. De las antinomias de hoy, es central la de que el arte tiene ser y quiere ser utopía, y tanto más decididamente cuanto más el nexo funcional real obstaculiza la utopía; pero que no debe ser utopía si no quiere traicionar a la utopía en la apariencia y el consuelo. Si se cumpliera la utopía del arte, habría llegado el final temporal del arte” (Theodor W. Adorno, *op. cit.*, p. 51).

⁴⁹ Esther Barahona Arriaza, *op. cit.*, p. 182.

⁵⁰ Marc Jiménez, *Theodor Adorno. Arte, ideología y teoría del arte*, Buenos Aires, Amorortu, 1973, p. 162.

⁵¹ José Antonio Zamora, *Theodor W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2005, p. 292.

⁵² Walter Benjamin, citado en Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 272.

⁵³ Cf. Alicia Entel, Victor Lenarduzzi y Diego Gerzovich, *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*, Buenos Aires, Eudeba, 2000.

⁵⁴ Anibal Ford, *Navegaciones*, Buenos Aires, Amorortu, 1994.

⁵⁵ Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, Gustavo Gilli, 1987, p. 49. Cf. también Leoncio Barrios / Marcelino Bisbal / Jesús Martín Barbero / Carlos Guzmán y Jesús María Aguirre, *Industria cultural. De la crisis de la sensibilidad a la seducción massmediática*, Caracas, Litterae, 1999.

⁵⁶ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración, loc. cit.*, p. 51.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 189.

⁵⁸ Jesús Martín Barbero, *op. cit.*, p. 53.

⁵⁹ De acuerdo con Susan Buck-Morss Adorno tenía mayor influencia de Benjamin que de Horkheimer (cf. Susan Buck-Morss, *op. cit.*).

⁶⁰ Cf. Beatriz Sarlo, *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000; cf. también otros artículos de la autora, desde finales de los años 1980, en la revista *Punto de vista*, Buenos Aires.

⁶¹ Roberto A. Follari, “Adorno y Benjamin sobre la cultura: acerca de un equívoco persistente”, en: *Revista Confluencia*, año 1, Núm. 3, Mendoza/Argentina, verano 2003, pp. 83-108; aquí p. 92.

⁶² *Ibid.*, pp. 92 y 103.

⁶³ Según Susan Buck-Morss, Benjamin mismo estaba consciente de esa dualidad y frecuentemente la nombraba como “rostro de Jano” de su propia teoría. Cf. Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, Madrid, La Balsa de la Medusa.

⁶⁴ Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Obra completa vol. 6: Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad, Madrid, Akal, p. 17.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁶⁷ Compartimos la interpretación de la *Teoría estética* de Adorno por parte de Barahona Arriaza: como una “corrección y salida de la razón instrumental” (Esther Barahona, *op. cit.*, p. 182). Tal interpretación, en línea semejante con Vicente Gómez (*El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Valencia, Cátedra, 1999), se opone a la llamada segunda generación de la Escuela de Frankfurt, en particular a Habermas y Wellmer, que critican la obra tardía de Adorno como una caída en un esteticismo irracional y tratan de transformarla en estética comunicativa, orientada a la pragmática del lenguaje. Cf. Jürgen Habermas,

Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social, Madrid, Taurus, 1987, p. 497; Albrecht Wellmer, *Sobre la dialéctica de la modernidad y postmodernidad. Crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor, 1993. Cf. la crítica a Habermas y Wellmer en Víctor Gómez, *op. cit.*

⁶⁸ Theodor W. Adorno, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁹ Id., *Teoría estética, loc. cit.*, p. 145 s. Cf. también *Ibid.*, p. 143: “Mediante la apariencia” proclamada por las obras de arte, éstas “no se convierten literalmente en epifanías, por más difícil que resulte a la experiencia estética genuina no confiar en que en las obras de arte auténticas está presente lo absoluto”.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W., *Dialéctica negativa, Obras completas*, Vol. 6: *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2005.
- _____, *Teoría estética, Obras completas*, Vol. 7, Madrid, Akal, 2004.
- ADORNO, Theodor W. y Walter Benjamin, *Correpondencia (1928-1940)*, Madrid, Trotta, 1998.
- BARAHONA Arriaza, Esther, *Teoría de la racionalidad y crítica social en Theodor W. Adorno. Utopía y razón dialéctico-estética en su filosofía*, Madrid, Universidad Complutense, tesis doctoral, 2004.
- BARRIOS, Leoncio, Marcelino Bisbal, Jesús Martín Barbero, Carlos Guzmán y Jesús María Aguirre, *Industria cultural. De la crisis de la sensibilidad a la seducción massmediática*, Caracas, Litterae, 1999.
- BENJAMIN, Walter, “Diálogo sobre la religiosidad del presente”, en: *Obras*, libro II/ Vol. I, Madrid, Abada, 2007, pp. 17-35.

- _____, “El autor como productor”, en: Walter Benjamin, *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 117-134.
- _____, “El narrador”, en: Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 111-134
- _____, “Experiencia” en: Walter Benjamin, *Obras*, libro II/Vol. I, Madrid, Abada, 2007, pp. 54-56 y 216-222.
- _____, “Experiencia y pobreza”, en: Walter Benjamin, *Obras*, libro II/Vol. I, Madrid, Abada, 2007, pp. 216-222.
- _____, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en: Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires, Taurus, 1989, pp. 15-60.
- _____, “¿Qué es el teatro épico?”, en: id., *Iluminaciones III*, Madrid, Taurus, 1991.
- _____, “Tesis de filosofía de la historia”, en: id., *Discursos interrumpidos I*, loc. cit., pp. 175-191.
- BUCK-MORSS, Susan, *Dialéctica de la mirada*, Madrid, La Balsa de la Medusa, 1989.
- _____, *Origen de la dialéctica negativa*, México, Siglo XXI, 1981.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, “Arte y utopía”, en: Gustavo Leyva (ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Anthropos, México, 2005, pp. 245-258.
- ENTEL, Alicia, Victor Lenarduzzi y Diego Gerzovich, *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*, Buenos Aires, Eudeba, 2000.
- FOLLARI, Roberto A., “Adorno y Benjamin sobre la cultura: acerca de un equívoco persistente”, en: *Revista Confluencia*, año 1, Núm. 3, Mendoza/Argentina, verano 2003, pp. 83-108.
- FORD, Anibal, *Navegaciones*, Buenos Aires, Amorortu, 1994.
- GEULEN, Eva, *Das Ende der Kunst. Lesarten eines Gerüchts nach Hegel*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2002.
- GÓMEZ, Vicente, *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, Valencia, Cátedra, 1999.
- HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1987.
- HEGEL, Georg W. F., *Ästhetik*, Berlin, Aufbau, 1956.
- HORKHEIMER, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, 3ª. ed. 1998.
- IBARLUCIA, Ricardo, *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*, Buenos Aires, Manantial, 1998.
- JIMÉNEZ, Marc, *Theodor Adorno. Arte, ideología y teoría del arte*, Buenos Aires, Amorortu, 1973.

- MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* {1964}, México, Joaquín Mortiz, 1968.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, Gustavo Gilli, 1987.
- WELLMER, Albrecht, *Sobre la dialéctica de la modernidad y postmodernidad. Crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor, 1993.
- ZAMORA, José Antonio, *Theodor W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2005.



Recepción: 20 de enero de 2014
Aceptación: 19 de febrero de 2014

VER PARA CREER. EL ARTE DE MIRAR Y LA FILOSOFÍA DE LAS IMÁGENES

Eduardo Pellejero
Universidade Federal de Rio Grande do Norte

Resumen/*Abstract*

Retomada de forma dogmática, la tematización platónica de la pintura proyecta sobre la producción y en la contemplación de imágenes atributos de irrealidad, irracionalidad y pasividad, haciendo del mirar lo opuesto de conocer y lo opuesto de actuar, una aceptación acrítica de las apariencias, cosa de niños. El presente artículo pretende problematizar esa tradición iconoclasta, colocando en causa sus presupuestos filosóficos y explorando la potencia de las imágenes del arte y de la mirada crítica. Dialogando con las obras de Merleau-Ponty, Berger, Damish, Didi-Huberman y Rancière, aspira a mostrar que las miradas del pintor y del espectador están lejos de dejarse reducir a las simplificaciones platónicas, dando lugar a una dialéctica crítica y creativa que desconoce cualquier distinción entre apariencia y realidad, entre pasividad y actividad y, en última instancia, entre interpretar y transformar el mundo.

Palabras clave: imágenes, mirada, pintura, Merleau-Ponty, Didi-Huberman, Rancière.

Seeing is Believing. The Art of Seeing and the Philosophy of Images

Re-examining the dogmatic form, the Platonic thematization of painting projected onto production and in the contemplation of images, attributes of unreality, irrationality and passivity, transforming seeing into the opposite of knowing and the opposite of acting, an acritical acceptance of appearances, a thing of children. This article seeks to problematize that iconoclast tradition by locating in cause its philosophical assumptions, and exploring the power of images of art and the critical gaze. By dialoguing with the works of Merleau-Ponty, Berger, Damish, Didi-Huberman and Rancière it intends to show that the gazes of artist and spectator can by no means be reduced to Platonic simplifications but, rather, give rise to a critical and creative dialectic that rejects any distinction between appearance and reality, between passivity and activity, and, finally, between interpreting and transforming the world.

Keywords: images, seeing, painting, Merleau-Ponty, Didi-Huberman, Rancière

Eduardo Pellejero

Licenciado en filosofía por la Universidad del Salvador (Buenos Aires, Argentina) y doctorado en filosofía contemporánea por la Universidad de Lisboa (Portugal), con una tesis sobre la obra de Gilles Deleuze, actualmente es profesor de la cátedra de Estética y Filosofía del Arte de la Universidad Federal de Rio Grande do Norte (Brasil). Ha escrito: *Deleuze y la redefinición de la filosofía* (Morelia, 2007), *A postulação da realidade* (Lisboa, 2009) y *Perder por perder* (Rio de Janeiro, 2014, en imprenta).

*En el arte no hay misterio. Haz las cosas que puedas ver,
ellas te mostrarán las que no puedes ver.*
Isak Dinesen (Karen Blixen)

La crítica platónica de las artes miméticas acusa un giro radical entre los libros III y X de la *República*, en el cual las fábulas de los poetas trágicos ya no se oponen simplemente a la fábula *políticamente correcta* del Estado, sino al conocimiento ideal de lo verdadero.

Ese movimiento presupone un desplazamiento del foco de la crítica, de la poesía y del teatro para la pintura que se practicaba en la época en Atenas y, aun cuando no implicará la censura de la pintura en cuanto práctica ni el exilio de los pintores de la ciudad ideal, proyectará sobre sus imágenes una pesada carga. Ontológicamente precarias, alejadas tres veces de lo real, las imágenes de la pintura son para Platón mera apariencia, copia de copia, simulacro, fantasma.

Al mismo tiempo, los pintores serán descalificados por Platón, asimilados a niños que juegan torpemente con un espejo, reflejando indiferentemente la apariencia del Sol y del cielo, de la Tierra y de los seres vivientes, de las cosas y de los hombres, sin aprehender en realidad nada de sus naturalezas. Los hacedores de imágenes tienen la conciencia de las sombras, esa forma baja e irracional de la conciencia –*eikasía*– que caracteriza a los habitantes de la caverna;¹ luego, son irresponsables, porque juegan con una incapacidad seria, y comparten en ese sentido la condena que Platón lanza sobre los sofistas. Sus imágenes son peligrosas porque remedan lo espiritual, encubriéndolo sutilmente, trivializándolo, amenazando convertirse en un sustituto mágico de la filosofía, en una mediación que daría cuenta de la realidad por un camino más corto y peligrosamente consolador.

Todavía más, el preconcepto platónico en relación con las imágenes del arte² tiene como correlato un preconcepto en relación con los que

miran para ellas, los espectadores, en la medida en que las imágenes apelan en los hombres a su parte irracional (sin fines sanos ni verdaderos). El arte es especialmente peligroso ahí donde el pensamiento es menos poderoso, al nivel de la sensibilidad y de las pasiones. El arte es capaz de tocarnos, de conmovernos. Y, en la medida en que, “inclusive entre los mejores entre nosotros” (Platón, 2007: 605c), ni siempre ni la mayoría de las veces somos capaces de discernir ciencia e ignorancia, realidad y ficción, verdad y apariencia, pero somos sensibles a las formas y los colores, a las fábulas y las modulaciones de la luz, las imágenes tienen el poder de reducirnos a una posición de total pasividad.

Irrealidad, irracionalidad y pasividad se conjugan así en la producción y en la contemplación de las imágenes de la pintura, haciendo del mirar lo opuesto de conocer y de actuar, una aceptación acrítica de las apariencias, cosa de niños.

* * *

Las alarmas de Platón en relación con las imágenes habrían enloquecido en nuestra época. Las imágenes proliferan donde quiera que miremos, registradas, transmitidas y reproducidas vertiginosamente, sin descanso. Llenan el ojo, enceguecen. Afirman, cínicamente, una realidad deslumbrante en la cual nadie cree, ni siquiera aquellos que adhieren incondicionalmente al espectáculo. No les falta realidad. Por el contrario, son terriblemente efectivas: dan una fisionomía al mundo y una figura a nuestro deseo. Y cada vez es más difícil mirar para otra parte; hasta parpadear se ha vuelto complicado.³

Sin embargo, no es cuestión de repetir, en el ejercicio de la crítica, el gesto platónico de ir a la búsqueda, detrás de las imágenes, de algo que trascienda las imágenes, algo real o ideal que las justifique o las impugne. Son las propias imágenes del arte que, libres por fin de una metafísica que les negaba cualquier verdad, exigen eso de nosotros: no

consienten que desviemos la mirada, que dudemos de la realidad de lo que vemos y sentimos, de la forma en que somos afectados. Puras o impuras, figurativas o no, las imágenes del arte jamás celebran otro enigma a no ser el de la visibilidad, y esperan que nos atengamos a eso.⁴ Dicen: si hay misterio en el mundo, es del orden de lo visible (Wilde, 2008: 40). Dicen: la abertura al mundo a través de los sentidos no es ilusoria ni indirecta. Dicen: lo que aparece es pliegue de lo que es.

Es que las imágenes del arte ven (y dan a ver) de modos que divergen de nuestros modos de ver (y dar a ver) en el cotidiano, en el saber, en la ciencia, etc. Sustraídas a sus conexiones habituales, en los márgenes o en los intersticios de los diversos regímenes éticos y políticos que intentan instrumentalizar las imágenes en un espectáculo total o totalitario (consensual), las imágenes del arte hacen de su heterogeneidad una potencia crítica. En el fondo, es eso lo mejor que saben hacer: dan a ver, y al mismo tiempo dicen algo sobre lo que significa ver,⁵ nos invitan a un aprendizaje *en* el sentido *por* los sentidos, a redescubrir la realidad de lo visible y la espontaneidad de la mirada.

Eso quiere decir que, incluso ante el régimen imagético más perverso, el problema no está en las imágenes, sino en el ejercicio de nuestra mirada, y el arte está ahí para recordarnos de que no se trata simplemente de aceptar o rechazar las apariencias, cosa que nunca fue el caso para sí, sino de interrogarlas, de resignificarlas, de tornarlas un objeto de deseo, de reflexión o de crítica. Por el mismo movimiento, el arte niega ser apenas un medio prestado por el mundo real para considerar las cosas prosaicas⁶ y solicita la colaboración de nuestra mirada en la tarea (infinita) de articulación de lo real (colocando el problema de una comunicación que no presupone naturaleza, razón o lengua común⁷). Sus imágenes, por tanto, no son simplemente la forma eminente de un régimen que exigiría de nosotros un gesto iconoclasta radical, sino la manifestación de un principio crítico fundamental que, a través de las formas singulares en las cuales se confronta con lo visible, desafía las distribuciones dadas de lo sensible, rechazando cualquier distinción entre interpretar y transformar el mundo.

Si el ojo es lo que es conmovido por un cierto impacto del ser, la restitución del ser a lo visible a través de los trazos realizados por la mano del pintor devuelve todo su sentido al verbo mirar: cada imagen pintada traduce un encuentro con el mundo, dando a ver, a partir de lo ya visto, el resultado de esa experiencia en la cual lo que afecta la sensibilidad es a su vez afectado por la imaginación o por el intelecto, por la memoria o por la razón, y en última instancia transfigurado en el entrelazamiento del ojo y de la mano, en el extraño sistema de intercambios que el cuerpo coloca en juego.⁸ El artista no es un creador, es un receptor que por el acto de dar forma a lo recibido nos instruye sobre la potencia de nuestra mirada.

La lección del arte es, por lo tanto, muy simple: así como el pintor presta su cuerpo al mundo para transformar el mundo en pintura, el espectador debe emplear todas sus competencias para transformar las imágenes en una visión. Y así como ningún medio de expresión adquirido resuelve los problemas de la pintura, el abanico de las formas simbólicas no ahorra al espectador el trabajo de la imaginación sobre lo dado en la intuición (ni el lenguaje de la pintura fue instituido por la naturaleza, ni la forma de la mirada está dictada por la cultura⁹). Ser espectador es, en ese sentido, un ejercicio al mismo tiempo crítico y creativo: la mirada evalúa y aprecia, da forma y hace sentido (o deforma y problematiza).

* * *

Incansablemente repetidos por una tradición perversa o ingenuamente iconoclasta, los argumentos platónicos sobre el carácter irreal y superficial de las imágenes, así como sus afirmaciones sobre la disposición irracional e inerte de los espectadores, se encuentran fundados en una serie de oposiciones y equivalencias dogmáticas, que pueden y deben ser revisitadas: tal es el caso de las oposiciones entre imagen y realidad, entre actividad y pasividad, entre conciencia de sí y alienación; y de las equivalencias entre mirar y ser pasivo, entre inmovilidad e inactividad.

¿Por qué identificar ‘mirar’ y ‘ser pasivo’ –por ejemplo–, a no ser por la presuposición acrítica de que mirar significa mirar una imagen, esto es, una apariencia, y eso significa estar separado de la realidad que está siempre atrás de la imagen? Rancière es claro en esto: esas distinciones no son meramente lógicas; son el correlato conceptual de la forma en que se distribuyen desigualmente los lugares y las competencias para hacer, ver, pensar o hablar en una sociedad dada (la nuestra).

La mirada del pintor (y la producción de imágenes) y la mirada del espectador (y la resignificación de las mismas) dependen, por el contrario, del encuentro y la colaboración, sobre un mismo plano, del mundo y el cuerpo y, en seguida, de la sensibilidad y el intelecto, de la receptividad y la espontaneidad. Lo pasivo y lo activo se confunden en ese gesto –al mismo tiempo de una simplicidad total y de una complejidad no totalizable– que es ver (y dar a ver). La visión depende del movimiento, y la verdad es que sólo se ve aquello que se mira, que se considera de tal o cual modo, se enfoca y se interpreta.¹⁰ El espectador siente y es afectado, pero también observa, dirige su mirada, conduce su atención, y en general somete lo que le es dado en la sensibilidad a un juego libre entre sus facultades.¹¹ El espectador conecta y asocia, ve e interpreta, mira y especula. Hace el poema del poema, dice Rancière; propone una deformación coherente, decía Merleau-Ponty. La actividad del espectador está asociada a esa potencia de traducción, que transfigura lo que se ve, lo que se está viendo, según un juego (sin reglas) de asociaciones y disociaciones, en el que cada cual trilla su propio camino, hace su propia experiencia, conforma, transforma o deforma las imágenes que lo movilizan.

Ahora bien, en la medida en que nuestra cultura no hace del arte el principal instrumento de nuestras relaciones con el mundo, en la medida en que no nos sentimos tan cómodos ante las imágenes como nos sentimos dentro del lenguaje,¹² nuestra emancipación en cuanto espectadores requiere un verdadero adiestramiento de la mirada, un ejercicio atento de la visión, una prolongada ocupación del ojo y de la mente.

Ver sólo se aprende viendo.¹³ Hay cosas que no vemos al primer lance, cosas que miramos pero no notamos, cosas que más tarde pueden revelarse determinantes: se trata de ir atrás de eso, un pormenor, por ejemplo, de descubrirlo.¹⁴ Las imágenes comportan una lectura limitada apenas por nuestras aptitudes,¹⁵ por el tiempo que les dedicamos, por la disposición con la cual las encaramos.

En primer lugar, es una cuestión de empleo del tiempo. Una imagen puede sorprendernos, dejarnos sin palabras, obligarnos, inclusive, a desviar la mirada. Las imágenes no siempre provocan en nosotros un amor a primera vista. Pero si no desistimos de ellas, si persistimos en su frecuentación, nuestra mirada puede encontrar en nuestras competencias poéticas y conceptuales elementos que superen ese primer momento de asombro, de rechazo o indiferencia. “Es preciso, por eso, una especie de coraje: coraje de mirar, mirar todavía [...]. No hay imágenes que, en sí, nos dejarían mudos, impotentes. Una imagen de la cual no podríamos decir nada es generalmente una imagen a la cual no le dedicamos el tiempo [...] de mirar atentamente” (Didi-Huberman, 2006).¹⁶ Las imágenes, como la belleza, son una cosa severa y difícil que no se deja alcanzar fácilmente, como dice Frenhofer en la novela de Balzac: es preciso estrecharlas, enlazarlas firmemente para obligarlas a revelarse.¹⁷

En segundo lugar, es una cuestión de disposición. Podemos reconocer una imagen, desconocer una imagen (o desconocernos ante ella), podemos ser seducidos o repelidos por una imagen. Como todo en nosotros, la mirada presupone el carácter polimórfico de nuestro deseo, se encuentra inevitablemente sometida a sus variaciones, a sus fijaciones y disposiciones.¹⁸ Eso quiere decir que cuando nos encontramos ante una imagen siempre está en juego —antes incluso de que la imagen comience a hacer sentido— una forma de ver, de sentir, de ser afectados (y también una forma de mirar, de reaccionar, de responder a lo que nos afecta). Conocer, describir, criticar, juzgar, experimentar, fruir, distraerse, estudiar, manipular, repetir, copiar, destruir, consagrar, adorar, contemplar, comprender, dialogar, son apenas algunas de las muchas formas de colo-

car en juego el deseo en relación con una imagen.¹⁹ Y no importa cuántas precauciones tomemos a la hora de aproximarnos a una imagen, es siempre una posición particular de ese tipo que está en cuestión, siendo que, incluso cuando no todas valgan lo mismo, no hay forma de afirmar de modo general una posición específica como siendo la mejor, la más adecuada. En ese sentido, ninguna experiencia suscitada por una imagen puede reclamar, de derecho, un privilegio sobre las demás, así como ninguna narrativa o discurso sobre una imagen puede aspirar a ser exclusivo o definitivo, siendo que los criterios para contrastar su productividad o su justeza dependen del mismo tipo de posición de deseo que da origen a nuestras experiencias con las imágenes.²⁰

En tercer lugar, es una cuestión al mismo tiempo poética y filosófica. Ciertamente podemos apoyarnos en el saber disponible sobre las imágenes, tomar en préstamo palabras para pensar y contar lo que vemos: historias y comentarios, críticas y catálogos, tratados estéticos y libros de arte están ahí para ofrecernos un verdadero muestrario de posibilidades conceptuales y poéticas, un apoyo difícil de evaluar (digo esto con toda la ambigüedad posible). En todo caso, cuando realmente *hacemos experiencia* de una imagen, lo que vemos excede todas esas formas y categorías, exige de nosotros que las coloquemos entre paréntesis, que desarmemos nuestra mirada. “Vemos una pintura como algo definido por su contexto; podemos saber algo sobre el pintor y sobre su mundo; podemos tener algunas idea de las influencias que moldaron su visión; si tenemos conciencia del anacronismo, podemos tener el cuidado de no reducir esa visión a la nuestra –pero al fin y al cabo lo que vemos no es ni la pintura en su estado fijo, ni una obra de arte aprisionada en las coordenadas establecidas por el museo para guiarnos. Lo que vemos es la pintura traducida en los términos de nuestra propia experiencia” (Manguel, 2001: 27). De la misma forma que no existe una posición privilegiada del deseo cuando se trata de aproximarse a las imágenes, no existe un estilo ni un pensamiento adecuado para traducir las aventuras que nos proponen. Todo el saber existente para pensar una imagen, todas las formas establecidas para escribir sobre ella, pueden venir a apoyar o cuestionar nuestra

experiencia, nuestra interpretación o nuestra traducción pero, en la medida en que siempre es capaz de sorprendernos, la imagen (cada imagen) exige de nosotros la suspensión de los cuadros mentales y de las competencias intelectuales adquiridas, y la exploración (la invención) de nuevas maneras de pensar y de escribir.²¹ Los conceptos y el vocabulario del que nos valemos para interrogar una imagen o para traducir nuestra experiencia de una imagen no se encuentran sobredeterminados por la iconografía ni por la historia del arte, ni por la semiología, ni por la estética filosófica.²² Atravesada por una contingencia radical, perturbada por circunstancias sociales e individuales, culturales y políticas, nuestra experiencia de una imagen sólo puede ser articulada según combinaciones siempre singulares del conocimiento específico consolidado y de los devaneos de nuestra imaginación, del saber técnico disponible y de ecos imprevisibles suscitados por otras narrativas. No existe medio privilegiado, no existe método, apenas puntos de partida y de inflexión a partir de los cuales podemos dar forma a nuestras interpretaciones y aprender así cosas nuevas (sobre las imágenes, sobre el mundo, sobre nosotros mismos), desde que nos atrevamos a asociar lo que vemos con lo que ya vimos, con lo que oímos y pensamos, con lo que hicimos y soñamos.²³ La imagen es siempre *una* experiencia de la imagen, el resultado de un encuentro singular, que moviliza, cuando es una experiencia productiva, todas nuestras competencias (y sólo así tiene pleno sentido decir que una imagen nos mueve o nos conmueve).

Mirar, y ver algo, ser tocado, o inclusive ser desarmado por una imagen, es una experiencia que requiere *tiempo, deseo e invención*. Pero cuando somos poseídos de esa forma por una imagen nos es ofrecida una experiencia de abertura, al mismo tiempo no cuantificable (irreductible a la lógica de la extensión y de la cronología), imprevisible (irreductible a un programa de investigación), inquietante (irreductible a un saber o a un sistema) y perturbadora (irreductible a cualquier forma de armonía entre nuestras facultades).²⁴

* * *

No estamos habituados a ver de esa manera.²⁵ Inscritas en regímenes de consumo, de información o de conocimiento, la mayoría de las veces las imágenes llegan a nosotros sobredeterminadas en su funcionamiento elemental, dejando poco o ningún espacio para una mirada crítica y creativa.

En primer lugar, del punto de vista del tiempo (de la clase, del *feed* de noticias, del informativo de las ocho), las imágenes se suceden sin descanso, son continuamente sustituidas por otras imágenes, confundándose eventualmente en un espectáculo que suscita el anestesiamiento de nuestra sensibilidad o la indiferencia de nuestra mirada, esto es, la *ceguera*.

En segundo lugar, del punto de vista del deseo (de formación, de comunicación, de satisfacción, de evasión), los dispositivos imagéticos contemporáneos tienden a establecer la distancia, la disposición, la intensidad de nuestra mirada, el foco de nuestra atención y la forma de nuestra expectativa —produciendo la homogeneización de nuestras subjetividades en cuanto espectadores, esto es, la *despasión*.

En tercer lugar, del punto de vista del pensamiento y de la expresión (de lo claro y lo distinto, de lo legible y lo inteligible, de lo neutro y lo objetivo), la experiencia de las imágenes pide para ser reducida al denominador común de nuestra experiencia cotidiana: contextualizada, historicizada, teorizada, traducida en un lenguaje accesible, sin atrimos, y según parámetros manejables, esto es, la *mediocridad*.

Sin salir del dominio de las imágenes del arte, por ejemplo, constatamos que la mayor parte de nuestras experiencias con la pintura tiene lugar en contextos de formación o conocimiento, a partir de libros de artes, *sites* especializados, presentaciones de *slides* o, en las raras ocasiones que tenemos la posibilidad de estar cara a cara con las obras, acompañados de textos explicativos o guías acústicas. Esas experiencias nos ahorran el tiempo, el compromiso personal y la fatiga inherentes a la exploración creativa de las *imágenes brutas* tal como podrían presentarse en un atelier, en una exposición o simplemente en la calle; es más, parecen

tener la enorme ventaja de dominar el objeto de nuestra mirada, situarlo de una vez por todas, convertirlo en conocimiento. Por el contrario, como señala Harold Rosenberg (2004: 200), mirar directamente una pintura no garantiza una ganancia intelectual equivalente; dando lugar a un diálogo no pautado, sugiriendo una infinidad de interpretaciones, de posibilidades de descubrimiento, la experiencia directa del arte deja en nosotros una nítida sensación de ignorancia. En último análisis, el contacto directo con las imágenes del arte es irreductible a la temporalidad, la disposición y las poéticas asociadas a los contextos de conocimiento: “ni el saber (como piensan muchos historiadores) ni el concepto (como piensan muchos filósofos) las aprehenderán, las subsumirán, las resolverán o redimirán” (Didi-Huberman, 2006).

Pero ¿cómo hacer, en las condiciones actuales de producción y circulación de las obras, para recuperar la sensación paradójica que, según Didi-Huberman, define la mirada dirigida a las imágenes del arte? ¿Cómo hacer para que el carácter inmediato con el cual se manifiestan visiblemente las imágenes, con toda su carga de ambigüedad y de confusión, no sea cubierto definitivamente por una mediación codificada de las palabras?²⁶ ¿Cómo restituir su potencia intrínseca a la mirada y admitir, al mismo tiempo, el carácter inagotable de ciertas imágenes, nuestra imposibilidad de poseerlas completamente?²⁷

Caso a caso, imagen tras imagen, esas cuestiones requieren un tratamiento diferenciado, que debe conjugar las apuestas teóricas y poéticas con los envites existenciales y políticos, vitales e intelectuales. Pero quizá no sea secundario comenzar, más acá de la educación artística y el conocimiento de su historia a través de los libros, por el desarrollo de la ignorancia que puede propiciar el contacto directo con las obras de arte (antes de ser incorporadas, cooptadas o instrumentalizadas por los dispositivos imagéticos hegemónicos de nuestro tiempo —de la historia del arte al marketing y de la publicidad a la pedagogía).²⁸

No estoy seguro de que sea deseable o meramente posible prescindir del suplemento del discurso crítico en relación con las imágenes del arte.

De alguna forma, ellas nos impelen a responder, a dar testimonio de su experiencia, de la prueba a la que nos someten.²⁹ Pero esas imágenes no son simplemente textos a ser descifrados, cosa que las convertiría en una palabra de segundo orden, justificando las respuestas institucionales a la ansiedad de las personas que exigen saber lo que las imágenes quieren decir. “Lecturas críticas acompañan imágenes desde el inicio de los tiempos, pero nunca efectivamente copian, substituyen o asimilan las imágenes” (Manguel, 2001: 28). No cualquier imagen puede ser leída, no cualquier imagen admite traducción, al menos no completamente, sin resto.³⁰ La ansiedad es parte esencial de nuestra relación con las imágenes del arte en su funcionamiento contemporáneo (y cualquier saber que oblitere esa experiencia es, para comenzar, un obstáculo para la mirada, no un instrumento, una lente).

El problema de saber cómo la intención del pintor renacerá (inevitablemente transfigurada) en aquellos que miran sus cuadros no puede ser resuelto por referencia a un lenguaje o saber común sin destruir la propia esencia de la pintura moderna, que presupone que el espectador que es tocado por un cuadro retome por cuenta y riesgo el trabajo de significación del gesto que lo creó, sin más guías que los trazos dejados por el pintor sobre la tela, silenciosos pero accesibles a cualquier mirada atenta.³¹ Una pintura no es apenas un conjunto de signos que podrían ser inventariados; es “un nuevo órgano de la cultura humana que torna posible [...] un tipo general de conducta, y que abre un horizonte de investigaciones” (Merleau-Ponty, 1974: 82). En última instancia, lo que está en juego en la pintura moderna es su abertura esencial, que solicita de los espectadores una colaboración activa. El sentido de sus imágenes no puede ser anticipado, definido o demostrado; depende de la interpretación siempre singular y siempre retomada por parte de los que miran, de su capacidad para ligar lo que saben con lo que no saben, haciendo sus propias experiencias, traduciendo sus aventuras para el uso de los otros (y eventualmente dejando de lado todo el problema del sentido, para concentrarse en otros problemas, que no el del sentido).³²

La tiranía de la legibilidad total y de la satisfacción asegurada, que domina la cultura de nuestra época, tiende a alimentar nuestra mirada con imágenes pre-digeridas, propiciando una actitud acrítica, por lo que devolver a la mirada la singularidad esencial de toda imagen y el carácter eventual de toda situación visual es de una importancia política fundamental. Eso no significa remitir la imagen al dominio de lo innominable o de lo ininteligible;³³ significa, apenas, recordar que las imágenes sólo existen o, mejor, sólo funcionan realmente en una tensión constitutiva entre percepciones y significaciones,³⁴ entre afecciones y sentidos, entre el saber y la experiencia, ambigua y problemáticamente, en cuanto instancias de un mundo en permanente construcción.³⁵

Cuando miramos una imagen, podemos sentir que nos perdemos en ella, que nos hundimos en un abismo de incomprensión o somos desgarrados por una multiplicidad de interpretaciones diferentes. Pero en la persistencia y el compromiso en esas aventuras se forja una mirada. El espectador emancipado es el correlato de esa mirada que, sin perder su receptividad, ve restituida su iniciativa: mirada que no contempla sin proyectar, que no es afectada sin proponer hipótesis, sin establecer conexiones, sin contar historias. Y eso siempre a conciencia de que ninguna mirada agota una imagen, porque siempre hay otras hipótesis por proponer, otras conexiones por establecer, otras historias por contar.³⁶

Después de todo, cada imagen es una trama de innumerables capas de sentido, que en cuanto espectadores buscamos remover para tener acceso a ella en nuestros propios términos (incluso si nunca estamos solos y la emancipación es, por definición, un proceso, una tarea infinita).³⁷

* * *

Hoy las imágenes constituyen una pieza esencial de los dispositivos a través de los cuales se articulan las sociedades en las cuales vivimos; se encuentran en el centro de nuestras prácticas existenciales, culturales y

políticas, ocupan nuestro tiempo, conforman nuestro deseo, dan forma al mundo. No se puede decir lo mismo del ejercicio crítico de la mirada. Esto último constituye el verdadero problema.

No sé si las imágenes son la materia de la que estamos hechos,³⁸ pero ciertamente somos seres visibles y videntes, seres para los cuales el mundo (humano) aparece, de forma total e irrestricta, con cada imagen, sin otras limitaciones que las de nuestras competencias para ver y apreciar, para sentir e interpretar. Ni la celebración entusiasta ni el rechazo iconoclasta de una hipotética civilización de la imagen pueden ahorrarnos el trabajo, necesariamente singular, de ver y dar a ver. Trabajo que, cuando orientado en el sentido de un devenir-activo de la visión, puede conducirnos a deshacer las viejas oposiciones que permean el pensamiento de las imágenes desde Platón, restituyendo al libre juego de nuestras facultades su espontaneidad rebelde.

Notas

¹ Hombres que sólo ven sombran o que, incluso liberándose de sus cadenas, confunden el fuego con el principio de la realidad, cuando sólo es el principio de las sombras.

² Hablamos de “imágenes del arte” en un sentido que no establece criterios determinantes o críticos (aunque ciertamente privilegiamos en este texto la cuestión de las imágenes de la pintura, no excluimos la extensión de las tesis defendidas a otros soportes o medios artísticos). Más importante es notar que presuponemos su funcionamiento “moderno” o, mejor, siguiendo en eso a Rancière, su funcionamiento estético, esto es, los modos en que dichas imágenes son hechas, vistas y pensadas en lo que se denomina “régimen estético del arte”.

³ La afirmación de una pluralidad de regímenes de lo visible es fundamental para plantear el problema de las imágenes y de la mirada; tal es el caso de Jacques Rancière (2005), que apela a repensar el propio régimen del espectáculo, y también el de Régis Debray (1994), que coloca el problema al nivel de lo visual, donde el espectador parece disolverse completamente en la sucesión indefinida de las imágenes.

⁴ Cf. Merleau-Ponty, 1980, p. 281.

⁵ La pintura es una imagen de tipo particular, que se caracteriza por una plusvalía: por un lado, da a ver, por otro, produce un efecto de placer específico —ambas cosas la distinguen de la imagen corriente (Damisch, 1977).

⁶ Cf. Merleau-Ponty, 1980, p. 280.

⁷ Cf. Merleau-Ponty, 1974, p. 68.

⁸ Cf. Berger, 2004, pp. 21-22.

⁹ Es necesario pensar la pintura en la distancia entre legible y visible, distancia que produce una plusvalía —a través de la diferencia con la imagen y la constitución de una textualidad específicamente pictórica—. Valiéndose apenas de los recursos propios de la pintura, el arte de Cézanne o de Seurat no busca oponer lo que da a ver y aquello que da a entender (su significación). Favorece una regresión a un momento genéticamente anterior a lo simbólico. Produce un efecto psicossomático anterior que reconduce el sujeto a una posición de exterioridad en relación con el signo y con la significación, funciona como suplemento a la interioridad de lo simbólico. Luego, el ícono no se deja pensar ni interpretar. Como en el trabajo del sueño, todo se juega entre lo que puede ser mostrado, figurado, puesto en escena (lo visible) y lo que puede ser dicho, enunciado, declarado (lo legible). Es esa distancia que produce una plusvalía icónica. La textualidad pictórica es como un tejido de visible y legible. Cf. Damish, 1977.

¹⁰ Cf. Merleau-Ponty, 1974, p. 89-90.

¹¹ Afección que es una interpelación de la imagen al espectador, observaba Ana Paula Ribeiro, una interrogación que dice: “¿De qué forma mi existencia te afecta y por qué te sientes afectado?”. Y Hortênsia da Silva completaba: interpelación que tiene la forma del extrañamiento, y que constituye el disparador de toda mirada activa, forzándonos así a ir a buscar las causas de nuestro asombro (las contribuciones atribuidas sin referencia se deben a la participación del grupo de alumnos que participó en la investigación que acabó dando lugar al presente artículo, alumnos de los cursos de Filosofía, Letras y Artes de la Universidade Federal de Rio Grande do Norte, a los cuales debo mi reconocimiento).

¹² Cf. Merleau-Ponty, 1974, pp. 79 y 119.

¹³ Cf. Merleau-Ponty, 1980, p. 280.

¹⁴ Cf. Damisch, 2007, p. 11.

¹⁵ Cf. Manguel, 2001, p. 22.

¹⁶ Dora Bielschowsky enfatizaba en ese sentido: es necesario que nos *destranquilemos* ante las obras para poder verlas. Y Ana Carolina Aldeci recordaba que Borges decía que en la memoria los días tienden a ser iguales, pero que no hay un día de prisión o de hospital que no nos traiga sorpresas, proponiendo una analogía inquietante para pensar la relación entre la mirada y las imágenes.

¹⁷ Cf. Balzac, 2013, p. 12 (debo la referencia exacta a Amanda Padilha).

¹⁸ Cf. Berger, 2004, p. 20.

¹⁹ “(U)na forma de colocar en juego el deseo” (Didi-Huberman, 2006).

²⁰ Cf. Manguel, 2001, p. 28.

²¹ Cf. Didi-Huberman, 2006. Miramos para pensar, pensamos para ver, siempre dando prioridad a la experiencia propiciada por las imágenes, sin las cuales el pensamiento sería una forma de velar lo visible. A partir de eso, Ana Carolina Adece me remitía a la fenomenología de la mirada de Alfredo Bosi y, a través de eso, al trabajo de Stephen Poliak, quien sugiere que no fue el cerebro que se extendió hasta la formación del ojo, sino al contrario. La mirada trabaja en nosotros, decía Naiana Lustosa, y *nos trabaja*.

²² El saber sobre las imágenes es continuamente desbordado por la violencia que las imágenes ejercen sobre nosotros, por lo que a veces es necesario que violentemos ese saber para hacer hablar a las imágenes. Evelyn Erickson me recordaba que hasta Sherlock Holmes tenía, además de su lupa y su *kit* de química, su revólver.

²³ Cf. Rancière, 2010.

²⁴ Cf. Didi-Huberman, 2006.

²⁵ Miramos y no vemos, oímos y no escuchamos, hablamos y no pensamos sobre las palabras que pronunciamos, se lamentaba Ida Rocha.

²⁶ Cf. Didi-Huberman, 2010, p. 11.

²⁷ Lo propio de la pintura no es la representación, sino una operación que resiste al discurso, un acto, un *performance*. La lectura iconográfica de un cuadro reduce la pintura a sus elementos discursivos. Lo que analiza no es el cuadro en sí, sino un *analogon*, una metáfora que produce para hacer posible la lectura. ¿Es posible analizar el cuadro de otro modo? ¿Podemos mirar un cuadro sin someterlo al modelo lingüístico? ¿Podemos escapar a la ilusión descriptiva producida por el saber, por la erudición del especialista? Sería necesario rehacer nuestros lazos con el trabajo que constituye la especificidad de la pintura, sus procedimientos y sus modos de operar. El sentido de un cuadro, su modo de significación no es de orden declarativo, sino demostrativo. Si hay una verdad en pintura, ella excede los límites de una semiología. Cf. Damisch, 1977.

²⁸ Cf. Rosenberg, 2004, p. 202.

²⁹ James Abbot McNeal Whistler decía (debo la referencia a Renata Marinho) que el arte acontece, no pide autorización, sino que vive, sobrevive, revive a través de miradas que le son extrañas (y no pocas veces infieles). Un cuadro es limitado por la moldura (Jacques Derrida escribió las cosas más interesantes al respecto), pero su interpretación es en principio ilimitable, notaba Ida Rocha; y Naiana Lustosa agregaba que puede no cambiar nada a nivel material en la imagen encuadrada, y cambiar, ser desencuadrado el sentido, el valor y la significación que damos a la materia de esas imágenes (con cada interpretación, bajo cada mirada).

³⁰ “La historia del arte pretende dar la impresión de un objeto elucidado sin resto, según un principio de traducción total de lo visible en lo legible, reduciendo todas las imágenes a conceptos (...). Podremos volvernos hacia el discurso que se proclama él mismo, en cuanto que saber sobre el arte, un conocimiento específico del arte que propone un cierre de lo visible sobre lo legible y de todo ello sobre el saber inteligible, imponiendo sobre su objeto

la forma específica de su discurso, buscando en el arte apenas las respuestas dadas por su discurso” (Didi-Huberman, 2010, pp. 12 y 14) Cf. Damisch, 1977.

³¹ Cf. Merleau-Ponty, 1974, pp. 64-67. **Es importante notar que, tal como Rosenberg, Merleau-Ponty considera esa abertura un elemento diferencial del arte moderno; la relación del pintor y de su modelo, tal como se expresa en la pintura clásica, supone también cierta idea de comunicación entre el pintor y el espectador de sus cuadros, que no se da (ni puede ser presupuesta) por la pintura moderna. En todo caso, el rechazo de reducir la pintura al lenguaje no implica que Merleau-Ponty no piense sus relaciones de una forma productiva. Así, en “Pintura y lenguaje”, reconoce que el paralelo entre la pintura y el lenguaje es, al menos, un principio legítimo para la problematización filosófica. La pintura expresa la estructura del mundo (descarta los peces y conserva la red), capta eso que existe con el mínimo de materia necesaria para que el sentido se manifieste. La tarea del lenguaje es semejante. Ambos son parte de una misma aventura: transmutación del sentido en significado” (Merleau-Ponty, 1974, p. 62) (Merleau-Ponty habla de pintura moderna pero, ciertamente, desde la perspectiva aquí adoptada, eso no implica para nosotros una exclusión de la pintura contemporánea).**

³² Cf. Damisch, 2007, p. 11: “Pero la verdadera cuestión no es saber lo que significan las imágenes –suponiendo que signifiquen algo–, es saber cómo significan”.

³³ Cf. Didi-Huberman, 2006.

³⁴ Cf. Manguel, 2001, p. 28.

³⁵ En esa medida, el arte nos propone un aprendizaje muy especial, invitándonos a levantar la vista, con el fin de recuperar la problematicidad que implica siempre la relación entre las imágenes y lo real, entre las imágenes y el cuerpo, entre las imágenes y la historia, entre las imágenes y la cultura. Cf. Didi-Huberman, 2006.

³⁶ Cf. Damisch, 2007, p. 11: “Una obra tiene todos los sentidos que se quiera y toda una historia que le puede ser atribuida. Es interesante ver cómo a lo largo de la historia fueron atribuidos diferentes sentidos a una misma obra. Y la obra funciona muy bien”.

³⁷ Cf. Manguel, 2001, p. 32. Helena Gurgel recordaba que Ruben Alves decía que no vemos lo que vemos, sino que vemos lo que somos, pero también –agregaría yo– lo que no somos, lo que todavía no somos, lo que estamos en vías de devenir (por el contacto, por el choque con lo que vemos y sentimos, observamos y experimentamos). Esto último es lo más importante. En ese sentido, Roberto Solino apuntaba una fórmula significativa que Merleau-Ponty toma de Klee para resaltar la dialéctica implícita en la mirada: las cosas nos hacen ver lo que colocan en nosotros.

³⁸ Cf. Manguel, 2001, p. 21.

Bibliografía

- BALZAC, Honoré de, *A obra prima ignorada; seguido de: Um episódio durante o Terror*, Porto Alegre, L&PM, 2013.
- BERGER, John, “Pasos en direção a uma pequena teoria do visível”, em *Bolsões de resistência*, Lisboa, Editorial Gustavo Gilli, 2004.
- DAMISCH, Hubert, “Entrevista conduzida por Joana Cunha Leal”, *Revista de História da Arte*, UNL, Núm. 3, Lisboa, Edições Colibri, 2007; p. 7-18.
- _____, “Huit thèses pour (ou contre?) une sémiologie de la peinture”, en: *Macula*, Núm. 2, Paris, 1977, pp. 17-23.
- DEBRAY, Régis, *Vida y muerte de la imagen*, Madrid, Paidós, 1994.
- DIDI-HUBERMAN, Georges, *Ante la imagen. Pregunta formulada a los fines de una historia del arte*, Murcia, Cendeac, 2010.
- _____, “Inquietar-se diante de cada imagen”. Entrevista realizada por Mathieu Potte-Bonneville & Pierre Zaoui e publicada na revista *Vacarme*, Núm. 37, do outono de 2006, Disponible en: <http://www.vacarme.org/article1210.html>
Tradução de Vinícius Nicastro Honesko, Disponible en: <http://flanagens.blogspot.com.br/>
- MANGUEL, Alberto, *Lendo imagens*, São Paulo, Companhia das letras, 2001.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *O homem e a comunicação. A prosa do mundo*, Rio de Janeiro, Edições Bloch, 1974.
- _____, “O olho e o espírito”, en: Merleau Ponty, *Textos selecionados por Marilena Chauí*, São Paulo, Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1980.
- PLATÃO, *A República*, Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 10ª edición, 2007.
- RANCIÈRE, Jacques, *A partilha do sensível: estética e política*, São Paulo, Ed. 34, 2005.
- _____, *O espectador emancipado*, Lisboa, Orfeu Negro, 2010.
- ROSENBERG, Harold, *Objeto ansioso*, São Paulo, Cosac & Naify, 2004.
- WILDE, Oscar, *El retrato de Dorian Gray*, Valladolid, Editoria Maxtor, 2008.



Recepción: 26 de enero de 2014
Aceptación: 2 de julio de 2014

Dossier

PRESENTACIÓN DEL *DOSSIER* ANIMALES EN MENTE

Ana Cristina Ramírez Barreto*
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En los primeros días de octubre de 2013, celebrando el 40 aniversario de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia), más de medio centenar de académicos de toda la República Mexicana nos reunimos en el Coloquio “Animales en mente. Escuchar, entender, responder”. En esta breve presentación del *dossier* que incluye algunos de los trabajos discutidos en el evento expondré, primero, los antecedentes en que se enmarcó el evento –las conferencias internacionales *Minding Animals*–; luego, explicaré el tema general que nos convocó en Morelia. Finalmente, mostraré algunas de las contribuciones que hacen los trabajos aquí reunidos al pensamiento filosófico contemporáneo, en general, y en particular a la Filosofía de la Cultura.

Minding animals

Inspirándose para el título de la conferencia en el libro de Marc Bekoff (*Minding Animals: Awareness, Emotions and Heart*, Oxford: Oxford University Press, 2002), Rod Bennison y Jill Bough organizaron en Newcastle, Australia, en 2009, la primera reunión internacional sobre animales y

sociedad. La idea era convocar un amplio espectro de disciplinas, artes e intereses extra-académicos (por ejemplo, activistas por animales) que convergieran en el interés en los *Animal Studies*. Este evento fue simultáneamente la tercera reunión bianual del Grupo Australiano de *Animal Studies*. Al término de *Minding Animals* se integró el Comité organizador de una segunda reunión, prevista para 2012, en la Universidad de Utrecht, Holanda. Coordinado por Tatjana Višak, del Instituto de Ética (Facultad de Humanidades) y la Facultad de Ciencias Veterinarias, *Minding Animals 2* “Construyendo puentes entre la ciencia, las humanidades y la ética” fue un evento con un impacto extraordinario en varias líneas de acción académica, de política pública en la Comunidad Europea, de expresión artística y de formación universitaria interdisciplinaria. El evento fue patrocinado por el Ministerio de Agricultura de los Países Bajos, la Comisión Europea y la Sociedad Mundial para la Protección de los Animales. Asistimos más de tres mil ponentes de diversas partes del planeta. Se expusieron varias decenas de carteles y piezas de arte, además de proyección de películas y documentales recientes, afines a la temática del evento. Las conferencias magistrales estuvieron a cargo de Paul Schnabel, Harriet Ritvo, Raj Panjwani, Dale Jamieson, Julia Driver, Christine M. Korsgaard, Robert Garner, Will Kymlicka, Colin Allen, Jill Robinson, John Coetzee (premio novel de literatura) y Mark Bekoff.

El próximo *Minding Animals* se realizará en enero de 2015, en Nueva Delhi, con los auspicios de la Fundación India para la Vida Salvaje (WTI) y la Universidad Jawaharlal Nehru. Como conferencistas magistrales están invitadas personas con extraordinarios méritos en ciencias sociales, humanidades, política y ética, como Maneka Gandhi, Will Kymlicka, Lori Gruen, Lisa Kemmerer y Erica Fudge, además de expertos en ciencia agropecuaria y cuidado de reservas silvestres.

Animales en mente. Escuchar, entender, responder

Con este marco como antecedente organizamos el Coloquio “Animales en mente. Escuchar, entender, responder”, con el apoyo de autoridades centrales de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y de varias de sus facultades de la misma (Filosofía, Veterinaria, Derecho), así como de la Comisión Nacional de Bioética, del Programa de Bioética de la Universidad Nacional Autónoma de México y del Consejo Estatal de Ciencia y Tecnología.

En Utrecht (6/07/2012) Mark Bekoff explicó que *mindin animals* no sólo alude a preocuparse y cuidar de los otros animales y procurarles una vida pacífica. *Minding animals* es también reconocer que tienen mentes; que su vida emocional es rica y profunda; que sabemos cómo les afecta lo que les ocurre (pese a las posibles objeciones de quienes consideran que las mentes de animales no humanos nos están por completo vedadas y nada se puede afirmar respecto a ellas)... conocimiento práctico que, como el que podemos tener de la mente de otro humano o del humano que fuimos en años pasados o en circunstancias extraordinarias, se basa en la apertura ante lo que se observa del comportamiento animal, la interacción y la convivencia. En castellano no tenemos una expresión que transmita todos estos sentidos, así es que nos decidimos por “Animales en mente”,¹ a sabiendas de que se podía dar a entender que “ellos”, los animales no humanos, existen sólo como realidades mentales o subjetivas –lo cual estaba lejos de ser nuestra intención.

El enfoque temático planteado en el subtítulo de la pre-conferencia, “Escuchar, entender, responder”, hacía un llamado a poner en línea activa y propositiva los malentendidos y desacuerdos que frecuentemente surgen respecto a la ética o criminalidad de la utilización de animales no humanos. Ahí donde rápidamente se cierran las posibilidades de escucha atenta y comprensión de lo que alguien dice y hace, ahí donde surgen etiquetas psiquiátricas o insultos para quien tiene un punto de vista y hábitos diferentes, se interrumpe la línea de acción y es poco lo que se

puede hacer ya —como no sea documentar la tragedia comunicativa y la postergación de medidas que favorezcan a animales no humanos.

En la convocatoria propusimos ejes temáticos que visualizaran el nuevo conocimiento sobre la cognición y emotividad animal, así como las justificaciones de las medidas en favor del bienestar animal. Nos interesó conocer sobre la historia, filosofía y literatura animalista iberoamericana: historia de organizaciones, legislaciones y medios de concientización de los grupos pro-animal, así como aproximaciones sociológicas, antropológicas a los movimientos sociales, las nuevas identidades alimentarias, las formas de relacionarse que cruzan las fronteras de especies y las críticas a las mismas.

Un tema desesperadamente urgente en nuestro contexto tiene que ver con cómo se aplican con seguridad jurídica, justicia y equidad las leyes, reglamentos, normativas vigentes o que deban aprobarse para *proteger* a los animales no humanos incluso si están en contextos de explotación y exterminio. El ánimo proteccionista no puede excluir los centros de explotación o matanza de animales. Nos percatamos de la necesidad de contar con cuerpos colegiados que efectivamente supervisen el cuidado y utilización de animales en instituciones de investigación y docencia en nuestro contexto, que abran al público la discusión sobre el valor científico y la ética de esa utilización y que no se limiten a ser ventanillas de autorización de papeleo.

También advertimos la necesidad de plantear el futuro que construirán los humanos que ya llegaron convocando propuestas para prácticas de educación básica y superior que consideren éticamente a los animales.

Un asunto no menor pasa por cuestionar el principio de productividad en que se basa la economía del país. Qué conexiones hay entre la carne que se supone debemos producir y consumir, la tierra, el agua y el clima. Qué hacemos ahora que sabemos que 18% de los gases de efecto invernadero, es decir, casi una quinta parte de la contribución al calentamiento global, proviene de la ganadería bovina.² Desafortunadamente, en este punto se oscila entre la estrategia del avestruz (esconder la cabeza en la tierra) y la del ecologismo nihilista, que considera que el asunto del calentamiento

global está totalmente podrido, sin remedio, pues ya no es revertible ni siquiera controlable y no hay nada por hacer.

El Comité Científico del Coloquio “Animales en mente”³ recibió y evaluó más de medio centenar de ponencias, además de carteles y vídeos. En ello se pone de manifiesto el creciente interés por la cuestión animal y las estrategias para conducir ésta por el difícil sendero del entendimiento, el respeto y el cambio cultural. Nos honró con su presencia y sabias palabras Aline Schunemann, viuda de Aluja, doctora *Honoris causa* por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (2011). Nos ofrecieron conferencias magistrales Alejandro Herrera Ibáñez (Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM), Claudia Edwards, experta en etología y María Teresa (Marita) Giménez Candela, fundadora y coordinadora del máster en Derecho Animal de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Finalmente, clausuramos el Coloquio con una Declaratoria que recupera buena parte del ánimo de quienes participamos y que elevamos como un exhorto a las autoridades de todos los niveles de gobierno y a los representantes en el Congreso local, para que trabajen para armonizar los procedimientos, reglamentos, normas y la propia Constitución del estado y salir así de la limitada y anacrónica visión reificante en que actualmente subsisten estos documentos, tan importantes para orientar la vida social y los juicios de valor de los funcionarios, productores y de la población en general.

Estos son los términos de la Declaratoria entregada a los diputados de la LXXII Legislatura del Congreso del estado de Michoacán:

En vista de que los animales están presentes en numerosos aspectos de nuestras vidas, ya sea como compañeros, como proveedores de alimentos, como ayuda en el trabajo, como sujetos destinados a la enseñanza e investigación, y hasta en espectáculos y deportes, reconocemos que, además de que puedan tener un valor de tipo genético dentro de la biodiversidad, poseen un valor zootécnico, económico, estético, educativo y estimativo, son vivientes dotados de sensibilidad, lo que les confiere un valor en sí mismos o valor intrínseco. En consecuencia, su estatus jurídico y moral debe ser el de seres vivos sintientes y así deben ajustarse las leyes, reglamentos y normas relativas a ellos.

Esto también constituye un sólido argumento para apoyar la iniciativa de la Ley general de Bienestar Animal en nuestro país, en donde además de existir un vacío jurídico para legislar en favor de los animales, estos siguen siendo vistos sólo como cosas o bienes con o sin propietario reconocido.

Animales y culturas

Los textos que a continuación se presentan son fruto de una selección de los numerosos trabajos enviados para su evaluación y posible publicación. Tratamos de dar una muestra de este trabajo filosófico que resulta de relevancia para comprender las diferentes dimensiones de la cuestión animal y los *Animal Studies*.

En “Biofilia y biofobia antes y después del *Rinoceronte de Durerro*” José Miguel Esteban Cloquell cuestiona las afiliaciones ideológicas y la limitación a la genética que encuentra en la hipótesis de Wilson y Kellert (1993) sobre lo que estos autores llaman *biofilia*, a saber, la disposición genética a afiliarnos con la naturaleza y los seres vivos. Esteban Cloquell considera que esta disposición no sólo se cifra en los genes sino también en la relación con el entorno (epigenética). *Biofobia* sería, por el contrario, la disposición genética a maltratar y dañar la naturaleza y los seres vivos. Esteban Cloquell sostiene, con Rolston, que “la hipótesis de la biofilia puede ser explorada desde puntos de vista menos dependientes del determinismo del gen egoísta y de la teoría económica de la elección racional, y más sensibles a aspectos culturales y valorativos”.

Como una muestra de ello, José Miguel Esteban realiza una interesante inversión de paradigma. En vez de debatir sobre el automatismo genético en humanos nos acerca a la flexibilidad y variabilidad cultural de otros animales (elefantes, en este caso). Inicia mostrándonos la interesante historia cultural de las representaciones europeas del rinoceronte y el elefante, los simbolismos con que fueron categorizados, los prejuicios que se vertieron sobre ellos y que quizá todavía prevalezcan. Estos suelen

exponerse en las reacciones, por ejemplo, a la nota de Siebert (2006) en el *New York Times* sobre el comportamiento psicópata de tres elefantes machos, responsables de la violación y muerte de más de seis decenas de rinocerontes en una reserva de Sudáfrica –artículo que es fuente importante en el trabajo de Esteban Cloquell–. La polémica que suele darse⁴ sobre si es o no lingüísticamente adecuado decir “violación” y “asesinato” tratándose del “reino animal” no humano o sobre si es físicamente posible que un elefante abuse sexualmente de un rinoceronte... eclipsa por completo la rica información que aporta Siebert sobre cómo se cultivó (en el sentido de cultura histórica) esta banda de machos letalmente abusivos. Atinadamente, Esteban recupera del artículo la exposición del papel de las políticas de administración de parques naturales, que incluso con las mejores intenciones pueden romper el tejido socializador, civilizador, de las comunidades de elefantes, ya dañadas profundamente por la cacería y la expansión urbana, por resultar más económico el traslado de jóvenes dejando a las/los elefantes mayores en el lugar de origen.

El texto de Josefina María Cedejas, “Mujeres, animales y soberanía alimentaria: hacia una racionalidad ético-económica en favor de la vida”, nos plantea que las opresiones de sexo-género y especie están históricamente correlacionadas y que el enfoque a la utilización de animales no humanos en la dieta humana tiene que pasar por el reconocimiento de la “ética del cuidado” y “racionalidad reproductiva” que ha estado y debería seguir en manos de mujeres. Cedejas confía en el papel civilizatorio de las mujeres. Según la autora, las mujeres, que se han mantenido al margen del ejercicio de poder y dominio sobre el mundo natural, pueden garantizar la soberanía alimentaria y extender la cosmovisión indígena sobre el “Buen Vivir” a nivel planetario. Cedejas señala varias limitaciones del veganismo (entendido éste como la renuncia a comer o utilizar productos de animales no humanos mediante explotación), tales como el igualar a todos los animales en la categoría de personas y reproducir los defectos de las éticas racionalistas y dicotómicas; aun así, le reconoce potencial como un tabú que puede ayudar a frenar el consumo irrestricto que se intensi-

fica en la actual economía de mercado. Concluye el trabajo recuperando algunas de propuestas para hacer el consumo de productos animales más sostenible, planetariamente considerado y comunitario.

En “Perspectivas ético-morales de la relación del hombre con animales no-humanos” José Salvador Arellano, Mauricio Ávila y Robert Hall proponen un nuevo enfoque al tema de la consideración moral de los animales no humanos (o derecho animal, entendido éste en sentido amplio y no sólo como derecho positivo). Llaman a su propuesta *constructivista-casuística*, perfilándola bajo la promesa de salirse del esquema antropocentrista, es decir, de la ponderación moral de animales no humanos en función de que se acerquen más o menos a facultades reputadas como atributos distintivos de humanos, base de la “dignidad” que funda el reconocimiento universal de los derechos humanos: conciencia moral, razón, libertad. Los autores consideran que se debe atender y respetar el propio desarrollo y las necesidades de cada especie, desde el punto de vista de cada animal –y piden que validemos la expresión–. Apoyándose en el postulado de Jorge Riechmann que lleva el reconocimiento moral de intereses y necesidades para el florecimiento más allá de los organismos dotados de sistema nervioso central, los autores de este capítulo promueven algo que podríamos considerar un giro empirista en filosofía: demandan que cada especie sea vista y atendida según sus propias necesidades de florecimiento y –cabría añadir– su contexto de utilización por humanos y la posible modificación del mismo. Para los autores, “la postura constructivista implica solamente que no es necesario un concepto transcendental de los seres humanos, ni una separación de calidad de la dignidad de los humanos y el valor de los animales: cada ser tiene derechos apropiados a su naturaleza y a sus capacidades. Nuestra postura se define entonces de la siguiente manera: el tratamiento de cada ser de acuerdo con su naturaleza es una pregunta empírica. No hay una ‘naturaleza animal’ en general; la naturaleza en cuestión es especie-específica”.

Este conjunto de trabajos reúne perspectivas y enfoques muy diferentes que son representativos del amplio conjunto filosófico que se presentó

en *Animales en mente* sólo en cuanto a la preocupación por entender de modo más adecuado, teórica y prácticamente, la relación que la especie humana ha sostenido con otras que habitan el planeta. Se presentaron importantes trabajos en áreas frecuentemente tenidas como distantes (literatura, psicología, bioética, historia, derecho) que habremos de promover se publiquen posteriormente en un solo volumen y se avance así en la contribución académica a un urgente cambio cultural planetario. Éste, como siempre, empieza por la potestad de quien esto lee.

Notas

¹ En el Comité Organizador estuvimos Beatriz Vanda Cantón (Programa Universitario de Bioética, UNAM) y yo, Ana Cristina Ramírez Barreto (UMSNH) contando también con Fernando Luna Hernández (UMSNH, quien apoyó y acompañó el proceso de organización del evento desde su planeación y hasta el final.

² 18% según Steinfeld, H., Gerber P., Wassenaar, T., Castel, V., Rosales, M. & Haan, C., 2006/2009, *La larga sombra del ganado. Problemas ambientales y soluciones*. Roma, FAO; 51% según Goodland, R., y Anhang, J., 2009, Livestock and climate change. *World Watch Magazine*, 22, 6, 11-19.

³ Integrado por José Salvador Arellano Rodríguez (Universidad Autónoma de Querétaro), Adriana Cossío Bayúgar (UNAM), Beatriz Salas García (UMSNH) y Francisco Serrano Franco (Universidad Autónoma de Zacatecas).

⁴ Ver las opiniones en VV.AA., 2007-2010.

Bibliografía

ANIMALES en mente. Escuchar, entender, responder, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 4-5 de octubre, disponible en <https://sites.google.com/site/proyectoceidbaumsnh/coloquioanimalesenmenteescucharentenderresponder> (30/09/2014).

BEKOFF, M., *Minding Animals: Awareness, Emotions and Heart*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

GOODLAND, R., y Anhang, J., "Livestock and climate change", *World Watch Magazine*, 22, 6, 11-19, 2009.

- Minding Animals International Inc., disponible en <http://mindinganimals.com> (30/09/2014).
- SIEBERT, Ch., “An Elephant Crack Up?”, *New York Times*, 8 de octubre de 2006, disponible en: http://www.nytimes.com/2006/10/08/magazine/08elephant.html?pagewanted=all&_r=0 (30/09/2014).
- STEINFELD, H., Gerber P., Wassenaar, T., Castel, V., Rosales, M. & Haan, C.,, *La larga sombra del ganado. Problemas ambientales y soluciones*. Roma, FAO, (2006) 2009.
- VV. AA. “Elephants rape rhinoceroses”, [snopes.com/urbanlegends/Critter Country](http://snopes.com/urbanlegends/Critter%20Country), 2007-2010, accesible en <http://message.snopes.com/showthread.php?t=5323> (30/09/2014).
- WILSON, E.O. y S. Kellert, (eds.) *The biophilia hypothesis*, Washington, Island Press, 1993.

* La Dra. Ramírez estuvo a cargo del *dossier* de este número, es la coordinadora de la Maestría en Filosofía de la Cultura de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y es integrante del Consejo Editorial de esta revista.



BIOFILIA Y BIOFOBIA ANTES Y DESPUÉS DEL *RINOCERONTE DE DURERO*

José Miguel Esteban Cloquell
Universidad de Quintana Roo

Resumen/*Abstract*

En este trabajo intentaremos mostrar que la dimensión *epigenética* de la hipótesis de la biofilia es más pertinente para la conservación de la biodiversidad que la dimensión exclusivamente *genética* que Wilson y Kellert (1993) le adscriben, y que el medio ambiente cultural proporciona muchas veces condiciones epigenéticas para la biofobia, considerada como una mala expresión fenotípica de la disposición biofílica. La adhesión de estos autores a la tesis del gen egoísta y a la teoría económica de la decisión racional parece legitimar una cultura mercantilista que favorece tales expresiones biofóbicas. El estudio del simbolismo animal representado por el *Rinoceronte de Durero* nos indica que la biofobia ya estaba presente en los inicios renacentistas y colonialistas de esa cultura mercantil. En la última parte del trabajo argumentaremos que las condiciones epigenéticas proporcionadas por la cultura capitalista del siglo XXI posibilitan acciones biofóbicas aparentemente guidas por la biofilia y el interés conservacionista, como la muerte de 63 rinocerontes a manos de tres elefantes en Pilanesberg, Sudáfrica, en un solo mes de 2003.

Palabras clave: Biofilia, biofobia, epigenética, gen egoísta y simbolismo animal.

Biophilia and Biophobia before and after Durero's Rhinoceroses

The objective of this essay is to demonstrate that the epigenetic dimension of the hypothesis of biophilia is more pertinent to biodiversity conservation than the exclusively genetic dimension that Wilson and Kellert ascribe to it, by arguing that the cultural environment may often present epigenetic conditions for biophobia, understood as a poor phenotypical expression of a biophilic disposition. Those authors' adherence to the theory of the selfish gene and the economic theory of rational choice seems to legitimate a market culture that fosters this distorted expression. But an analysis of the animal symbolism presented in Durero's rhinoceros suggests that biophobia was already present in the Renaissance and colonial origins of this culture. Finally, we argue that the epigenetic conditions provided by the capitalist culture of the 21st century enable biophobic actions apparently guided by biophilia and conservationist interests, such as the killing of 63 rhinoceroses by 3 elephants in one month in 2003.

Keywords: biophilia, biophobia, epigenetics, selfish gene, animal symbolism

José Miguel Esteban Cloquell

Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia (1990).

Postdoctorado en la Universidad de Birmingham (1991-1993).

Profesor en el el Departamento de Filosofía de la UAEM (Cuernavaca) (1998-2009).

Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 2.

Autor de cinco libros y más de 40 artículos.

1. La dimensión epigenética de la hipótesis de la biofilia

La hipótesis de la biofilia fue fraguada en un marco disciplinar que debilita considerablemente su potencial fertilidad en numerosas áreas culturales a las que también compete la conservación de la biodiversidad, además de la ecología, la biología evolutiva y la genética de poblaciones. Wilson y Kellert (1993) caracterizaban la biofilia como la *disposición genética a afiliarnos* con la naturaleza y los seres vivos, combinando un vocabulario típicamente determinista con otro más *rortiano*, no exento de connotaciones *autopoiéticas*, relativas a elección del tipo de personas que queremos ser a partir de nuestra afinidad electiva o *afiliación* a ciertos seres, a ciertas tradiciones o a ciertos personajes. Dicha mezcla tiene unas repercusiones que no se limitan a una desafortunada elección de términos.

Wilson y Kellert describen la biofilia como una tendencia filogenética resultante de la selección natural de aquellas combinaciones genéticas responsables de rasgos fenotípicos y conductuales de la especie humana que han ido favoreciendo nuestra afinidad y nuestro interés hacia los seres vivos. Según esta formulación de la hipótesis, la afinidad y el interés por la vida se incorporan genéticamente a partir de la selección natural de las reglas biológicas de aprendizaje más aptas para habérselas con el mundo natural y medrar en él. De ahí que, según los autores, la afinidad hacia la naturaleza se manifieste conspicuamente desde etapas tempranas o infantiles de la propia ontogénesis. Y sin duda tienen parte de razón. Tras muchos conservacionistas hay un pasado de niños inquietos y curiosos, buenos observadores y en sintonía con la conducta de los seres vivos. Pero también deberíamos admitir que la ontogénesis de muchas personas está repleta de conductas biofóbicas, de expresiones perversas o deformadas del *interés por la vida* —niños que prenden fuego a hormigueros o torturan perros y gatos, o adultos que disfrutan de peleas de gallos, de

corridas de toros o de cacerías de especímenes muy valiosos precisamente por pertenecer a especies en peligro de extinción—. Probablemente, Kellert y Wilson explicarían también la afición por nuestras mascotas o por los parques zoológicos como manifestaciones o expresiones malogradas de los genes biofílicos. Pero en cuanto profundizamos en la analogía de la biofobia como mala expresión de los genes biofílicos, nos encontramos con que, en términos de conservación de la biodiversidad, la epigenética de la biofilia es bastante más relevante que su propia condición genética.

C.H. Waddington acuñó el término “epigenética” en 1953 para describir el conjunto de cambios fenotípicos ocasionados en ciertos individuos por el entorno o ambiente. El medio ambiente obra pequeñas modificaciones en ciertas bases moleculares distintas del ADN que, a modo de interruptores, regulan la expresión fenotípica, la activación o el silenciamiento de algunos genes. De hecho, la disciplina de la Epigenética ha convertido al ambiente en un factor de gran peso para las alteraciones de la expresión genética que no obedecen a una permutación de la secuencia del ADN y *que aun así son heredables*. Aunque el tono lamarckiano del término “epigenesis” probablemente enfurezca a muchos neodarwinistas, hoy sabemos que el factor ambiental puede afectar la activación de uno o varios genes que a la vez son responsables de múltiples funciones en la fisiología general del organismo. El epigenoma es pues la clave de la plasticidad del genoma y resulta crucial para la adaptación fenotípica del organismo al medio ambiente y, por lo tanto, para la selección natural y la filogénesis. Las alteraciones epigenéticas son muy estables y, siendo heredables, pueden mantenerse durante muchas generaciones en un linaje celular. Los ejemplos clásicos son el color de las alas de algunas mariposas, el sexo de los cocodrilos o la longitud de los cuernos de ciertos escarabajos. Pero la suma de ambiente y conducta (la hambruna y la dieta, por ejemplo) resulta también clave para la expresión fenotípica del genoma.

Siendo esto así, y siguiendo a Wilson y Kellert en la elección de un vocabulario genético para la hipótesis de la biofilia, el medio social y su cultura han de tener consecuencias para la expresión de los genes de la

biofilia tan importantes como las que ciertamente tienen el ambiente natural y su ecología. Si el epigenoma es una especie de interfaz entre ambiente, conducta y dotación genética que actualiza o realiza algunas de las variantes fenotípicas posibilitadas por la plasticidad del genoma, podemos ciertamente pensar que algunas prácticas del ambiente social pueden favorecer una expresión malograda de la biofilia como *biofobia*. El maltrato animal en las fases iniciales de la ontogénesis puede entonces ser concebido como una expresión conductual disfuncional de una secuencia genética ecológicamente benigna, propiciada por un conjunto de condiciones y prácticas culturales que la filosofía ambiental está obligada a explorar. Y entre estas prácticas, como veremos, la representación simbólica de los animales tiene un peso que tampoco puede ser ignorado.

Si la mala expresión fenotípica y conductual de los genes de la biofilia son preocupantes en términos ontogenéticos, nuestra biofobia filogenética, nuestra destructividad ambiental como especie, asusta aún más. En muy poco tiempo, en apenas 12 de las 60 mil generaciones de seres humanos que han existido sobre el planeta, hemos multiplicado entre mil y 10 mil veces la tasa media de extinción de especies vigente desde millones de años antes de que nos asentáramos en ciudades y abandonáramos nuestras prácticas culturales entre animales salvajes como cazadores recolectores, predadores al tiempo que presas. Por mucho que nuestro pasado evolutivo entre animales pueda seguir contando, no es posible minimizar la importancia de los procesos de epigénesis que han favorecido la expresión defectuosa de la biofilia como biofobia en las culturas humanas.

Restablecer las condiciones culturales adecuadas para la correcta expresión de nuestra biofilia es un asunto mucho más complejo que elevar o disminuir la temperatura ambiental para favorecer que nazcan machos o hembras de cocodrilo, claro. Wilson es consciente de la dificultad, pero aun así se considera optimista:

Defenderé que explorar la vida y afiliarse con ella es un proceso complicado en el desarrollo mental. Aunque aún infravaluada por la filosofía y la religión, nuestra existencia depende de esta propensión, nuestro espíritu está tejido con ésta, la

esperanza fluye de ella. Y aún hay más. La biología moderna ha producido una manera nueva y genuina de contemplar el mundo que congenia con la dirección interna de la biofilia. En otras palabras, este es uno de esos raros casos en que instinto y razón están aliados. La conclusión que extraigo es optimista: en la medida en que lleguemos a entender otros organismos, les otorgaremos mayor valor, y también nos valoraremos más a nosotros mismos (Wilson, 1983: 1-2).

No puedo compartir el optimismo de Wilson, el padre de la moderna sociobiología, con respecto a la capacidad de afiliación con los seres vivos que pueda derivarse *exclusivamente* del entendimiento biológico de su naturaleza y de su conducta. El conocimiento de los seres vivos puede proveer algunas condiciones epigenéticas para la correcta expresión de la biofilia, sin duda. Pero para una educación ambiental que propicie la biofilia necesitamos algo más que estudiar ciencias naturales. Entender la naturaleza no es sinónimo de amarla. Tiene toda la razón Kellert cuando afirma que “es *probable* que el hecho de adentrarse en las funciones y estructuras de la naturaleza despierte en una persona *prudente* una mayor inclinación a cuidar que se mantengan los sistemas naturales y a negarse a sobreexplotar las especies y su hábitat” (Kellert, 2003: 66, subrayado nuestro). Pero está claro que se equivocaría si diese por sentado que *probablemente* todos quienes nos adentramos en la ecología somos *prudentes*. Como veremos, tampoco lo fueron todos los naturalistas que en el pasado estudiaron y “entendieron” las especies salvajes y sus conductas. La biofobia ha estado entre nosotros largo tiempo y, según la epigenética, podría seguir estándolo mucho más.

2. Afiliación a la vida, genes egoístas y racionalidad económica

En este punto de la discusión, la cuestión de la afiliación a los seres vivos en el sentido formativo o rortiano reemerge con más urgencia que nunca. La afiliación de algunos partidarios de la hipótesis biofílica al paradigma explicativo del gen egoísta popularizado por Richard Dawkins tiene conse-

cuencias cuando menos disonantes. Wilson apela a Garrett Hardin, el autor que dio su célebre nombre a “La tragedia de los comunes”, al tiempo que la formulaba en términos de elección racional y racionalidad económica.

Necesitamos una dosis mayor de realismo biológico. Tenemos que aplicar la primera regla del altruismo, como bien establecía Garrett Hardin: nunca pidas a la gente algo que consideren contrario a sus propios intereses egoístas. La única manera de que funcione una ética de la conservación es fundamentarla en última instancia en un razonamiento egoísta (Wilson, 1984: 131).

Con la publicación del artículo “La tragedia de los comunes” en la conocida revista *Science* (1968), Hardin declaraba estar cumpliendo una obligación moral y cívica que la biología hasta aquel momento había incumplido: promover entre científicos y ciudadanos una ética de la supervivencia como consecuencia de la evolución de las especies por selección natural (Hardin, 1986). Tras descubrir “La tragedia de los comunes”, Hardin dice haberse sentido obligado a difundir las implicaciones éticas del realismo biológico del que habla Wilson, esto es, de la finitud de la naturaleza concebida como el conjunto de nichos ecológicos en los que se desarrolla la lucha intra e interespecífica por los recursos. Hardin se empeñó en demostrar que la fragilidad de ese escenario de escasez ecológica es incompatible con la libertad, la justicia y la fraternidad, residuos en su opinión de una obsoleta moral judeocristiana.

Creo que Wilson ha elegido para la hipótesis de la biofilia compañeros de viaje muy peligrosos. No es el primero, claro. James Lovelock, el coautor de la hipótesis de la Tierra como un organismo único, bautizado como Gaia, aboga por suspender los derechos y las libertades cívicas para proteger la biodiversidad. Y la primera legislación ecológica fue propiciada por el nacional-socialismo.

Pero pese al tono de necesidad que Hardin le confiere, esa inferencia de la biología a la ética no es más que una entre las muchas inferencias científicamente informadas que uno puede hacer. Y aquí también podemos decir sin exagerar que el tipo de inferencia que uno haga depende igualmente

del tipo de persona que uno quiere ser, es decir, del tipo de afiliación que uno elija. Hardin parte de una formulación de la tesis del gen egoísta en términos de la teoría económica de la elección racional. En su opinión, dado el legítimo deseo que todo ser humano (como todo ser vivo) tiene de maximizar ganancias, la ética de la conservación ha de abandonar la imagen idílica de la Nave Tierra en la que viajamos todas las especies por la del Bote Salvavidas en el que sólo caben algunos de la nuestra.

Cada nación poderosa puede verse como un bote salvavidas con tripulantes y pasajeros comparativamente ricos. En el mar abierto, nadando entre los botes salvavidas, se hallan los pobres del mundo (unos 2/3 de la población mundial) quienes luchan por un lugar, por modesto que sea, en algún bote salvavidas... Nuestra supervivencia es entonces posible dentro del bote sólo si montamos guardia constantemente contra abordajes inoportunos (Hardin, 1974).

A los intelectuales del “primer mundo” con mala conciencia, a aquellos que en su opinión son simplemente incapaces de soportar con entereza el sufrimiento ajeno, admitiendo que éste es condición necesaria de su propia felicidad, Hardin les aconseja intercambiar su lugar por el de algún naufrago, saltando del bote salvavidas.

Vistas estas opiniones de Hardin, no hace falta ser un izquierdista radical para sentirse decepcionado con la *afiliación* que Wilson elige para su propio producto cultural, la hipótesis de la biofilia. Si la Ética del Bote Salvavidas encarna las condiciones culturales epigenéticas para la expresión de la biofilia, lo único que cabría hacer para propiciar el advenimiento de la cultura biofílica es esperar a que venzan los más aptos, es decir, los que tiene los mejores genes para competir en la actual economía de mercado. Sorprendentemente, Wilson acabaría sentando en el trono biofílico a muchas de las empresas que han arruinado la diversidad de las especies. También convendría recordar que Hardin profesaba abiertamente la eugenesia, entroncando con una tradición intelectual anglosajona que se remonta al menos a los primos Charles Darwin y Francis Galton, quienes decidieron practicar la endogamia entre sus res-

pectivos núcleos de una misma familia. Hoy sabemos que la eugenesia liberal, regulada exclusivamente por el gen egoísta y la mano invisible del mercado, produciría una estandarización de los genomas que reduciría la variabilidad genética y la resiliencia de la especie. Una idéntica consideración valdría para la eugenesia biotecnológica de todas las especies con valor de cambio. Llegado este punto, uno no sabe muy bien qué pensar del origen y el destino de la hipótesis de la biofilia.

La defensa de la biofilia mediante la hipótesis del gen egoísta produce como mínimo una disonancia cognitiva que, por desgracia, podemos reconocer entre muchos intelectuales y científicos occidentales u occidentalizados. Por suerte, como ha demostrado Holmes Rolston, la hipótesis de la biofilia puede ser explorada desde puntos de vista menos dependientes del determinismo del gen egoísta y de la teoría económica de la elección racional, y más sensibles a aspectos culturales y valorativos.

3. Biofilia cognitiva y disponibilidad global

Elizabeth Lawrence acuñó la expresión *biofilia cognitiva* para extender la hipótesis de la biofilia al área de los estudios culturales y simbólicos de manera que, según creo, resultara algo más proactiva en términos ecológicos que la formulada por Wilson. Su estudio de la amplia variedad de simbolismos animales en las culturas humanas pretende precisamente encontrar condiciones culturales epigenéticas que no malogren la expresión de la biofilia:

Una de las cosas más urgentes en tiempos de crisis ecológica es analizar la relación hostil que demasiado a menudo confronta a la humanidad con el reino animal, cuya consecuencia es la destrucción de tantísimas especies. Analizando las maneras en que las culturas adscriben atributos simbólicos a los animales podemos empezar a comprender por qué en ciertas circunstancias las personas quieren y protegen a los animales, mientras que en otras quedan devaluados y destruidos. Entender la simbolización de los animales como parte de la hipótesis de la biofilia supone concebir modos de pensamiento *alternativos* a la ciencia,

y puede ser de gran ayuda para establecer una relación más armoniosa con toda la vida terrestre (Lawrence, 1993: 326, subrayado nuestro).

Una parte nada despreciable del estudio de los simbolismos culturales de los animales tiene que girar necesariamente en torno al concepto de domesticación. Vivimos como cazadores recolectores durante la mayor parte de nuestro recorrido evolutivo, más de 95% de nuestra vida como especie. Durante el largo periodo previo a la domesticación, los animales salvajes nos proporcionaron elementos clave para la ordenación categorial de nuestra mente y, por lo tanto, han debido tener más importancia en términos filogenéticos que las prácticas simbólicas devenidas tras la domesticación. Como afirmaba Lévi-Strauss, los animales no sólo son buenos para comer, sino también para pensar. Pero podemos preguntarnos con Lawrence si conforme hemos expandido la esfera domesticada y artificial que hemos creado para nosotros mismos a expensas de la vida salvaje, van a persistir los símbolos de animales salvajes en nuestras prácticas culturales y lingüísticas. Nuestra actual cultura global ¿favorece o entorpece la correcta expresión de la biofilia cognitiva?

Mi propia respuesta a la pregunta de Lawrence es bastante pesimista. En tiempos de la aldea global de MacLuhan, el imaginario de un niño urbanita de nueve o diez años puede albergar de mil a dos mil logotipos de distintas compañías comerciales, pero apenas sabe distinguir un par de especies de su propia localidad. La proporción apenas cambia para la mayoría de los adultos de las grandes concentraciones urbanas. Esa desnaturalización de nuestra vida mental se traduce habitualmente en una percepción ilusoria y peligrosa de nuestra situación ecológica y cultural. Vivimos la ilusión de la absoluta disponibilidad. Nuestro yo digital puede acceder a los más variados servicios sin salir de la cama o levantarnos de la silla: bancos, ayuntamientos, universidades, supermercados, agencias jurídicas, librerías. La calidad de las búsquedas de información se computa en décimas de segundo. Hay que reconocer que resulta más cómodo buscar un texto en línea que buscarlo en nuestra vieja biblioteca personal. Pero algo

debe andar mal cuando el tiempo que nos ahorra la tecnología lo empleamos en correr aventuras en selvas virtuales, o cuando preferimos regar el jardín digital de nuestros I-Phones a plantar un árbol, a recorrer senderos de bosque o a observar las aves. Parece que sólo las sequías, los incendios, las inundaciones y los huracanes nos traen de vuelta, incrédulos, a una naturaleza de la que en realidad jamás nos fuimos.

Mi pesimismo con respecto a la biofilia cognitiva no se limita a la aldea global contemporánea. De hecho, ciertos simbolismos animales han sido expresión abierta de *biofobia* desde mucho antes. Por seguir con la descripción de MacLuhan, la Galaxia Gutenberg, la era de la imprenta y de los “descubrimientos”, los inicios del mercantilismo y del colonialismo, los tiempos que Heidegger incluía en su *Época de la Imagen del Mundo* y que quizá quepa llamar La Era del Gen Egoísta y de la Mano Invisible, proporcionaron algunas condiciones culturales para la expresión de una biofobia que se escurría inopinadamente hasta en el arte y en la ciencias de la vida del Renacimiento y el Barroco. El primer *best-seller* de la historia no fue un libro, sino un grabado impreso con un simbolismo animal. Se trata del célebre grabado del *Rinoceronte de Dürero* (ver Imagen 2).

4. El Rinoceronte del Papa

El verdadero origen del animal representado por Dürero fue un rinoceronte que el pintor jamás pudo contemplar, pero que causó sensación en la Europa del Renacimiento, tan ávida de exotismos. El animal había sido capturado en las Indias portuguesas, embarcado en Goa y desembarcado en Lisboa el 20 de mayo de 1515, tras largos meses de travesía oceánica que debieron ser una auténtica pesadilla para el desdichado rinoceronte. El rey de Portugal decidió más tarde regalarlo también para el zoológico particular del Papa León X –ya le había regalado un elefante blanco, Hanno, para quien el Papa compuso un panegírico y levantó un

mausoleo en Roma— con la mala suerte de que el barco que lo transportaba naufragó en las costas de Liguria el 24 de enero de 1516, antes de llegar a Roma. El rinoceronte fue el único ser vivo que pereció en el naufragio. Pero el cadáver se recuperó, se disecó y fue exhibido por varias ciudades europeas antes de fijar su residencia en Roma y desaparecer tras el saqueo del Emperador Carlos V en 1527. Ése era el rinoceronte que Durero no tuvo delante y que representó a modo de caballo de combate, con armadura y todo (ver Imágenes 2 y 5). En la parte superior del grabado, Durero reprodujo un texto tomado de la *Historia Natural* de Plinio:

En el primero de mayo del año 1513 [sic] [en realidad 1515], el poderoso Rey de Portugal, Manuel de Lisboa, trajo vivo desde la India un animal llamado Rinoceronte. Esta es una representación fiel. Tiene el color de una tortuga moteada, y está casi completamente cubierto de gruesas escamas. Es del tamaño de un elefante, pero tiene las patas más cortas y es casi invulnerable. Tiene un poderoso y puntiagudo cuerno en la punta de su nariz, que afila en las rocas. El estúpido animal es el enemigo mortal del elefante. El elefante se asusta del rinoceronte, pues, cuando se encuentran, el rinoceronte carga con la cabeza entre sus patas delanteras y desgarrar el estómago del elefante, contra lo que el elefante es incapaz de defenderse. El rinoceronte está tan bien acorazado que el elefante no puede herirle. Se dice que el rinoceronte es rápido, impetuoso y astuto.

Durero tomó esta descripción del rinoceronte como enemigo brutal del elefante del capítulo xx del libro VIII de la *Historia Naturalis* de Plinio el Viejo. Y Plinio no siempre contempló personalmente los animales sobre los que escribía. Muchas veces confiaba en los relatos de los legionarios del ejército romano, y como resultado también incluyó en su zoología al unicornio. El caso es que el Viejo Plinio dedica los once primeros capítulos del libro VIII a los elefantes y a su conducta. Plinio pone énfasis en las propiedades más antropomorfas del elefante: es dócil, entiende lo que le mandan, guarda memoria de los oficios que aprende, puede ser uncido y montado, es bueno, prudente, ecuánime e incluso piadoso, pues los elefantes reverencian al Sol, la Luna y los astros [sic]. Los rinocerontes y su cuerno fálico, claro, encarnaban para Plinio todo lo opuesto: la bestia que no se deja domeñar. ¡Y ay de aquél que con la bestia se encontrare!

Da qué pensar que la *Historia Naturalis* de Plinio fuera la mayor fuente de información sobre la fauna del mundo conocido durante tantos siglos. En 1624, Gerónimo de Huerta, “médico y familiar de la Inquisición”, realiza una traducción al español de la *Historia Naturalis* con un índice gráfico bastante original. El dibujo que ilustra el capítulo xx no podía ser otro que el *Rinoceronte de Durero* (ver Imagen 3). La versión de De Huerta incluye escolios bíblicos y anotaciones “que aclaran lo dudoso y lo que no se sabía hasta estos tiempos” (1624). La anotación de Huerta al capítulo xx de Plinio tiene su interés. Más de un siglo después de ahogarse en el mar Mediterráneo, el rinoceronte del Papa reaparece. La anotación de De Huerta remite a las hazañas del celebrado animal de Manuel I en la Lisboa de 1515. Al parecer, en cuanto el rinoceronte arribó a Lisboa, el buen rey quiso comprobar con sus propios ojos el combate del que hablaba Plinio, organizando un duelo real entre un elefante y un rinoceronte en los jardines del palacio lisboeta da Ribeira. Otra expresión de biofobia propia de las casas reales. Ambos animales decepcionaron al rey por no embestir. Además, según De Huerta, el elefante huyó despavorido. El inquisidor corrobora lo que dice Plinio y añade que sólo el fiel caballo es capaz de ahuyentar al rinoceronte. El rinoceronte afila el cuerno contra las piedras antes del combate (¡!) y siempre vence al elefante, “a no ser que sea un rinoceronte pequeño o esté enfermo”.

Algunas de las propiedades que añade de Huerta dibujan mejor lo que hemos llamado *symbolismos biofóbicos*. Sus citas bíblicas remiten al libro de los Números, 24, equiparando así la fuerza del rinoceronte con la ira y la furia de una divinidad descontrolada del oráculo de Balaán. Para acentuar su carácter indómito e indomable, su absoluta indisponibilidad para empeños humanos que tan bien desempeñan el caballo y el elefante, Huerta apela a Job, 39. El paciente Job contrapone la buena disposición de los caballos a trotar con armaduras y soldados a cuestas y a embestir en las batallas humanas, a la estupidez de las bestias como el avestruz, a quien Dios “negó sabiduría y no repartió inteligencia” (Job

39, 17). Recordemos que para Durero el rinoceronte era estúpido a la vez que taimado. Basándose en Durero, Francis Barlow (1684) ilustró la batalla que nunca existió y ese mismo año Jan Griffier reprodujo a su vez la batalla de Barlow (Ver: Lucha entre elefante y rinoceronte, de Jan Griffier (1684). Disponible en: <http://2.bp.blogspot.com/-nIhT-GlXol4c/U57DXoA2MvI/AAAAAAAAAHFY/4ksXeFcEOG8/s1600/grabado+rino+elefante.jpg>). Nótese el detalle con el que ambos pintores ilustran la *malvada* conducta del rinoceronte, con el cuerno perforando fácilmente la “frágil” piel del elefante. Los colmillos de éste, claro está, ni siquiera se aproximan a la armadura del victorioso rinoceronte. Quizá por ello Alejandro de Medici eligiera el *Rinoceronte de Durero* como emblema, con la leyenda “No vuelvo sin vencer”.

Hoy sabemos que el simbolismo del rinoceronte invicto frente al elefante es una patraña biofóbica. Los indígenas africanos lo han sabido desde siempre, tras decenas de miles de años conviviendo entre rinocerontes y elefantes. Es el rinoceronte quien siempre resulta derrotado por el elefante. Es más, en el siglo XXI, la invasión humana del hábitat del elefante ha fracturado la cohesión social de sus manadas, ocasionando en los machos muchas conductas patológicas. Sin razón aparente, en julio de 2003, tres grandes elefantes macho habían violado y asesinado a 63 rinocerontes en el parque de Pilanesberg, Sudáfrica (Siebert, 2006). En este y otros sucesos parecidos podemos observar también los efectos de la expresión cultural de nuestras tendencias biofílicas y biofóbicas.

4. La expresión mercantil de la biofilia

Durero no fue el único artista que realizara un grabado del rinoceronte del Papa. El rinoceronte de Hans Burgkmair tiene aproximadamente las mismas proporciones, pero su representación de la piel del rinoceronte indio es mucho más fiel (ver Imagen 5). Carece del imaginario cuerno de más que Durero incrustó entre los hombros de su rinoceronte. Ade-

más, aparece atado y mucho más manso. No sabemos si Burgkmair vio realmente al rinoceronte del Papa o si algún artista se inspiró en el otro, pero el grabado del rinoceronte que triunfó en el mercado y prevaleció en el imaginario público fue, obviamente, el del rinoceronte acorazado de Durero (Bartrum, 2012: 283). Y creemos saber por qué.

De hecho, la obra de Durero fue reproducida por doquier desde el principio y más aún después de la muerte del autor. Figuraba en la *Cosmographiae* de Sebastian Münster (1544), en la *Historiae Animalium* de Conrad Gessner (1551) y en la *Histoire of Foure-footed Beastes* de Edward Topsell (1607), entre otros tratados, por lo que fue la representación simbólica del rinoceronte prevalente en la Zoología hasta mediados del siglo XVIII. La conservación de las matrices de impresión empleadas por Durero favoreció la venta y la amplia distribución del grabado entre la burguesía de la época. También perduró la descripción de la perversidad intrínseca que Plinio, Durero y De Huerta atribuían a los rinocerontes. Su simbolismo biofóbico logró penetrar tanto el conocimiento científico como el conocimiento del sentido común, convenciendo a todos de su carácter ruin –capaz como era el bicho de afilarse el cuerno contra las piedras para destripar más eficazmente a sus enemigos los elefantes, preparando sus armas para el combate, como en uno de los duelos medievales de caballeros con armadura y lanza de los grabados de Durero, quien también realizó varios diseños de armadura para el gremio de los armeros de Nüremberg.

El *Rinoceronte de Durero* es ciertamente un simbolismo animal típico de la historia de Occidente, al menos desde la Roma Imperial y la Roma Papal del Renacimiento: el acorazado rinoceronte, siempre victorioso frente al domesticable elefante, residuo exótico de una naturaleza antes salvaje y para entonces en pleno proceso de domesticación. Pero el *Rinoceronte de Durero* también es un constructo cultural de una época colonialista en la que ciertos seres humanos también habían empezado a domesticar a otros seres humanos supuestamente salvajes, fueran negros, indios o asiáticos. El *Rinoceronte de Durero* ejemplificaba las ambigüe-

dades del proceso de domesticación total de la naturaleza, en el que la construcción de lo salvaje cuenta con elementos culturales extraídos de las formas bélicas de la violencia humana —el aspecto que, junto con el sexo, ha sido atribuido siempre al lado más oscuro y salvaje de nuestra naturaleza—. De modo que este constructo no sólo falseaba la naturaleza del rinoceronte, sino también la nuestra. Creo que podemos concluir que estamos ante una expresión simbólica clásica de la *biofobia cognitiva*.

Pero hay expresiones culturales más difíciles de deconstruir en términos de biofobia, como la traumática matanza de poblaciones enteras de rinocerontes, violados y asesinados en Pilanesberg por sólo unos cuantos elefantes machos jóvenes, con patrones conductuales alterados por los efectos de ciertas prácticas culturales sobre su hábitat y su vida social. Nos hallamos ante una consecuencia de tendencias supuestamente biofílicas en un ambiente sociocultural regulado por la racionalidad económica.

En el subcontinente índico, la caza furtiva y el tráfico de marfil, la matanza selectiva de elementos de las manadas que irrumpen en las granjas y, sobre todo, la fragmentación del hábitat de los elefantes a causa de los asentamientos agropecuarios, ha tenido consecuencias ecológicamente identificables. La tasa de mortalidad de elefantes macho a manos de otros machos de su especie ha pasado en pocas décadas de 6% a 90% de todas las muertes. La reducción de la longevidad de los machos tiene a su vez consecuencias para la vida social de los elefantes. Menos machos adultos significa menos liderazgo y menor protección para los jóvenes machos en la adolescencia y, significativamente, menor preparación para la madurez sexual, mayor alteración hormonal y menor control de los flujos de testosterona, mayor incidencia de conductas enloquecidas y muy agresivas, en las que la violencia se mezcla con el sexo, como la matanza de otros machos y... vuelta a empezar, menos machos de elefante adultos, menor liderazgo y protección...

Tras casi ocho largos años de dependencia de la madre elefante, los elefantes macho adolescentes dejan la manada en la que han nacido para

incorporarse a otra en la que los machos más viejos los tutelan, los cuidan, hacen de guías y les enseñan a controlar sus impulsos sexuales y su agresividad. Sin la protección de los adultos, la cultura de los elefantes ha pasado a estar estructurada por el trauma. Las manadas se ven sujetas a conductas que en condiciones normales de la vida de los elefantes serían *contra natura*: respuestas acaloradas, conductas sociales impredecibles y violentas, frecuentes depresiones. Como en el caso de algunos seres humanos, los elefantes índicos están desarrollando síndromes de estrés post-traumático (Siebert, 2006). Los traumas trastornan tanto la experiencia individual de cada elefante como su memoria y su vida colectiva, llegando a quebrantar la transmisión social de su cultura y el aprendizaje de hábitos y tradiciones por parte de los elementos más jóvenes. Se quiebran así procesos de vinculación y apego emocional entre los individuos más jóvenes y las generaciones más viejas y experimentadas que, tanto para los humanos como para los elefantes, refuerzan lazos personales cruciales para reducir la vulnerabilidad de los más jóvenes, previniendo y desactivando los efectos de la exposición a situaciones traumáticas.

El pasado mes de enero de 2014 murieron en Sudáfrica más de 83 rinocerontes a manos de cazadores furtivos. El precio del cuerno de rinoceronte en el mercado negro se calcula ahora en gramos y equivale al de la cocaína, cuyo volumen de negocio también igualan. Ello explica que en 2013 la caza furtiva de rinocerontes abatiera a más de mil rinocerontes gracias a consumidores asiáticos que adoran a estos animales, pues creen en los poderes mágicos y afrodisíacos de sus cuernos. Lamentablemente, la violación y la matanza de los rinocerontes en Pilanesberg pudieron obedecer a prácticas humanas sobre manadas de elefantes que, *prima facie*, emplazaríamos en el lado opuesto al tráfico de sus cuernos, la fragmentación del hábitat o el asedio humano. Prácticas que muchos estaríamos tentados a llamar biofílicas. Aparentemente, los tres elefantes que violaron y mataron a los 63 rinocerontes formaban parte de un gran grupo de jóvenes machos y hembras transportado al Parque Nacional de Pilanesberg *para mejorar sus condiciones de vida*. Ese fue el discurso oficial,

claro. Nadie dijo abiertamente que su traslado aumentaba el potencial turístico del parque como escenario de encuentros con elefantes en la era de los safaris fotográficos. Todos habían sido separados de sus familiares más viejos, cuyo transporte resultaba enormemente más caro. Pero los manejadores de estos valiosos recursos turísticos sobreestimaron este ahorro económico. Como ya adelantábamos al principio, biofilia y maximización de ganancias conforme a las leyes del egoísmo y del mercado son como el aceite y el agua. Etológicamente ignorantes y mal aconsejados, esos gestores no supieron ver que esta separación traumática iba a alterar la experiencia individual y la vida colectiva de los elefantes. Un resultado biofóbico como consecuencia de una expresión cultural de la biofilia en el contexto general del mercado global. La precoz madurez sexual y la ausencia de machos adultos condujeron a resultados aún peores que en la India. Además, cada uno de los tres elefantes macho que participaron en la violación y la matanza de los 63 rinocerontes de Pilanesberg habían sido también testigos directos de la muerte violenta de familiares próximos de su manada. Traumas que generan atrocidades y otros traumas.

5. El rinoceronte surrealista de Dalí

Los surrealistas del siglo XX supieron ver cómo nuestro supuesto orden *civilizado* generaba incontables sucesos que podían conducir al trauma, al hastío, la locura, la transgresión y la destrucción. Supieron verlo y se permitieron nadar libremente en esas aguas. Pasados ya muchos años de su irreverente entrada en escena, podemos pensar la experiencia surrealista menos como una *gamberrada* de jóvenes pudientes y ociosos que como una seria advertencia ante el advenimiento de un mundo tan *sobrehumanizado* que exacerbe sin medida nuestras conductas más destructivas. Un mundo tan *sobrehumanizado* que, como anunciaba Heidegger, allá donde vaya el hombre no se encuentre más que a sí mismo. La simplificación de la otredad animal para hacer conspicuos algunos de sus rasgos anatómicos

para realzar las prácticas de determinado grupo social, ocultando los demás, equivale a un abuso intelectual de la naturaleza del animal, una expresión más de la biofobia cognitiva.

Demos ahora un nuevo vistazo a la historia del rinoceronte del Papa que se hundió en el mar. Aun encarnando una bestialidad inconquistable, el estilo renacentista de Durero lo que hizo en realidad fue sobrehumanizar a toda la especie, y sin haber visto uno solo de sus especímenes, imponiendo a la desordenada naturaleza del animal el particular orden bélico del Renacimiento, sintetizando la descripción verbal y el boceto pictórico de un comerciante en un prototipo bio-mecánico: un monstruo de los sueños de la razón, con los gruesos pliegues de piel fragmentados en forma de escudos o corazas, remachados o claveteados en sus junturas, articulados *a la manera* de las armaduras que protegían a los caballos de las recurrentes guerras religiosas entre imperios de la época. Nuestra supuesta agresividad natural y hereditaria volcada pictóricamente sobre el cuerno y los lomos del animal. Cuenta De Huerta, el traductor de la obra de Plinio, que los compatriotas de Durero llamaban por entonces al rinoceronte “*Elefant Meyfler*, que es tanto como decir vencedor, o señor del elefante”. Aun hoy el término alemán para rinoceronte indio es *Panzernashorn* (rinoceronte armado). Y el grabado de Durero seguía figurando en los libros escolares en la Alemania de los años 30, incluso con su mítico cuerno de más, aprovechado por los surrealistas para sus particulares exacerbaciones.

En 1956, el artista burlón que Salvador Dalí llevaba dentro añadió a las interpretaciones occidentales de la naturaleza del rinoceronte su propia distorsión surrealista, levantando una escultura a partir del *Rinoceronte de Durero* (ver Imagen 6). Una interpretación crítica típicamente surrealista de la autorreferencialidad de las obras humanas, aunque versen sobre especies distintas a la nuestra. Dalí nos asombra otra vez. Su *Rinoceronte vestido de puntillas* está acompañado por unos exoesqueletos de erizo que son algo más que un seguro recordatorio del naufragio que sufrió el “modelo” de Durero.

El rinoceronte es un importante elemento iconográfico dentro de la pintura surrealista. René Magritte pintó la escena final del Dios-Rinoceronte de la saga *Los Cantos de Maldoror* (1868), del escritor francófono Isidore Ducasse, Conde de Lautréamont. Dalí adoptó un cuerno de rinoceronte como objeto talismán e icono de su poseedor, que representa para él la diosa animal de la irracionalidad, la condición animal irredimible e irrenunciable de la humanidad. La animalidad es, pese a su ubicuidad, la gran desconocida, cuyo parentesco corporal con la humanidad era para Heidegger *abisal*. Ante el animal de un solo cuerno, el ser humano-Dalí confiesa:

Yo, Dalí, que me hallo sumergido en una ininterrumpida introspección y en un análisis meticuloso de mis propios pensamientos, acabo de descubrir de pronto que, sin siquiera darme cuenta, durante toda mi vida no he pintado otra cosa que cuernos de rinocerontes. A los diez años, niño-saltamontes, estuve ya a punto de rezar a gatas ante una mesa en forma de cuerno de rinoceronte. ¡Sí, para mí, ya era un rinoceronte! Así veo yo ahora todas mis pinturas y quedo estupefacto ante la cantidad de rinocerontes que contiene mi obra. Incluso mi famoso pan era ya un cuerno de rinoceronte, delicadamente depositado en una cesta. Ahora me explico mi entusiasmo el día en que Arturo López Wilshaw me obsequió con mi célebre bastón de cuerno de rinoceronte. Me procuró, desde que pasó a mis manos, una ilusión totalmente irracional. Me he apegado a él con inusitado fetichismo, diría casi obsesivo, hasta el extremo de que un día, en Nueva York, llegué a golpear a un peluquero que, por poco, y a causa de un descuido suyo, me lo rompe al hacer bajar demasiado rápidamente el sillón basculante en el que lo había yo delicadamente depositado. Furioso, le golpeé brutalmente en la espalda con mi bastón para castigarle, pero, enseguida, por supuesto, le di una buena propina para que no se lo tomara a mal. Rinoceronte, rinoceronte, ¿quién eres tú? (Dalí, 2003: 979, citado por Moure, 2011).

Un episodio típico de la agenda surrealista oculta tras la biografía iconográfica de Dalí.

Los erizos de mar, con púas o sin ellas, también son un elemento importante en la iconografía de Dalí. Con púas, aparecen numerosas veces en su obra como icono de partes naturales enmarañadas o desordenadas de la anatomía femenina, como el pelo de las axilas o del triángulo pú-

bico. Cuando aparecen sin ellas, el exoesqueleto del erizo parece encarnar la idea de orden subyacente, una figura cóncava ordenada en líneas convergentes de puntos: la naturaleza matematizada y reducida a una fórmula algebraica, una proporción áurea o un genotipo (Moure, 2011). La vinculación de exoesqueletos de erizo con el *Rinoceronte de Durer* en la escultura *Rinoceronte vestido con puntillas* (1956) puede leerse en el contexto de la relación dualista naturaleza-cultura. La hipótesis de que la escultura también remitía al rinoceronte papal es de nuestra cosecha: el rinoceronte (la divina irracionalidad) hundido por los afanes de la cultura renacentista, un ser enigmático que reemerge del mar después de muerto, disecado y sin esqueleto, arrastrando tras de sí a otros cohabitantes muertos en el mismo lecho marino de Liguria: exoesqueletos de erizo, de cuyas púas sólo quedan unos puntos de origen que, alineados en una serie de sucesiones convergentes, condensan su naturaleza en una *ratio* o una precisa fórmula matemática. Los tejidos hechos con puntillas también requieren de patrones con pasos ordenados, numerables y recurrentes, como los algoritmos y las combinaciones matemáticas.

El *Rinoceronte vestido con puntillas* de Dalí es pues un complejo de metáforas interdependientes. Vestir es cubrir de cultura la desnudez de la naturaleza. En mi opinión, y sobre este pintor surrealista nada es seguro, Dalí se permitía así un ejercicio crítico e irónico de inversión y reinversión de las relaciones binarias entre racional-irracional, doméstico-salvaje, humanidad-animalidad, cultura-naturaleza, orden-desorden, muerte-vida, desnudo-vestido, crudo-cocido, primitivo-civilizado. Lévi-Strauss nos ha enseñado que estas relaciones de oposición binaria son dinámicas, reversibles y permeables. Pertenecen a una lógica de lo concreto y, en las formas de pensamiento precientíficas, son inconcebibles sin la mediación:

La naturaleza y la cultura, la animalidad y la humanidad se vuelven en ellas mutuamente permeables. Se pasa de un reino al otro reino libremente y sin obstáculo. En vez de que exista un foso entre los dos, se mezclan hasta el punto de que cada término de uno de los reinos evoca en el acto un término correspondiente en el otro, propio para significarlo como él lo significa a su vez (Lévi-Strauss: 2013, 273).

La historia de las hipóstasis de estas relaciones binarias en estructuras inmutables de la realidad, incomunicadas y expresadas vertical y jerárquicamente en relaciones de poder, es también la historia de la domesticación de la naturaleza, de las culturas escritas y de su justificación filosófica: la existencia de las sociedades humanas se ha justificado mediante la oposición irreductible entre cultura y naturaleza; la religión institucionalizada exigía el dualismo excluyente entre lo sacro y lo profano; la historia se levanta sobre el dualismo entre la escritura y la mera oralidad; las bellas artes, sobre el dualismo entre belleza y utilidad; en el derecho se justifica la exclusión de las costumbres bárbaras de la vida civilizada; la ciencia se fundamenta en el dualismo entre apariencia y realidad; la moral, la oposición excluyente entre la vida de la acción racional y la vida de las pasiones y emociones; la guerra, la incompatible oposición entre el nosotros y el ellos; la producción económica, la división entre amos y esclavos, jefes y operarios...

Esta historia cultural es el tejido que ha hecho posible la coexistencia entre expresiones logradas y malogradas de la biofilia. Los acontecimientos que rodean al rinoceronte del Papa antes y después de muerto pertenecen también a este tejido de instituciones culturales y de legitimaciones filosóficas. En cierto modo, como veíamos, también Durero vistió o revistió culturalmente al rinoceronte. Y, en cierto sentido, también lo hizo de puntillas, imaginando su geometría al modo matemático y bélico del Renacimiento europeo, con puntos, placas, mallas uniformes y círculos concéntricos.

El *Rinoceronte de Durero* contradice el optimismo de Wilson: ese entendimiento matemático de la naturaleza no corre parejo con expresiones benignas de la biofilia. Su simbolismo no es la expresión de un pensamiento afín a la naturaleza salvaje del animal, sino, como diría Lévi-Strauss, al de un “pensamiento cultivado o domesticado con vistas a obtener un rendimiento” (Lévi-Strauss, 2012: 317).

Resulta necesario seguir explorando nuevas posibilidades culturales para la expresión de la biofilia que sean complementarias a la reducción científica y que eviten los dualismos filosóficos, separaciones ontológicas

y la partición de la cultura en compartimentos estancos, cuya jerarquía e incomunicación condujo al traumático final de los elefantes y rinocerontes de Pilanesberg. Además de cultivar el pensamiento científico, cultivar la biofilia puede ser cultivar prácticas y experiencias de empatía y sensibilización emocional con especies aún silvestres, como parte de lo que Rousseau y Lévi-Strauss llamaban identificación primitiva u originaria con el resto de los seres vivos:

Se empezó por cortar al hombre de la naturaleza, y por constituirlo en reino soberano; se creyó así borrar su carácter más irrecusable, a saber, que es ante todo un ser vivo. Y, manifestando ceguera hacia esa propiedad común, se ha dejado campo libre a todos los abusos. Nunca mejor que al término de los últimos cuatro siglos de su historia pudo el hombre occidental comprender que arrogándose el derecho de separar la humanidad de la animalidad, otorgando a la una todo lo que quitaba a la otra, abría un círculo maldito, y que la misma frontera, constantemente alejada, serviría para apartar a los hombres de otros hombres y a reivindicar, en beneficio de minorías cada vez más restringidas, el privilegio de un humanismo, corrompido no bien nacido por haber tomado del amor propio su principio y su noción [...]. La identificación con otras formas de vida propone a la humanidad de hoy, por la voz de Rousseau, el principio de toda sabiduría y toda acción colectiva; [Rousseau] no solamente ha descubierto, con la identificación primitiva, el verdadero principio de las ciencias humanas y el solo fundamento posible de la moral: también nos ha restituido su ardor, desde hace dos siglos y para siempre ferviente en ese crisol donde se unen seres que el amor propio de los políticos y los filósofos se encarniza, por doquier alrededor, en hacer incompatibles: el yo y el otro, mi sociedad y las otras sociedades, la naturaleza y la cultura, lo sensible y lo racional, la humanidad y la vida (Lévi-Strauss, 1979: 44-45).

Bibliografía

- BARTRUM, G., *Alfred Dürer and his legacy*, Londres, British Museum Publications, 2002.
- CECIL, S., "Have elephants begun raping rhinos in the wild? (en línea), disponible en: <http://www.straightdope.com/columns/read/2775/are-elephants-in-the-wild-showing-newly-aggressive-behavior-including-rape> (consultado el 21 de diciembre de 2011).

- DALÍ, S., “Diario de un genio”, en *Obra Completa de Salvador Dalí*, Vol. I, Barcelona, Destino/Fundación Gala-Salvador Dalí/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, pp. 925-1185 (en línea), disponible en Moure, 2011.
- HARDIN, G., “The Tragedy of the Commons”, en *Science*, 162, 1968, pp. 1243-48.
- _____, “Lifeboat Ethics: the Case Against Helping the Poor” (en línea), disponible en: http://www.garretthardinsociety.org/articles/art_lifeboat_ethics_case_against_helping_poor.html (consultado el 11 de mayo de 2011).
- KELLERT, S., “Valores de la naturaleza”, en T. Kwiatkowska, y J. Issa (Comps.), *Los caminos de la ética ambiental*, Vol. II, México, Plaza y Valdés Editores, 2003, pp. 61-84.
- LAWRENCE, E., “The sacred bee, the filthy pig, and the bat out of ell: Animal Symbolism as Cognitive Biophilia”, en E.O. Wilson y S. Kellert, 1993, pp. 301-341.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1979.
- _____, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 2012.
- _____, *Mitológicas. Lo Crudo y lo Cocido*, México, FCE, 2013.
- MOURE, I., “Apunte paranoico-crítico sobre Dalí y el rinoceronte” (en línea), disponible en: <http://www.aacadigital.com/contenido.php?idarticulo=495> (consultado el 2 DE ABRIL DE 2014).
- PLINIO el Viejo, *Historia Naturalis*, edición de Gerónimo de Huerta, Madrid, Luis Sánchez impresor, 1624.
- ROLSTON III, H., “Biophilia, Selfish genes and Shared Values”, en E.O. Wilson y S. Kellert, 1993, pp. 381-414.
- SIEBERT, Ch., “An Elephant Crack Up?”, *New York Times*, 8 de octubre de 2006, (en línea), disponible en: http://www.nytimes.com/2006/10/08/magazine/08elephant.html?pagewanted=all&_r=0 2003?? (Consultado el 20 de diciembre de 2013).
- VV. AA. (Studiolum), *Rhinoceroology*, (en línea), disponible en: <http://riowang.blogspot.mx/2008/10/rhinoceroology-1-rhinoceros-of-pope.html> (consultado el 20 de marzo de 2014).
- WILSON, E.O., *The biophilia hypothesis*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984.
- WILSON, E.O., y S. Kellert (eds.), *The biophilia hypothesis*, Washington, Island Press, 1993.

Imagen 1: Boceto del rinoceronte del Papa debido a Giacomo Penni parecido al que sirvió de modelo a Dürero. El bosquejo de Penni fue realizado antes de que el rinoceronte partiera de Lisboa hacia Italia y estaba destinado a la impresión, preparando a la curia papal de Roma para los fastos de su llegada, como las fieras transportadas desde todos los confines del imperio romano para celebrar los triunfos de sus emperadores. Arriba, Penni había escrito en verso “Forma, naturaleza y costumbres del rinoceronte llevado a Portugal por el capitán de la flota del Rey junto con otras cosas dignas de admiración procedentes de estas islas recién halladas”. Tras la muerte del animal el boceto no se imprimió, pero quedó una copia en la Biblioteca Colombina de Sevilla, cuya imagen digitalizada presentamos, tomada de VV.AA. (Studiolum, 2008).

Forma e natura e costumi de lo Rinoceronte
fue stato condotto in portogallo dal Capitano
de la flota del Rey e altre belle cose con
ducite dalle indule nouamente trouate.

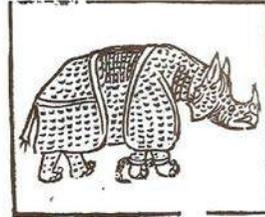


Imagen de libre uso. Descargada de: <http://riowang.blogspot.mx/2008/10/rhinocerology-1-rhinoceros-of-pope.html>

Imagen 2: *Rinoceronte de Dürero* (1515).
Imagen de libre uso. Descargada de: http://www.wga.hu/html/d/durer/2/12/6_1520/06rhino.html a partir de http://es.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Im%C3%A1genes_de_dominio_p%C3%BAblico



Imagen 3: Índice gráfico de la *Historia Naturalis* de Plinio el Viejo, del traductor y anotador Gerónimo de Huerta (1624). Obsérvese el capítulo xx, con el dibujo del rinoceronte de Dürero.

Imagen de libre uso. Descargada de: http://www.wga.hu/html/d/durer/2/12/6_1520/06rhino.html a partir de http://es.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Im%C3%A1genes_de_dominio_p%C3%BAblico





Imagen 4: Armadura de caballo expuesta en el Kunsthistorisches Museum de Viena. Imagen de libre uso. Archivo Wiki Commons: DSCO2189.jpg

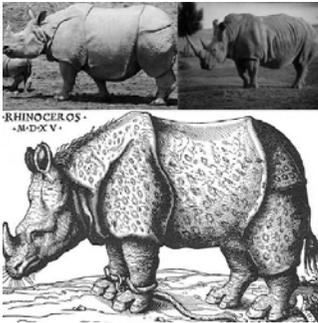


Imagen 5: Fotomontaje del autor comparando el rinoceronte de Hans Burgkmair (1515). Imagen de libre uso, Archivo Wiki Commons Burgkmair.png con imágenes del actual rinoceronte indio. Imagen de libre uso, Archivo Wiki Commons: Indian Rhinoceros cropped mirrored.jpg



Imagen 6: Salvador Dalí, *Rinoceronte vestido con puntillas* (1956), escultura reubicada en Puerto Banús (Marbella, España) en 2004. © Manuel González Olaechea y Franco. Licensed under Creative Commons Attribution 3.0 via Wikimedia Commons - <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dal%C3%AD.Rinoceronte.JPG#mediaviewer/File:Dal%C3%AD.Rinoceronte.JPG>

Recepción: 10 de abril de 2014
Aceptación: 10 de octubre de 2014

MUJERES, ANIMALES Y SOBERANÍA ALIMENTARIA: HACIA UNA RACIONALIDAD ÉTICO-ECONÓMICA EN FAVOR DE LA VIDA

Josefina María Cendejas
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/*Abstract*

El presente artículo examina el problema del uso de animales para la alimentación humana desde una perspectiva de pensamiento crítico, esto es, partiendo del cuestionamiento de las relaciones de poder y de la racionalidad que subyace a ellas, al tiempo que instrumentaliza la vida y todo aquello que la sostiene. El análisis se enfoca en el papel civilizatorio de las mujeres en cuanto generadoras de procesos de producción y transformación de los alimentos, así como en su carácter —históricamente determinado— de principales responsables del trabajo reproductivo o “economía del cuidado” (Esquivel, 2011).

El propósito central del artículo no es dirimir la cuestión del carnivorismo vs. veganismo, sino ubicar la discusión en el contexto de la búsqueda de la sostenibilidad y la soberanía alimentaria como una prioridad urgente frente a un modelo de crecimiento insostenible, depredador de la naturaleza y generador de hambruna y malnutrición. En este marco, la opresión de los animales es considerada no como un fenómeno separado, sino imbricado profundamente, por un lado, con la “exacerbación de los límites” efectuada por la economía global de mercado en contra del mundo natural, y por el otro, con la opresión de las mujeres en tanto responsables reales de alimentar a la mayor parte de la humanidad.

Palabras clave: mujeres, animales no humanos, soberanía alimentaria, racionalidad reproductiva.

Women, Animals and Food Sovereignty: towards an Ethical-economic Rationality to Put Life First

This paper analyzes the issue of using animals as food for humans from a critical perspective that sets out from the question of power relations and the rationality that supports them and that consider life and all that sustains it as mere instruments. The analysis focuses on the role of women as creators of civilization, especially in relation to the production and transformation of food, and on their historically-determined responsibility for “reproductive work”; that is, the so-called “caring economy” (Esquivel, 2011). The aim of the paper is not to resolve the carnivore/vegan debate, but to place the discussion in the context of the search for sustainability and food sovereignty, as urgent priorities in the face of a model based on unsustainable economic growth that preys on nature while producing hunger and malnutrition. In this framework, the oppression of animals is regarded not as an isolated phenomenon, but as one profoundly related to the “exacerbation of all limits” wrought by a global market economy on the natural world, and linked as well to the oppression of women; the actors de facto responsible for providing most of humanity’s food.

Keywords: women, non-human animals, food sovereignty, reproductive rationality.

Josefina María Cendejas

Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I desde 2012. Doctora en Planeación y Desarrollo por la Universidad de Liverpool, Reino Unido (2010). Maestra en Filosofía de la Cultura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Licenciada en Filosofía por la Universidad Autónoma de Chihuahua. Profesora-investigadora de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones sobre los Recursos Naturales (INIRENA) de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo desde 1996. Desde 2008 es docente de la Facultad de Biología. Es miembro del Núcleo Académico Básico del Doctorado en Ciencias del Desarrollo Sustentable en la Facultad de Economía de la misma Universidad. Fue coordinadora del Consejo Consultivo para el Desarrollo Sustentable, Núcleo Michoacán, en el periodo 2008-2011. Co-fundadora de la Red Nacional de Investigadores y Educadores en Cooperativismo y Economía Solidaria (REDCOOP) y coordinadora de la Comisión de investigación de la red. Desde 2013 es miembro del Comité Internacional de la Red Urgenci por la soberanía alimentaria, y participa en la Rural Coalition/Coalición Rural de América del Norte. Desde 2014 es integrante de la International Association for the Study of the Commons (IASC).

*Se nos escapa el sentido profundo del acto de comer:
la comunión alerta con un todo que nos engloba,
la conexión con la energía del universo (el Sol) transmitida
a través de esos intercesores que son las plantas,
los animales y los microorganismos,
y la conciencia trágica de la muerte
de unos seres para que otros vivan.
Alimentarse debería ser una actividad
con hondo contenido ético-político:
al trivializarla, nos estamos mutilando a nosotros mismos.*

Jorge Riechmann

Introducción

Este artículo tuvo como origen la ponencia presentada en el Coloquio Animales en Mente, a finales del 2013. En aquella ocasión se me pidió abordar el tema de los problemas ambientales generados por la dieta carnívora, particularmente la contribución de la ganadería intensiva a las emisiones de “gases de efecto invernadero” (GEI). Estos gases, como se sabe, han sido identificados como los principales causantes del aumento de la temperatura en la Tierra o “calentamiento global”.

Al profundizar en la exploración del tema me di cuenta de que el problema de comer o no comer carne iba mucho más allá de medir las emisiones de metano. O en todo caso, de que ese no podía ser un factor determinante en la decisión acerca de cómo alimentarnos.¹ Puestos a medir los impactos de la producción, comercialización y consumo de los alimentos en el contexto económico y geopolítico actual, nos encontraremos con una compleja red de problemas que van desde la depredación y contaminación de la tierra –no sólo por la ganadería, sino también por la agricultura a gran escala–² hasta el despojo y la exclusión que impide a un octavo (PNUD, 2013) de la población humana alimentarse adecuada y

dignamente; además del maltrato sistemático inherente a la producción industrial de animales para consumo humano.

Se trata pues de una violencia “estructural”, que se inflige y justifica con elaborados discursos sobre la eficiencia técnica y económica, e incluso con argumentos de corte “humanitario”: hay que producir cada vez más y mejor para alimentar a toda la humanidad.

Sin pretender agotar toda la problemática alimentaria, este ensayo quiere aportar algunos elementos para ampliar la discusión sobre las implicaciones del carnivorismo en la dieta humana:

Ir más allá de la discusión sobre el cambio climático y de la dicotomía carnívoros/ vegetarianos para abordar el tema de la alimentación humana y su relación con el mundo animal, desde una perspectiva holística, y más complejizadora que moralizante.

No obstante, mis principales preocupaciones éticas y prácticas son, por una parte, la abrumadora y creciente cantidad de seres humanos malnutridos y hambrientos en todo el mundo y, por la otra, el papel cada vez más relevante que están jugando las mujeres en la tarea descomunal de alimentar a la humanidad –en condiciones de extrema precariedad y desventaja.

Es desde esa lacerante realidad que reflexiono sobre la necesidad o no de comer animales, y en ese punto de partida dialogo sin antagonizar con el enfoque de defensa y derechos de los animales, con el veganismo, el ambientalismo e incluso con el ecofeminismo, posicionándome en un terreno distinto, que es el de la racionalidad reproductiva.

Finalmente, analizo lo que me parece que es una propuesta de transición hacia un paradigma alimentario más humanizado y sostenible: el de la soberanía alimentaria, pues actualmente parece ser la opción más avanzada en términos de su viabilidad técnica, sociopolítica y ecológica.

El propósito de este artículo no es, pues, defender o atacar al vegetarianismo –ni a los consumidores de carne–. He de reconocer que no he llegado a una postura definitiva en un sentido o en otro, pues no creo en las soluciones disyuntivas porque simplifican y reducen los problemas, dejando de lado no sólo los matices sino las condiciones y circunstancias

de los sujetos, y la enorme variedad de las situaciones vitales en las que se presentan y resuelven las necesidades de la alimentación humana.

Mi interés es, precisamente, poner de relieve una serie de aspectos que no pueden ser zanjados con un análisis meramente lógico-deductivo (racionalidad económico-instrumental), pero tampoco ético-utilitarista (defensa de los derechos de los animales con base en sus similitudes con los humanos (Singer, 1995), ni mucho menos dualista-maniqueo (veganimismo radical). Pienso que el asunto de la alimentación humana es de una trascendencia tal que requiere abordajes abiertos al cuestionamiento/redefinición de nuestro ser entero y de nuestra manera de estar en el mundo; no en un vacío abstracto sino en total inmersión e implicación: intelectual, emocional, ética, espiritual, corporal y sexuada, con ese acto aparentemente sencillo y cotidiano que es comer; del cual, por cierto, depende nuestra vida y, a su vez, ha puesto en peligro la existencia de otras especies.

En este sentido, las posturas ecofeministas—de Warren, Shiva, Walters, Adams, Charlton, entre otras— me parecen más afines y adecuadas, porque permiten reconocer el papel co-creador/cuidador de las mujeres en relación con el mundo natural (incluidos los animales) pero tampoco suficientes por sí solas. Para abordar el problema alimentario de nuestros días, incluido el tema de la ingesta de productos animales, es preciso un cambio de racionalidad que aborde las complejidades del tema desde una lógica no binaria, no meramente instrumental y sobre todo, no opresiva. Es a lo que algunos autores y autoras han llamado “racionalidad reproductiva” (Hinkelammert y Mora, 2008, 2013).

En los siguientes apartados examinaré los aspectos conceptuales, epistémicos y socio-políticos que considero básicos e indispensables para abordar la relación entre las mujeres y la alimentación de nuestra especie. Una relación que pasa necesariamente por una conexión distinta —o específica, si se quiere— con la tierra, en tanto que proveedora de alimentos a través de la agricultura y la horticultura, pues estas actividades están ligadas, históricamente, al papel civilizador de las mujeres

y a su labor estratégica en la sobrevivencia y crecimiento de la especie humana (Reed, 1980).

I. El problema es: comer o no comer

El Informe 2013 del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) sobre los Objetivos del Milenio reconoce que:

Según las últimas estimaciones, entre 2010 y 2012 cerca de 870 millones de personas (1 de 8 en todo el mundo) no estaban alimentadas suficientemente de forma periódica, de modo que tuvieran cubiertos los requisitos mínimos de nutrición. La amplia mayoría de las personas con nutrición crónicamente insuficiente (852 millones) reside en países en desarrollo (PNUD, 2013).

Sin embargo, posiciones menos conservadoras estiman el número de hambrientos en más de mil millones (Boff, 2007). Esto es coherente con el reconocimiento del propio Informe ODM, de que la crisis económico-financiera iniciada a finales de 2008 generó un déficit de 67 millones de empleos (PNUD, 2013). Por otra parte, paradójicamente se calcula que la producción actual de alimentos sería suficiente para alimentar a 12 mil millones de personas,³ por lo que no puede argüirse que hace falta producir más para acabar con el hambre. Más aún, la mayor parte de esos alimentos se comercializan, consumen o se desechan (por desperdicio, calculado en 25-30%) en los países y por las capas de la población con mayor poder adquisitivo (Guerrero Boldó, 2013). En contraste, se calcula que de unos años a esta parte quienes producen los alimentos que consume entre 60 y 80% de la población del Sur global y 50% del total son los pequeños productores, de los cuales la inmensa mayoría son mujeres.⁴

Este panorama –simplificado aquí por razones de espacio y tiempo– es mi punto de partida y es el contexto indispensable para situar mi reflexión sobre el tema de la relación entre los animales y la alimentación humana; la cual, me aventuro a proponer, es una relación que está mediada –al

menos— por dos posibles agentes, operando desde lógicas antagónicas y en condiciones de profunda desigualdad. Estos agentes son: por un lado, la economía global de mercado con su sistema de producción agro-industrial y su creciente “financierización”; y por el otro, las economías de supervivencia basadas en la unidad doméstica y la producción a pequeña escala que, por distintas razones, están descansando cada vez más en el trabajo de las mujeres rurales.

Seguridad alimentaria: un concepto técnico

Ante el desastre alimentario generado por la expansión de la economía de mercado, se han suscitado diversas respuestas. Una de ellas es la iniciativa, asumida por la comunidad internacional de naciones, de alcanzar la “seguridad alimentaria”. La otra, es la iniciativa de pueblos y movimientos sociales agrupados o afines en torno a lo que La Vía Campesina ha denominado “soberanía alimentaria”.

La noción de seguridad alimentaria es un concepto técnico construido desde las agencias internacionales (FAO en particular) y adoptada por los gobiernos de los países en consonancia con aquéllas. Así,

[La seguridad alimentaria es la] situación en la que toda la población, en todo momento, goza de acceso físico, social y económico a los alimentos suficientes, inocuos y nutritivos que satisfacen las necesidades alimentarias adecuadas para llevar una vida sana y activa (FAO, 2000, *El estado de inseguridad alimentaria en el mundo*. Citado por Riechmann, 2003, 614).

Según un extenso y detallado estudio del filósofo ambientalista español Jorge Riechmann (2003) el problema del hambre no está ligado a la falta de alimentos a nivel global, sino a la división tajante entre un “Norte rico y un Sur pobre”, pues ciertamente la producción de alimentos no ha dejado de aumentar en las últimas décadas. Las estadísticas que presenta y documenta en su libro son escalofriantes:

Más de 1,500 millones de personas murieron de hambre y desnutrición en la segunda mitad del siglo XX, cuando –por primera vez en la historia de la humanidad– globalmente los graneros estaban repletos, y la producción de alimentos crecía muy por encima del incremento demográfico. En efecto, la producción diaria de alimentos suponía 1,980 calorías por persona en el año 1950, ascendió a 2,450 en 1972, y llegó a las 2,770 en 1997. 1,450 millones de personas en 1950-2000: una interminable hecatombe, el equivalente a una guerra nuclear a cámara lenta (Riechmann, 2003: 192-193).

Así, pues, la inseguridad alimentaria, señala Riechmann, está estrechamente ligada a la pobreza más que a la capacidad global de producir alimentos necesarios y suficientes para toda la población, aun al acelerado ritmo de crecimiento de ésta. En pocas palabras, si hoy en día, que somos 7 mil millones de personas en el planeta, se producen alimentos suficientes para hasta 12 mil millones de personas, la principal causa del hambre se relaciona con la falta de acceso a los alimentos, no con la escasez de los mismos.

¿Qué comer? Biodiversidad, diversidad cultural y corporaciones a la mesa

En su libro *Bueno para comer* (1991) el antropólogo Marvin Harris se propuso resolver algunos de los intrigantes enigmas que rodean las elecciones de diferentes culturas sobre qué comer y qué no comer. Es célebre su explicación acerca de cómo el tabú de los indios hinduistas sobre ingerir carne de res se basa más en cálculos pragmáticos –ecológicos, económicos, nutricionales– que en una sofisticada cosmovisión acerca de las vacas.

Lo que rescato de la obra de Harris para abordar el tema que nos ocupa, es la descripción del marco explicativo básico que el antropólogo propone para comprender las elecciones alimentarias de diferentes pueblos y su pertinencia cotidiana. En palabras de Harris (1991: 12-13, mi síntesis y numeración):

1. Los alimentos preferidos (buenos para comer) son aquéllos que presentan una relación de costes y beneficios prácticos más favorables que los que se evitan (malos para comer);
2. Los costes y beneficios en materia de nutrición constituyen una parte fundamental de esta relación: los alimentos preferidos reúnen, en general, más energía, proteínas, vitaminas o minerales por unidad que los evitados;
3. Algunos alimentos son sumamente nutritivos, pero la gente los desprecia porque su producción exige demasiado tiempo o esfuerzo, o por sus efectos negativos sobre el suelo, la flora y fauna, y otros aspectos del medio ambiente;
4. Las grandes diferencias entre las cocinas del mundo pueden remontarse a limitaciones y oportunidades ecológicas que difieren según las regiones;
5. Las cocinas más carnívoras están relacionadas con densidades de población bajas y una falta de tierras para cultivo o de adecuación de éstas para la agricultura;
6. En cambio, las cocinas más herbívoras se asocian con poblaciones densas cuyo hábitat y cuya tecnología de producción alimentaria no puede sostener la cría de animales para carne sin reducir las cantidades de proteínas y calorías disponibles para los seres humanos (es el caso de la India y sus vacas).
7. Por último, los costes y beneficios nutritivos y ecológicos no son siempre idénticos a los costes y beneficios monetarios... en economías de mercado como la de EUA, bueno para comer puede significar bueno para vender, independientemente de las consecuencias nutritivas.

Harris propone un método basado en estos siete principios para calcular los costes y beneficios que subyacen a las preferencias y evitaciones alimentarias, pero además se precisa insertar cada una en el marco de un sistema global de producción alimentaria, distinguir entre las consecuencias a corto y a largo plazo, y no olvidar que los alimentos no

son sólo fuente de nutrición para la mayoría, sino también de riqueza y poder para una minoría. Considero que los principios propuestos por Harris y el método que los fusiona posibilitan una aproximación no dogmática, razonable y contextualmente sensible a las complejidades de la dieta humana.

Por lo anterior, si bien el marco de supuestos y el método analítico propuestos por Harris me parecen adecuados y complementarios de otros enfoques más críticos, es preciso relativizar los supuestos del 1 al 6, ya que el supuesto 7 se ha vuelto dominante en las últimas décadas. Como lo señala Esther Vivas:

La búsqueda del lucro a toda costa de unas pocas multinacionales explica que el sistema produzca más alimentos que nunca y, a pesar de ello, genere hambre. ¿Quién decide qué comemos? Unas pocas multinacionales que controlan cada tramo de la cadena agroalimentaria: desde las semillas, pasando por la transformación de los alimentos, hasta su distribución y comercialización. A partir de la llamada revolución verde, a lo largo de los años 50 y 60, vimos cómo se llevaron a cabo unas políticas llamadas de 'modernización de la agricultura' que sirvieron para dejarla en manos de estas empresas. Las semillas se han convertido en un negocio en manos de compañías como Monsanto, DuPont, Sygenta o Pioneer. Y, en el caso de los supermercados, es todavía más evidente. En el Estado español, siete empresas controlan 75% de la distribución: determinan qué compramos, qué comemos y qué precio pagamos por lo que consumimos (Esther Vivas, 2012).

Esto convierte al modelo actual de producción, circulación y consumo de alimentos, paradójicamente, en un sistema depredador de la vida y de la socialidad misma, que contribuye a:

a) La destrucción de la biodiversidad a escala global y de los saberes asociados a ella (diversidad cultural).

b) La contaminación del suelo y el agua con agroquímicos, y de la atmósfera a través de la ganadería intensiva y el transporte de alimentos a largas distancias.

c) La destrucción de los sistemas agropastoriles tradicionales y, en general, de los medios de vida de las comunidades campesinas.

d) La pérdida de las culturas alimentarias asociadas a los sistemas tradicionales/ campesinos de producción y sustento. A las pérdidas culturales habrá que añadir, como señala Riechmann (2003), las pérdidas morales que implica la producción agroindustrial masiva, que van desde el maltrato animal hasta la desaparición de la cocina como espacio de convivencia y creatividad humana.

e) La pérdida de autonomía en la producción de alimentos a pequeña escala y, con ello, la monetarización del acceso a alimentos en el mercado. Como consecuencia de lo anterior, la malnutrición/sobrenutrición de un porcentaje creciente de la población mundial, por un lado; y por el otro, la desnutrición y el hambre de grandes conglomerados humanos, en especial mujeres, niños, ancianos y pueblos indígenas.

II. Las mujeres, los animales y la naturaleza: de la evolución a la objetivación

¿Por una liberación animal descontextualizada?

La crítica ecofeminista al utilitarismo de Peter Singer

La discusión sobre la necesidad de abordar éticamente nuestra relación con los animales fue puesta sobre la mesa por el filósofo australiano Peter Singer (1995), considerado el fundador de la ética práctica. En términos de corrientes éticas, Singer es un utilitarista —es decir, considera como bueno o deseable aquello que reporte el mayor beneficio o el menor daño a las personas involucradas— aunque, desde luego, en este cálculo Singer incluye a los animales. Los complicados razonamientos lógicos que Singer realiza para demostrar que los animales merecen consideración ética se basan en una idea fundamental: la de aceptar que son seres “con intereses”, de una manera similar a los seres humanos. Por lo tanto, dichos intereses deberían ser respetados y protegidos.

El ecofeminismo ha cuestionado seriamente la postura de Singer sobre los animales por varias razones de peso. La principal de ellas es el

empeño de resolver una cuestión intrincada y compleja utilizando el marco racionalista tradicional, es decir, privilegiando el análisis lógico y la supremacía de la razón a costa de excluir otras dimensiones importantes en el campo de la moral, como las emociones, el afecto o la búsqueda de la virtud. Esta exclusión de lo “no racional” lleva a Singer a callejones sin salida desde el punto de vista lógico pero, como bien señalan sus críticas, esto no significa que el problema moral haya desaparecido (Adams, 2003). Por ejemplo, su empecinamiento en mantenerse fiel al utilitarismo y al rigor de sus cálculos impide incluir el contexto en el que se toman las decisiones, así como la posibilidad de que en ciertos casos, como en el de los humanos impedidos a manifestar sus intereses, lo que nos mueve a protegerlos es la compasión o la empatía.

Siguiendo la línea de la crítica feminista, otro aspecto problemático de este tipo de análisis utilitarista es su permanencia dentro de un paradigma de pensamiento típicamente antropomórfico. La idea de conceder a los animales capacidades como la de “tener intereses”, que en su momento deriva en la propuesta de establecer que tienen “derechos” es, para las ecofeministas, un ejemplo de que sólo comparando en qué medida el “otro” se me asemeja seré capaz de considerar su existencia como independiente de la mía, y por ende, incluirlo en mis consideraciones éticas (*Ibid.*). No es difícil ver que siguiendo este curso de razonamiento se llega a derivaciones absurdas pero lógicamente aceptables, como la de comparar la vida de una vaca con la de una zanahoria, o la de atribuir a un feto humano los mismos derechos de un individuo ya nacido, o incluso ponerlo por encima de éstos, como en el caso de los antiabortistas extremos, que valoran la vida del feto por encima de la de la madre.

La posibilidad de llegar a razonamientos extremos o absurdos como los anteriores está siempre presente cuando se pretende alcanzar criterios, valores, principios y normas de conducta universales. Para poder hacerlo, es preciso, como señalan las ecofeministas, haber hecho abstracción de todas las condiciones del contexto, así como haberse despojado de otras

capacidades de discernimiento consideradas no aptas por la tradición racionalista, como las emociones y los afectos.

Singer ha recibido a lo largo de su vida los honores y vituperios que corresponden a un pensador de frontera. Sin duda su mayor mérito ha sido el ensanchar el campo de la ética, no sólo en cuanto a los temas a abordar, sino al discutir abiertamente la necesidad de incorporar a seres no-humanos y a humanos “problemáticos” (los animales, un feto, una persona mentalmente discapacitada) como sujetos éticos, abriendo un horizonte de posibilidades infinitas para la reflexión moral. Pero la tendencia de las éticas racionalistas como el utilitarismo a “dejar fuera” las complejidades del mundo de la vida en favor de la construcción –simplificada– de una postura lógicamente impecable, puede ser, a mi entender, una manera eficaz para mantener irresueltos algunos de los problemas más vergonzantes y dolorosos de la especie humana, como la opresión de muchos en favor de algunos pocos, o la lenta aniquilación por hambre de millones de sus miembros.⁵

El estatus ontológico de los animales en el contexto de la opresión

Entrando en el tema de la relación entre los humanos y los animales no-humanos, parece claro que no es posible analizarlo de manera abstracta sino que, como toda cuestión moral, es preciso ponerla primero en el contexto de sus posibles determinaciones. Este contexto, para mí, es en principio el de la reflexión ecofeminista que conecta la opresión de las mujeres con la explotación de la naturaleza en el marco epistémico occidental, el cual describe los procesos de significación mediante los que se justifica la “objetivación” ontológica de ambas –la naturaleza y las mujeres– (Charlton, 1999). Uno de ellos es el cambio radical en las formas de representar a la naturaleza, de una metáfora “orgánica” a una “mecánica”. De dadora de vida a proveedora de recursos; de “madre”,

“deidad”, “organismo vivo” a territorios cargados de riqueza y, por ende, susceptibles de ser conquistados, apropiados por el hombre.

Este cambio cultural puede situarse a partir de la adopción, primero, de la lógica binaria aristotélica que, como se sabe, ofrece sólo dos posibilidades de razonamiento: verdadero/falso, y su famoso principio del tercero excluido, en virtud del cual, lo contradictorio, complejo, inexplicable, inmanejable, inclasificable, debe quedar fuera del espectro lógico-racional. El pensamiento binario, aunado al posterior triunfo del racionalismo cartesiano –con sus infinitas posibilidades de abstracción– permitieron una serie de configuraciones dicotómicas y jerarquizadas, mediante las cuales no sólo se clasifica a los seres por sus características o atributos –esencializados–, sino que se les otorga un estatus o jerarquía en el reino del ser, esto es, una categoría ontológica. Así, los siguientes pares dicotómicos muestran, simultáneamente, oposición y jerarquía, siendo el primero superior al segundo: cultura/naturaleza, humano/animal, hombre/mujer, razón/emoción, objetivo/subjetivo, por mencionar sólo algunos.

Otro proceso epistémico indispensable para justificar la opresión fue la identificación de las mujeres con el mundo de la naturaleza más que con el de la cultura; con las emociones y los afectos más que con la razón; y con el mundo de los animales más que con el de los humanos en todo el sentido de la palabra, es decir, los de sexo masculino. La famosa frase atribuida a Schopenhauer para describir a las mujeres como “animales de cabellos largos e ideas cortas” habla por sí misma. La creencia de Freud en la “inferioridad moral” de las mujeres en pleno siglo XX es una mera secuela del pensamiento dicotómico jerarquizador, que ha sido demoledoramente cuestionada por autoras feministas como Carol Gilligan (citada por Adams, 2003).

Así, de acuerdo con el ecofeminismo, la “mayor cercanía” de las mujeres con la naturaleza –y, por ende, con el reino animal– ha sido una construcción sociocultural típica del sistema de dominación patriarcal. No obstante, al margen de todo esencialismo, las ecofeministas reconocen que existe en efecto esa cercanía, pero es debida a las prácticas, las

experiencias y los saberes que las mujeres han desarrollado y acumulado históricamente, por la capacidad biológica de engendrar y cuidar de la vida, y por los roles sociales que se les impusieron a partir de ella (Mellor, 2000). Establecida esta diferencia, es posible entonces reconstruir los vínculos que las mujeres mantienen –para toda la humanidad– con el mundo natural, y mirarlos como la expresión de una ontología radicalmente distinta, una ontología “relacional” en palabras de Arturo Escobar, donde la división sujeto-objeto de la *episteme* dominante no es central ni determinante, más bien es una ontología abierta a la radical diferencia del “otro”, y por ende, no intenta “asimilarlo” ni “homologarlo” con las categorías ontológicas de quien “conoce” (Escobar, 2012).

Al permanecer mayoritariamente al margen del ejercicio de poder y dominio en el mundo natural y el social, las mujeres han sido capaces de mantener relaciones distintas –como las de cuidado y cercanía, pero éstas no son las únicas– con los reinos naturales, que trascienden la dimensión instrumental-utilitaria sin obviarla. Esto significa que se han interesado en la naturaleza para conocer sus secretos y aprovechar sus beneficios –como es claro que lo hicieron al inventar la agricultura, la horticultura y la domesticación de animales– (Reed, 1980), pero lo que ha prevalecido en ellas es un interés y una lógica “reproductivos” más que la lógica instrumental, como veremos más adelante.

Entre las mujeres y los animales existe, pues, una relación de proximidad y reciprocidad, si se atiende a su interdependencia ontológico-relacional. Lo mismo puede decirse de las plantas, pues aunque la civilización moderna occidental ha puesto en marcha mecanismos descomunales de destrucción en su contra,⁶ el milenar saber de las mujeres sobre los usos curativos y rituales del mundo vegetal aún no desaparece. Esto puede comprobarse hoy en casi cualquier comunidad indígena y campesina de México –en el caso de la medicina tradicional– y en cualquier centro urbano popular, donde persiste la costumbre de “hacerse limpias” con hierbas. En ambos casos, las curanderas y oficiantes del ritual son mayoritariamente mujeres.

Tanto en el uso de las plantas como de los animales, las mujeres han jugado un papel de cuidado y reproducción a través de prácticas básicamente orientadas a la alimentación del grupo familiar como la recolección de frutos y semillas, la creación de huertos donde cultivan vegetales y crían pequeñas especies animales y el cultivo de pequeñas parcelas de granos y hortalizas.⁷ Actividades típicamente depredadoras como la caza han sido históricamente realizadas por los varones quienes, presumiblemente, serían también los principales consumidores de la carne de las presas. Evelyn Reed fue la primera investigadora feminista en establecer la hipótesis de que las mujeres prehistóricas llevaban una dieta básicamente vegetariana, hipótesis que ha sido confirmada por estudios posteriores como los de Carol Adams. Reed va aún más allá y aventura la hipótesis de que las mujeres tuvieron que idear una serie de complejas estratagemas para defender a sus crías de los frecuentes ataques de canibalismo por parte de grupos de cazadores, que no discriminaban claramente entre las crías humanas y las de otros simios. La práctica del canibalismo entre los machos homínidos cazadores llegó a convertirse en una conducta no sólo destructiva sino potencialmente aniquiladora para la propia especie. De modo que, según Reed, la sobrevivencia de nuestros ancestros homínidos como especie no hubiera sido posible sin la intervención de las hembras, que establecieron los obstáculos culturales necesarios para poner fin al canibalismo. Como lo señala el educador colombiano Nicolás Buenaventura, “la humanización se inició cuando el ser humano dejó de devorar (supervivencia) y empezó a comer (encuentro)” (citado por Boff, 2007).

Siguiendo esta línea de razonamiento, Reed afirma que la agricultura y la domesticación de animales son algunas de esas prácticas culturales, civilizadoras, que permitieron que los humanos pudieran alimentarse sin canibalizarse y, con ello, multiplicarse y perdurar como especie. La cría de animales para la alimentación del clan se asociaba de manera conveniente al cuidado de los huertos, pero también, según Reed, constituyó otra estrategia de las mujeres para sustituir a la cacería y así

proteger a sus crías y dar paso a nuevas formas de organización de la economía y de las familias.

El poder civilizatorio de esos “tabúes” y prácticas culturales instauradas por las mujeres en beneficio del clan entero, y al final de cuentas, de toda la especie humana, es clarificado por Reed en muchos casos, pero especialmente en la relación indisoluble entre el surgimiento del matrimonio y la producción de alimentos para el grupo familiar:

Entre la horticultura y el cuidado y domesticación de animales había sólo un pequeño paso; y éstos eran los dos elementos que se requerían para acceder a una economía superior. Así, el matrimonio se desarrolló junto a la cría de ganado, una nueva ocupación para los hombres, que los fue alejando cada vez más de la cacería... El matrimonio en sus inicios no se trataba de relaciones sexuales entre un hombre y una mujer, sino que se centraba por entero en relaciones sociales y económicas (Reed, 1980: 313).⁸

Estos argumentos, que han sido fundamentados en evidencias arqueológicas y que heurísticamente parecen convincentes, hacen posible reconstruir el rol histórico y cultural de las mujeres como protectoras de las condiciones necesarias para la vida; esto es, como iniciadoras y guardianas de lo que la economía feminista ha llamado “trabajo reproductivo” o la “economía del cuidado” (Esquivel, 2011). Un trabajo y una economía basados en prácticas y saberes muy precisos, cuya razón de ser es precisamente la atención de las necesidades y el cuidado/reproducción de la vida, y cuyo impacto va más allá de la propia especie.

Las mujeres alimentan al mundo

Una muestra contundente de la importancia de las mujeres en la conservación y el cuidado de la especie –y de la naturaleza– es la dimensión de su trabajo como productoras, proveedoras y transformadoras de los alimentos. Diversos cálculos recientes admiten que pese al gigantismo de la agricultura industrial, aún hoy alrededor de 72% de los alimentos

que consume la mayoría de la gente en el mundo proviene de los productores a pequeña escala (Shiva, 2014). De éstos, la mayoría son mujeres. De acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO):

El papel de la mujer en la producción agrícola es cada vez más importante puesto que la emigración de los hombres jóvenes de las zonas rurales de algunas regiones ha conllevado cambios permanentes en las tareas y responsabilidades de las mujeres (FAO, 2011).

Por lo anterior puede afirmarse sin ambages que si no fuera por ese trabajo femenino –productivo y reproductivo a la vez– las cifras del hambre serían aún mayores. Pese a ello, es de crucial importancia destacar que esa labor descomunal de alimentar al mundo se realiza en condiciones de precariedad, desigualdad, explotación y opresión. En el cuadro siguiente pueden apreciarse los “datos duros” de esta increíble y sorprendente “productividad” de las mujeres en la agricultura mundial:

La contribución de la mujer a la producción agrícola es fundamental:

- Entre 60 y 80% de la producción de alimentos en los países del Sur global recae en las mujeres, y 50% a nivel mundial. Éstas son las principales productoras de cultivos básicos como el arroz, el trigo y el maíz, que alimentan a las poblaciones más empobrecidas del Sur global.
- Representa hasta 90% de la mano de obra empleada en el cultivo del arroz en Asia Sudoccidental.
- En el África subsahariana, produce hasta 80% de los productos alimenticios básicos para el consumo doméstico y para la venta. En los huertos caseros, las mujeres del medio rural cultivan hortalizas importantes para la nutrición de la familia.

Sin embargo, las mujeres tienen el menor acceso a los medios que les permitan aumentar la producción y el rendimiento y cambiar los cultivos de subsistencia por la producción orientada al mercado de mayor valor:

- El acceso a la tierra no es un derecho garantizado para muchas mujeres: en varios países del Sur las leyes les niegan este derecho y en aquellos donde legalmente tienen acceso las tradiciones y las prácticas les impiden disponer de ellas. Menos de 10% de las mujeres agricultoras de la India, Nepal y Tailandia son propietarias de tierras.
 - En un estudio de la FAO sobre los sistemas de créditos agrícolas se descubrió que sólo 10% de los préstamos se concedían a mujeres.
 - Sin embargo, éstas son cifras alegres, pues Esther Vivas cita el estudio de Fraser según el cual, a nivel mundial, se estima que las mujeres reciben sólo 1% del total de préstamos agrícolas, y aunque las mujeres los reciban no queda claro si el control sobre los mismos es ejercido por sus compañeros o familiares (Fraser, 2009, citado por Vivas, 2013).
 - Sólo 15% de los agentes de extensión agraria del mundo son mujeres.
 - Un estudio de la FAO estimó que la productividad agrícola en el África subsahariana podría aumentar 20% si las mujeres disfrutaran del acceso en igualdad de condiciones a la tierra, las semillas y los fertilizantes.
 - Pero a pesar de su papel clave en la agricultura y en la alimentación, ellas son, junto a los niños y niñas, las más afectadas por el hambre.
- Fuentes: FAO, 2011; Esther Vivas, 2013.

A pesar de que como la misma FAO reconoce, hay un sub-registro estadístico relativo a las aportaciones de las mujeres a la alimentación, a la producción agropecuaria obtenida por ellas, al grado de adopción de tecnologías y utilización de insumos por parte de las mismas, etc.; de los datos arriba mencionados se pueden derivar algunas inferencias interesantes. Por ejemplo, que el sistema patriarcal está más vivo que nunca, pues a través de su brazo principal, la economía de mercado, se las ha arreglado para que la mayor parte del trabajo no remunerado o con menor valor en el mercado recaiga sobre los hombros de las mujeres. Un

ejemplo de ello es que, cuando algunos de los cultivos “tradicionalmente femeninos” se vuelven más rentables, los hombres pasan a hacerse cargo. Algo similar ocurre cuando las agricultoras reciben créditos o apoyos en especie como tecnología para la producción: los maridos u otros hombres de la familia suelen ser quienes “administran” dichos recursos. Por otro lado, la falta de seguridad en la tenencia de la tierra condensa en sí la situación de injusticia y vulnerabilidad en la que las mujeres deben producir la comida de sus familias. Como explica Fraser (Fraser, 2009: 34, citada por Vivas, 2013):

La tierra es un activo muy importante: permite la producción de alimentos, sirve como inversión para el futuro y como aval, implica acceso al crédito, etc. Las dificultades de las mujeres para poseer tierras es una muestra más de cómo el sistema agrícola capitalista y patriarcal las golpea especialmente. Y cuando éstas ostentan la titularidad se trata, mayoritariamente, de tierras con menor valor o extensión.

Pero el hecho más indignante es que, a pesar de su enorme contribución a la producción de alimentos, sean las mujeres y los niños de los países más pobres las víctimas más numerosas del hambre y la desnutrición. Todo lo anterior hace evidente la necesidad de intensificar la lucha por la equidad de género, más allá de declaraciones en el plano simbólico, para transformar el ámbito de lo político y lo económico. Transformar la carencia de poder en toma de decisiones y eliminar los obstáculos para poseer y controlar los medios de producción y de vida es lo que realmente haría la diferencia en la condición de las mujeres. Como lo señala Helen Clark, administradora del PNUD:

La FAO estima que si las mujeres rurales tuvieran igual acceso a fertilizantes, semillas y herramientas, el número de personas que padecen hambre en el mundo podría reducirse a 150 millones, y la producción agrícola total en los países en vías de desarrollo podría aumentar hasta 4% (PNUD, 2014).

Las mujeres también protegen la biodiversidad

Como agricultoras y proveedoras de las necesidades básicas de sus familias y comunidades, las mujeres rurales gestionan cotidianamente un conjunto importante de recursos naturales. Por lo tanto, su participación el cuidado y conservación de las tierras, el agua y la biodiversidad es fundamental (FAO, 2011).

En este tenor, la “baja productividad” —en el sentido de la economía de mercado— del trabajo productivo y reproductivo de las mujeres, suele hacer que éste se infravalore e incluso se encuentre hoy amenazado por los grandes intereses.⁹ FAO reconoce que mientras que “los sistemas comerciales dominados por los hombres generalmente utilizan variedades convencionales de una única especie, las mujeres administran sistemas productivos complejos y con más de una especie destinados a alcanzar la estabilidad general”.

De ahí la importancia de promover políticas y acciones de conservación y utilización de la agrobiodiversidad “con enfoque de género”. Es decir, que tomen en consideración las diferencias de pensamiento y de prácticas agroambientales adoptadas por hombres y mujeres. Así, debería dirigirse más atención e investigación a la experiencia de las mujeres en relación con la ordenación de variedades de cultivo, las estrategias productivas, la selección de cultivos y el uso de los servicios ambientales de los ecosistemas.

Por último, desde la publicación del Informe del IPPC en 2007, es bien sabido que la pérdida de la diversidad de los cultivos reduce la capacidad de los agricultores pobres de adaptarse al cambio climático, aumentando su vulnerabilidad alimentaria (IPPC, 2007). Estudios de caso en comunidades rurales de África han mostrado que, gracias a la labor de selección y conservación de semillas nativas realizada por las mujeres a través de generaciones, ha podido mitigarse la hambruna y reducir la vulnerabilidad de esas poblaciones. Sin embargo, este trabajo

de conservación de la biodiversidad, al igual que la mayoría de trabajo productivo y reproductivo de las mujeres, se invisibiliza o, como nos explica la economía feminista, queda sumergido como un gran iceberg bajo el agua. Esther Vivas ha sintetizado este fenómeno de manera muy elocuente:

Este trabajo invisibilizado es el que, en definitiva, sustenta el lucro del capital. La metáfora de la “economía iceberg”, acuñada por la economía feminista, lo pone blanco sobre negro. La economía capitalista funciona como un iceberg, donde sólo vemos la punta del témpano de hielo, una pequeña parte, la de la economía productiva, de mercado, el trabajo remunerado, asociado a lo masculino. Pero, la mayor parte del bloque permanece “escondida”, bajo el agua. Se trata de la economía reproductiva, de la vida, de los cuidados, asociada a lo femenino. Sin ésta, el mercado no funcionaría, porque nadie lo sostendría... ¿Qué hacer? Se trata, como dicen las economistas feministas, de colocar la vida en el centro. Visibilizar, valorar y compartir dichos trabajos de cuidados, y la naturaleza. Hacer visible lo invisible, mostrar la parte oculta del “iceberg”. Valorar estas tareas como imprescindibles, reconocer quienes las ejercen y otorgarles el lugar que se merecen. Y, finalmente, compartirlas, ser corresponsables. La vida y el sustento es cosa de todas... y todos. La comida, también (Vivas, 2014).

Eso, poner la vida en el centro de todo quehacer, de todo trabajo, de todo accionar, es lo que significa la construcción de “otra economía” a la que hacen referencia cada vez más economistas, además de las feministas (Coraggio, 2004; Hinkelammert y Mora, 2013). Pero para ello es indispensable un cambio de fondo en la racionalidad que nos rige. Además, para hacer posible pensar y crear alternativas al modelo agroalimentario parece claro que es necesario incorporar de manera explícita la mirada, el pensar y el sentir de las mujeres. Más aún, como precisa Esther Vivas: “La alternativa de la soberanía alimentaria al modelo agroindustrial dominante tiene que tener un posicionamiento feminista de ruptura con la lógica patriarcal y capitalista” (Vivas, 2012).

III. Racionalidad reproductiva y soberanía alimentaria

La racionalidad instrumental del desastre ecológico y alimentario

En vista del fracaso del modelo alimentario vigente y de sus perniciosas consecuencias sociales, ambientales y éticas, se impone la necesidad de replantearlo completamente. Esto implicaría, desde luego, redefinir el papel de las mujeres y de los animales tanto desde una perspectiva vital/reproductiva como ética y política. He tratado de mostrar en las secciones anteriores cómo ambos, mujeres y animales, han sido “objetivizados” por un sistema cultural opresivo (el patriarcado). Sin embargo, la fase reciente del capitalismo globalizado es el origen más evidente de la intensificación de las opresiones de todo tipo, incluida la de la naturaleza como totalidad biofísica que sostiene la existencia de todos los seres, humanos y no humanos. Esta violencia generalizada, a la que algunos autores llaman “sistémica” y otros “estructural”, es la que debe ser cuestionada a fondo, pues es el resultado de un cierto tipo de racionalidad que se ha tornado, en palabras de Hinkelammert y Mora, en “la irracionalidad de lo racionalizado”. Es decir, se ha convertido en la justificación, cada vez más insostenible, de una maquinaria de muerte. Para abordar el tema de la alimentación, sus componentes, sus procesos, y las necesidades/preferencias humanas a las que responde, es preciso salir de esa racionalidad instrumental y eficientista,¹⁰ cuestionándola desde otra racionalidad, una que esté a favor de la vida como sistema y no de poner las ganancias por encima de todo.

Otras racionalidades son necesarias para poder replantearnos nuestro lugar en la Tierra y resolver nuestras necesidades como especie de manera razonable y ética, con respeto al mundo natural y a nuestros congéneres. Una de esas opciones y a la que me acojo para dar sustento a este trabajo es, como ya referí antes, la llamada “racionalidad reproductiva”, en tanto

opción complementaria y “vigilante” de la racionalidad instrumental a la que estamos habituados. Así lo expresan Hinkelammert y Mora:

En efecto, la acción racional medio-fin (racionalidad instrumental) aunque necesaria y útil en contextos parciales y acotados, resulta ser una acción que tiene un núcleo irracional, por lo que es necesario trascenderla, superarla (aunque no abolirla), supeditándola a una racionalidad de integración en el circuito natural de la vida humana, a la que llamaremos racionalidad reproductiva (Hinkelammert y Mora, 2013).

En el ámbito de la ciencia social crítica, así como de la reflexión de los movimientos sociales a favor de una transformación socio-económica radical, la crítica a la hegemonía de la racionalidad instrumental contiene varios elementos importantes:

- La ceguera ética (“neutralidad”) sobre la relación medios/fines;
- La ceguera epistemológica frente a otros tipos de conocimiento y a la existencia de otras racionalidades; aunada a una compartimentación del mundo, que se refleja en la fragmentación/desconexión de los conocimientos;
- El endiosamiento de la eficiencia/eficacia reflejadas en la técnica y la tecnología, pero también en los mecanismos de “autorregulación del mercado”;
- Una visión lineal del “progreso” que actualmente se reduce al privilegio acrítico de uno de sus indicadores: el crecimiento económico;
- En economía: “externalización” o “invisibilización” de lo que no es cuantificable (por ejemplo, daños ambientales y humanos) en aras de la supremacía del imperativo maximizador;
- Consecuencia: aceleración de la destrucción de las bases mismas de la vida, o sea, la irracionalidad de lo racionalizado.

Racionalidad reproductiva y circuito natural de la vida

Frente a estas restricciones epistémicas y sus consecuencias, la racionalidad reproductiva se asume como una racionalidad orientada a la vida y a todo lo que la sostiene. Su punto de partida, según Hinkelammert y Mora (2008) es el ser humano en su corporeidad, como sujeto necesitado. De ahí que su criterio básico sea *garantizar la satisfacción de las necesidades humanas*, aquellas sin las cuales no es posible vivir. Por ende, la razón de ser de una racionalidad tal no sería “la búsqueda de la verdad”, “el imperio de la razón” o “el dominio de la naturaleza”; más bien, su empeño estaría en mantener y mejorar las condiciones para la reproducción de la vida humana y no humana o, en términos del economista social José Luis Coraggio: el propósito central de una racionalidad tal es “la reproducción ampliada de la vida” en vez de “la reproducción ampliada del capital” (Coraggio, 2004).

Cuando las necesidades humanas son sustituidas por simples “preferencias”, como hace el sistema actual de mercado, el problema de la reproducción de la vida es desplazado e incluso eliminado de la reflexión económica como tal. Lo importante es el consumo, no la reproducción de la vida. Para ello, como indica la antropóloga Laura Collin: “todas las necesidades humanas se han trasladado al mercado; es allí donde han de satisfacerse, *por un precio*”.¹¹ Como consecuencia, quienes carecen de poder adquisitivo ven mermada necesariamente la satisfacción de sus necesidades, a menos que encuentren una manera de hacerlo *fuera o al margen del mercado*.¹²

Una economía circunscrita a la racionalidad reproductiva en primera instancia tendrá entonces como propósito central cuidar y conservar el circuito natural de la vida humana y no humana. Circuito o “metabolismo” que se establece entre el ser humano en cuanto ser natural y su naturaleza exterior circundante, en la cual la vida humana es posible y se desarrolla (medio ambiente). Por lo contrario, la economía de mercado

dominante tiene como propósito explícito el crecimiento constante del ingreso (PIB) que se manifiesta de manera contante y sonante en la maximización de ganancias y, más recientemente, en la concentración cada vez mayor de las mismas. Todo ello a expensas de externalizar e invisibilizar los costos y los trabajos no contabilizables como “productivos” o “mercantilizables”. No se trata, como ya lo explicó Marx, de una estrategia explícitamente malvada sino de una estructura que para poder mantenerse en movimiento, y crecer, operacionaliza procesos que son, de suyo, depredadores. De ahí que muchos autores (Escobar, 1998; Sachs, 2000; Hinkelammert y Mora, 2008) afirmen que el imperativo del crecimiento económico es contrario punto por punto a la sustentabilidad ambiental, en principio, pero también a la social, en tanto que la minimización de costos y la maximización de ganancias obliga a prácticas ambiental y socialmente depredadoras, mientras se ocultan los costos reales de tales prácticas en las cuentas de las empresas y en las cuentas nacionales.

Entre los costos ocultos mediante la externalización o la invisibilización están el trabajo de las mujeres, la pérdida de fertilidad del suelo, la disminución, contaminación o extinción de los componentes biofísicos de los ecosistemas y, desde luego, el sacrificio de un número cada vez mayor de vidas animales no-humanas con fines alimentarios y de otro tipo. En pocas palabras, el circuito natural de la vida está roto y, para restituirlo, se requiere aprender a pensar y a actuar de formas distintas –no necesariamente nuevas– a las de la racionalidad económico-instrumental dominante.

Éticas no racionalistas ni fundamentalistas: el poder del tabú, la autocontención y el Buen Vivir

Se puede derivar del apartado anterior que, al contrario de la racionalidad económico instrumental, que por principio excluye a la ética como un componente estructural al invisibilizar la relación medios-fines, una

racionalidad orientada a la vida como la racionalidad reproductiva la incluye de manera *necesaria*.

No es este el espacio para describir con amplitud esta relación ético-epistémica, pero sí al menos para señalarla como urgente y mencionar algunas de las aproximaciones éticas que son claramente consonantes con una racionalidad reproductiva. Comenzaré con la ética del tabú¹⁴ pues, por polémico que parezca, esta herramienta cultural de fijación de límites ha tenido y tiene hasta el presente algunos usos muy eficaces para la preservación del circuito de la vida. Ya mencioné más arriba la hipótesis de Evelyn Reed sobre las estrategias de las mujeres para proteger a su prole, instaurando, entre otras medidas, el tabú del canibalismo. Otros tabúes alimentarios como los que documenta Marvin Harris—las vacas sagradas de la India, los cerdos abominados por las culturas musulmana y judía, entre otros— se originaron muy posiblemente en cálculos razonables sobre la nutrición y la supervivencia del grupo a largo plazo (Harris, 1980).

En el presente, los grupos veganos radicales están pugnando por instaurar un nuevo tabú ético sobre la ingesta de todo tipo de carne y de alimentos de origen animal, utilizando alternativa o complementariamente el argumento de la crisis ambiental, y el de los derechos de los animales. Este último en su versión más radical elimina la barrera entre los humanos y los animales, hablando de “animales humanos y no humanos”; y termina por adjudicar a todos los animales no humanos el estatus ontológico de “personas”.

Si bien la estrategia es astuta, y pone el dedo en la llaga de asuntos oficialmente invisibilizados como la violencia sistemática actual de la industria pecuaria y de la investigación/experimentación con animales, cae en la falacia de “el perro o tu hija” que acertadamente critica Deborah Slicer (2003). Es decir, en mi opinión, reproduce los defectos de las éticas racionalistas y dicotómicas que sólo presentan dos extremos: lo bueno y lo malo, sin matices, sin consideraciones al contexto, sin herramientas de análisis casuístico.

Sin embargo, considero importante la existencia de estos señalamientos radicales, no porque como sus abanderados piensan “mañana serán el pensamiento corriente”, sino porque marcan pautas orientadoras para disminuir la deshumanización que hemos naturalizado a través del sistema de consumo sin límite. En este sentido, el nuevo tabú vegano no sólo abre el debate sobre la posibilidad de ampliar sustancialmente el campo de los *derechos*, sino que pugna por una nueva sensibilidad ética hacia el sufrimiento potencial de todo ser viviente, lo que rebasa el ámbito de una ética meramente racional.

Así pues, una herramienta ética urgentemente requerida sería el tabú del consumo innecesario, en el ámbito de la crítica realizada por autores como Zigmunt Baumann (2008), Serge Latouche (2008) y el movimiento ecologista, no sólo para proteger la vida de los animales sino el circuito entero de la vida. El peligro de esta vía, como puede intuirse, es que derive en prácticas autoritarias o fundamentalistas. Pero a mi modo de ver, esa no es una razón suficiente para descartarla. Enrique Leff, en particular, ha propuesto que los gobiernos y las sociedades deberían utilizar el recurso del tabú para reducir el crecimiento y la desregulación de la economía de mercado.

Un camino similar al del tabú aunque más moderado es el que propone el filósofo Jorge Riechmann: la ética de la autocontención. La propuesta de este pensador se apoya en evidencias de la crisis civilizatoria actual, la cual documenta y ejemplifica ampliamente en su obra. Y su respuesta a la misma toma como punto de partida y modelo ético-epistémico la actitud meditativa de Blas Pascal, en particular la idea de que todos los problemas del ser humano derivan de su incapacidad de “permanecer solo en una habitación” (Riechmann, 2009).

Riechmann asume que puede contrarrestarse al omnipresente imperativo del consumo con un cambio “desde el interior”, apoyado en el conocimiento de lo que ocurre con la Tierra, de las consecuencias de nuestros actos y ejerciendo la voluntad de *autocontenerse* en congruencia con ello. En pocas palabras, la posibilidad de obtener contentamiento

sin tener que salir a consumir –productos innumerables, relaciones, entretenimiento– resultaría de una capacidad reflexiva y crítica, que a su vez sentaría las bases para una nueva ética, una manera de estar consigo mismo, con los otros y en el mundo.

Riechmann afirma que es posible orientar a la humanidad hacia una ética y una política de la “autocontención”: la opción deliberada y consciente por la reducción del consumo y de actividades depredadoras del medio ambiente, de las relaciones humanas y de la propia dignidad e integridad personal.

Actualmente pueden encontrarse muchos ejemplos de individuos y colectivos que asumen un estilo de vida “autocontenido”, fruto de convicciones profundas y no de órdenes superiores. Los llamados “creativos culturales” (Ray y Anderson, 2000) son un ejemplo conocido en la literatura académica; y en el campo de los movimientos sociales, surgen formas alternativas de organización colectiva como las *Transition towns*, las ecoaldeas, la repoblación de pueblos abandonados o las alternativas de *co-housing*, entre muchas otras.

Más cercana a Latinoamérica podemos encontrar la propuesta filosófico-práctica del “Buen Vivir” (*Sumak Kawsay* en lengua quechua) que los pueblos originarios de los Andes –y presumiblemente muchos otros, incluidos los de México y Mesoamérica– han practicado durante siglos. Sin ser nada nuevo, pero ahora puesto en visibilidad y perspectiva, el buen vivir se posiciona como una alternativa posible al desarrollo modernizador, por los valores potencialmente universales que lo animan: la frugalidad, el compartir, el respeto y el sentido de pertenencia hacia la Madre Tierra (Pachamama) (Varios, 2010). En México, desde el surgimiento a la luz del movimiento zapatista en 1994, asistimos a una reconstitución activa de la *comunalidad* (Díaz, F., 2007) entre los pueblos indios, lo cual implica la recuperación/actualización de sus propias formas de autogobierno pero también de socialidad y de control y manejo del territorio.

La soberanía alimentaria: un concepto ético, sustentable y político

A diferencia del concepto técnico de *seguridad alimentaria* acuñado por la FAO, al que le basta que la alimentación sea suficiente y accesible a toda la población, sin poner mayor énfasis en la manera como se producen los alimentos ni su procedencia, la Vía Campesina ha construido el concepto de *soberanía alimentaria*, en el que se ocupa de los temas éticos, políticos y ecológicos relacionados con la producción y la distribución de los alimentos. Se trata de una noción que no es opuesta a la de la FAO, pero que va mucho más allá de ella, complementándola y cuestionándola cuando es preciso.

Mientras que la seguridad alimentaria no se asume como una noción necesariamente ligada a la sustentabilidad de la actividad agrícola, la soberanía alimentaria constituye en sí una opción de vida sustentable. Es así que la soberanía alimentaria puede considerarse como un nuevo paradigma holístico de protección y conservación dinámica de la vida humana y no humana a través de:

- La conservación de las semillas nativas (biodiversidad biológica, racionalidad reproductiva a escala planetaria) y del conocimiento asociado a ellas (diversidad cultural).
- La conservación de los suelos y el agua.
- La reducción del consumo de carne producida por la ganadería intensiva.
- La reducción de emisiones de gases de efecto invernadero (GEI).
- La cría y consumo sustentable de animales de especies pequeñas, asociados a la renovación de suelos y vegetación (por ejemplo, los sistemas silvo-pastoriles).

Pero la importancia de alcanzar la soberanía alimentaria va más allá de la suficiencia técnica y de la conservación del medio ambiente. Se tra-

ta, como manifiestan los miembros de las organizaciones de la Vía Campesina, de ser soberanos en cuanto a decidir qué sembrar, dónde sembrar, cómo sembrar y, desde luego, de garantizar el acceso a los medios de producción como medios de aseguramiento de la vida toda: de las personas, de los animales, del suelo. Todo ello implica garantizar el acceso a la alimentación nutritiva y suficiente como derecho humano universal (racionalidad reproductiva a escala humana); retomar el control local y el cuidado del territorio; promover y gestionar la recuperación/conservación de saberes locales y romper la dependencia tecnológico/económica de la agricultura y ganadería industriales de gran escala.

A través de todo ello, se busca que la soberanía alimentaria se convierta en el detonador del fortalecimiento de las economías locales, mediante la producción agrícola y pecuaria a pequeña escala y la creación de circuitos cortos de comercialización e intercambio. En este proceso, los protagonistas no son las grandes compañías del negocio alimentario global ni los gobiernos centrales que las apoyan, son los propios productores agrupados en organizaciones socioeconómicas democráticas y equitativas (economía solidaria, cooperativismo, monedas complementarias, etc.), conectadas a través de redes flexibles e informales de lo que se ha dado en llamar la “globalización desde abajo” o “globalización de la solidaridad”. En el siguiente cuadro se sintetizan la concepción y principios de la soberanía alimentaria, según la han definido los/as productores/as que participan en la Vía Campesina:

Los seis principios básicos sobre los que se sustenta la soberanía alimentaria

1. Se enfoca en alimento para el pueblo: plantea el derecho a una alimentación suficiente, saludable y culturalmente apropiada para todos los individuos, pueblos y comunidades, incluidos aquellos que tienen hambre, están bajo ocupación, están en zonas de conflicto y son mar-

ginados en medio de políticas de alimentación, agricultura, ganadería y pesca; rechaza la propuesta de que el alimento es sólo otra pieza mercantilizable para el agro-negocio internacional.

2. Valora a quienes proveen alimento: la soberanía alimentaria respeta los derechos de hombres y mujeres, campesinos/as y agricultores/as familiares, pastores/as, artesanos/as de la pesca tradicional, habitantes de los bosques, pueblos indígenas y trabajadores/as de la agricultura y la pesca, quienes cultivan, crían, cosechan y procesan los alimentos, asimismo, valora y apoya su labor; rechaza aquellas políticas, acciones y programas que los subvaloran, amenazan y eliminan sus formas de vida.
3. Localiza sistemas de alimentación: la soberanía alimentaria propicia encuentros con los/as productores/as y consumidores/as de alimentos; pone a quienes proveen y consumen al centro de la toma de decisiones en temas relacionados con la alimentación; protege a los proveedores del desperdicio de alimentos y de ayuda alimentaria en mercados locales; protege a las personas consumidoras de la comida de baja calidad y nociva para la salud, de la ayuda alimentaria inapropiada y del alimento contaminado por organismos genéticamente modificados; resiste a las estructuras de gobierno, contratos y prácticas que dependen y promueven el comercio internacional insostenible e injusto que otorga poder a corporaciones remotas y sin ninguna responsabilidad por sus acciones.
4. Empodera localmente: la soberanía alimentaria, partiendo del principio anterior, otorga el control sobre territorio, tierra, pastizales, agua, semillas, ganado y poblaciones de peces a proveedores locales de alimento y respeta sus derechos. Ellos pueden usar y compartir estos recursos de formas social y ecológicamente sostenibles para la conservación de la diversidad; reconoce que los territorios locales a menudo traspasan fronteras geopolíticas y asegura el derecho de las comunidades locales para habitar y usar sus territorios; promueve la interacción positiva entre las personas proveedoras de alimentos en diferentes regiones, territorios y desde diferentes sectores, lo cual ayuda a resolver conflictos

internos o conflictos con autoridades locales y nacionales; rechaza la privatización de los recursos naturales a través de leyes, contratos comerciales y regímenes de derechos de propiedad intelectual.

5. Desarrolla conocimiento y destreza: la soberanía alimentaria se basa en la destreza y el conocimiento local de los proveedores alimentarios y sus organizaciones locales que conservan, desarrollan y manejan sistemas localizados de producción y cosecha, desarrollando sistemas de investigación apropiados para respaldarlos y cuya sabiduría pueda ser transmitida a las generaciones futuras; rechaza así tecnologías que socavan, amenazan o los contaminan, como viene a ser la ingeniería genética.
6. Trabaja con la naturaleza: la soberanía alimentaria utiliza las contribuciones de la naturaleza de manera diversa con métodos de producción y cosecha agroecológica, los cuales maximizan las contribuciones de los ecosistemas y mejoran la capacidad de ajuste y la adaptación, especialmente ante el cambio climático; trata de curar el planeta con el propósito de que el planeta pueda curarnos; por último, rechaza métodos que dañan las funciones de los ecosistemas beneficiosos, aquellos que dependen de los monocultivos de energía intensiva y fábricas de ganado, prácticas de pesca destructiva y otros métodos de producción industrializada, los cuales dañan el medio ambiente y contribuyen al calentamiento global.

Fuente: <http://www.viacampesina.org/es/>

Si bien la Vía Campesina ya ha incorporado de manera explícita la equidad de género en sus propuestas, llama la atención que no aparece entre los principios básicos de la soberanía alimentaria. En este sentido, es más explícito y claro el informe de Olivier de Schutter:¹⁵

En principio, la agroecología puede beneficiar sobre todo a las mujeres, ya que son ellas quienes enfrentan más dificultades para acceder a los insumos externos y a las subvenciones. Pero no debe suponerse que las posibilidades de las mujeres de acceder a la agroecología se traducirán automáticamente en resultados; es necesario adoptar medidas de acción afirmativa dirigidas específicamente a ellas.

IV. El caso para una alimentación diversificada y justa

¿Por qué (no) comer animales?

La respuesta a esta/s pregunta/s será diferente dependiendo de si se enfoca desde una óptica de las necesidades o una de las preferencias. Como ya lo han señalado Hinkelammert y Mora, la diferencia radica en que renunciar a satisfacer una necesidad puede poner en peligro mi vida mientras que renunciar a una preferencia, no. Esto significa que, desde una ética contextualista y casuística que ponga por delante la vida, para todo ser humano lo primero es preservar su propia vida, es decir, hacer lo necesario para ver satisfechas sus necesidades legítimas.

La soberanía alimentaria se mueve dentro del ámbito de las necesidades, del circuito natural de la vida humana. Como tal, pone en primer plano el acceso universal a los alimentos mediante procesos y prácticas orientados hacia una serie de condiciones como la autonomía, la equidad, la sustentabilidad, la biodiversidad y la diversidad de saberes, etc.

He de dejar claro que simpatizo plenamente con los movimientos de defensa de los animales y asumo que toda violencia injustificada, sistemática, contra cualquier ser vivo (o *sintiente*, en la filosofía budista) debe ser no sólo seriamente cuestionada sino gradualmente eliminada. Al mismo tiempo, he referido datos y argumentos que espero hayan mostrado que el sistema alimentario actual, dominado por la economía de libre mercado, ha sido incapaz durante décadas de brindar una solución permanente, pertinente y justa al problema de la alimentación de todos los habitantes de la Tierra. Entonces, ¿qué tan relevante es en este panorama deshumanizado el problema del carnivorismo?

Ante la apabullante red de problemas que rodean el acto de alimentarse en este sistema, realmente, ¿qué tan relevante es la decisión ética de comer o no comer carne o cualquier otro derivado animal, como huevos y lácteos?

En circunstancias como las que he descrito, no tengo más remedio que coincidir con el antropólogo Marvin Harris y aceptar que aunque las personas hambrientas y malnutridas tengan “ansia de carne”, su condición económica determinará si ese lujo les es o no permitido.¹⁶ Para los veganos probablemente la explicación de Harris sobre el “ansia de carne” —o de otra proteína de origen animal— que, según afirma, acosa a prácticamente todas las sociedades humanas en mayor o menor medida (Harris, 1990), suene a pura ideología carnívora o, por lo menos, a un abierto cinismo. Sin embargo, la cuidadosa argumentación del autor sobre la necesidad humana de consumir carne toma en consideración, además de datos científicos sobre la fisiología de la nutrición humana, algunas de las principales razones que los veganos esgrimen para eliminar por completo la ingesta de proteína animal.

Con esto no pretendo ignorar el hecho de que los resultados de investigaciones científicas son a menudo utilizados para fines extra-científicos y que no necesariamente benefician al conjunto de la humanidad ni a los ecosistemas. Tampoco me parece suficiente la justificación “nutricional” de Harris, que considera al “ansia de carne” como una característica universal, que permea la diversidad de las culturas e, incluso, se impone en última instancia sobre las características ecológicas de los hábitats humanos. Sin embargo, no podemos dejar de observar como uno de los efectos de la globalización una clara tendencia al aumento del consumo de carne *en todo el mundo*, aun en culturas y países donde hasta hace poco ésta se consumía sólo en pequeñas cantidades.

Es sabido que hoy la principal presión sobre los bosques y tierras agrícolas de Sudamérica para dedicarlas a la ganadería proviene de la creciente demanda de China de carne de bovino. Las cifras indican que, a mayores ingresos en cualquier país, mayor es el consumo de carne (Renton, 2013) lo que en el caso de un país superpoblado como China implica una preocupación seria sobre cómo se suplirá esa creciente demanda, si no es intensificando la maquinaria de producción agroindustrial que ya está en marcha.

Algunos autores (*Ibid.*) consideran que este aumento en el consumo no sólo tiene motivaciones nutricionales sino meramente económicas. La externalización de los costos de la producción de carne y otros subproductos animales hace que sus precios en el mercado sean relativamente accesibles para una mayor proporción de la población en comparación con épocas pasadas. Hasta hace pocas décadas la carne era considerada una comida de celebración, que se consumía preferiblemente en ocasiones especiales o como agasajo a invitados cuya opinión se consideraba valiosa para los anfitriones. A medida que los precios de los productos cárnicos se reducen —principalmente en el caso del pollo (*Ibid.*)— el consumo aumenta y la ligazón con celebraciones, fiestas o prestigio personal disminuye.

El problema de la producción masiva de carne tiende entonces a invisibilizarse —ya hemos explicado que los costos se externalizan, y esto equivale a “ocultarlos”— y, al contrario, se presenta como una actividad productiva y económica “necesaria” para cubrir las necesidades alimentarias de la creciente población humana. Exactamente igual que se hace con la producción agrícola industrializada y de gran escala. Pero ciertamente los problemas no desaparecen, sino que se intensifican.

Existe actualmente un sobreconsumo de carne en los países y las capas sociales que pueden pagarla, lo que representa riesgos a la salud de las personas y a la resiliencia de los ecosistemas. La producción de carne está íntimamente ligada a la transformación de la agricultura ya que, de las pocas variedades de granos y cereales que se producen actualmente, sólo 10% es para consumo humano directo, mientras que el resto se utiliza como alimento para la engorda de animales con vistas a la producción de carne, y como materia prima para biocombustibles (Shiva, 2014).

Coexisten de manera paradójica dos realidades aparentemente contradictorias, que sin embargo se explican una a la otra: la persistencia del hambre en el mundo y la sobreproducción que lleva al desperdicio de casi un tercio de los alimentos adquiridos por los consumidores —sin contar la cantidad de alimentos desechados o destruidos por razones de precio (incoasteabilidad) antes de siquiera ser comercializados (Guerrero Boldó, 2013).

Esta aparente contradicción sólo es tal si la miramos desde fuera de la racionalidad económico-instrumental que rige al sistema de producción y distribución de alimentos a nivel internacional. Ambos procesos, al realizarse en una escala global y en el contexto de economías interdependientes, tienen que comportarse de acuerdo con el imperativo superior que los rige: la generación de ganancias a través de la eficiencia, la reducción de costos y la liberalización de precios y mercados. De manera tal que, para poder abordar el problema en todas sus dimensiones, es preciso salirse de esa racionalidad y de sus imperativos lógicos, económicos y operativos. Sólo desde la óptica de una *racionalidad reproductiva* es posible cuestionar la viabilidad y las implicaciones tanáticas de un modelo alimentario como el que dicta el sistema económico dominante.

Puesto en este contexto, como he tratado de mostrar hasta aquí, el dilema del veganismo/carnivorismo debe supeditarse entonces a un problema mayor, que es el del imperio de una forma única de abordar las necesidades humanas —a través de la racionalidad de la economía de mercado— lo que conlleva, entre otras consecuencias, la imposibilidad del acceso para cientos de millones de seres humanos a una ingesta de calorías suficiente y adecuada para sostener sus vidas. Si la solución a esta tragedia moral pasa por una reducción drástica del carnivorismo a nivel global, pero sobre todo en los países del “Norte Rico” (Riechmann, 2005), como opinan los defensores de los derechos de los animales, ciertamente éstos deberán ser considerados en conjunto con los derechos humanos universales, y de la preservación de la red de la vida en su conjunto.

El papel del ganado en el metabolismo socionatural y en la alimentación humana

Dadas las tendencias antes mencionadas, considero improbable que en el corto plazo se elimine el carnivorismo de las prácticas alimentarias humanas. Pero aun en el feliz —y no tan improbable— caso de que sistemas so-

cioproductivos más justos y más armonizados con la naturaleza prosperen y se multipliquen a pequeña escala por todo el planeta, la eliminación de la proteína animal de la dieta humana no parece una alternativa razonable para todas las personas. Tomando en consideración los estudios –incluido uno de la ONU–¹⁷ que demuestran que solamente volviendo a la agricultura a pequeña escala manejada con técnicas ecológicas podrá resolverse el problema del hambre y será viable recuperar y proteger los ecosistemas, no está de más considerar también lo que piensan los propios productores y productoras sobre la necesidad y la eficacia de mantener sistemas de producción que combinan la siembra de cultivos y la cría de animales de granja. Una muestra de ello es la opinión autorizada de la agricultora ecológica Elizabeth Henderson, pionera del modelo “Agricultura Apoyada en la Comunidad” (CSA por sus siglas en inglés), autora de *Sharing the Harvest* (2007) y activista global por la soberanía alimentaria:

El valor del ganado en las granjas pequeñas es significativo por muchas razones. Aunque es posible manejar una granja sólo con cultivos, en el caso de una granja familiar o a pequeña escala, integrar la cría de animales con el cultivo de frutas, hortalizas, granos y hierbas permite la máxima productividad. Los cultivos plantados en diferentes estratos del suelo maximizan el uso de la luz solar. La diversidad de cultivos provee una producción más estable, haciendo las veces de un seguro agrícola. Los animales son necesarios para reciclar los nutrientes; ellos comen los residuos de las cosechas, aprovechan las sobras de comida, y su estiércol fertiliza los suelos. Los animales también metabolizan pastos y malezas que los humanos no podemos digerir, y los transforman en proteína. Los pollos y patos ayudan a controlar insectos e incluso malezas. Un estanque de peces introduce otra dimensión a la granja, que puede servir al mismo tiempo como fuente de alimento y para apoyar la irrigación de los cultivos.¹⁸

La co-autora de *Sharing the Harvest*, Robyn Van En, sin embargo, aborda el tema con cautela. Si bien concuerda con la noción de la agricultura biodinámica de que los animales “definen la granja como un organismo” al permitir el reciclamiento de nutrientes, reconoce que la presencia de animales en una granja tipo CSA puede convertirse en un problema moral, religioso o filosófico para algunos de sus miembros. Pero aunque la mayoría

del grupo reconozca esas preocupaciones, sólo una minoría deciden ser veganos o vegetarianos. He aquí las razones reportadas por Van En:

La mayoría sentía que las necesidades del suelo y la protección de los cultivos eran más importantes, y que integrar un número sustentable de animales en la granja para criarlos de una manera humana no puede equipararse con apoyar la industria ganadera mecanizada. La discusión ofreció una oportunidad para educar a los miembros del grupo sobre las diferencias entre la cría humanitaria de animales y la producción industrial de carne (Henderson & Van En, 2007: 173,178).

Además de Henderson y Van En, la mayoría de los practicantes de la agricultura ecológica y de la permacultura¹⁹ consideran natural la integración de especies vegetales y animales en los espacios vitales y productivos de las unidades campesinas. Al menos hasta el día de hoy, la apuesta por el vegetarianismo o el veganismo en estos sectores es casi inexistente, o por decir lo menos, poco relevante.

Para las mujeres rurales de los países del Sur, responsables de la alimentación de la mayoría de la gente pobre del mundo, contar con uno o dos animales de cría representa muchas cosas: ahorro, seguridad, capacidad de negociación, posibilidades de aumentar su bienestar en el futuro (FAO, 2011; Vivas, 2012). Difícilmente pueden empatarse las razones argumentativas del veganismo con las razones vitales de millones de pequeñas productoras que llevan la inmensa carga de poner comida suficiente en la mesa familiar cada día, o con las madres urbanas pobres cuyos magros ingresos sólo alcanzan para adquirir alimentos baratos y de bajo valor nutritivo, o que por trabajar fuera de casa ya no encuentran tiempo ni tienen ayuda para cocinar de la manera tradicional.

Algunas alternativas a considerar

Lo anterior no significa que los datos asociados al creciente consumo de carne y productos animales producidos a escala industrial deban pasarse

por alto. Todo lo contrario, la producción agropecuaria a pequeña escala está siendo considerada nuevamente como la mejor alternativa al sistema agropecuario depredador e injusto que aquí he descrito. A esto hay que añadir que la epidemia de obesidad mundial y el aumento de ciertas enfermedades asociadas al exceso en el consumo de proteína animal apuntan claramente a la necesidad de replantear a profundidad la composición de las dietas humanas, de manera que éstas promuevan la salud, eviten al máximo la violencia contra los animales, aligeren la carga de las mujeres y protejan el circuito natural de la vida.

Recientemente, un estudio del University College London ha reformulado la recomendación de la Organización Mundial de la Salud sobre la cantidad de porciones de frutas y vegetales necesarios para a una dieta que mantenga la salud y prevenga las enfermedades degenerativas, aumentándolas de 5 a 7 por día (Stephens, 2014). Esto implica un avance que puede contrarrestar en cierta medida la tendencia al aumento en el consumo de productos cárnicos. Otra razón de peso que puede alejar a los consumidores de la ingesta de carne son las cada vez más frecuentes epidemias surgidas en las granjas avícolas y ganaderas a gran escala, como la gripe aviar o la influenza AH1N1. Sin embargo, estas opciones no están al alcance de todo el mundo si recordamos que la satisfacción de nuestras necesidades se ha trasladado casi completamente al mercado y sólo las satisface quien puede pagar por ellas.

Si bien no hay reglas universales que puedan adaptarse a las situaciones de cada familia, de cada pueblo, en relación con el acto de comer o no comer proteína animal, la postura del periodista e investigador de *The Guardian*, Alex Renton, me parece digna de consideración por su claridad y su realismo, sin evadir las cuestiones éticas y ecológicas. En su libro *Planet Carnivore*, Renton propone una estrategia con seis elementos para actuar respecto del consumo de carne y productos animales, haciendo una síntesis selectiva a partir de las principales posiciones vigentes en el debate actual:

1. Abandonar la producción industrializada de carne de res y devolver a los rumiantes a su nicho ecológico original, donde pueden comer lo que los humanos no, en lugares donde no puede cultivarse nada más.
2. Continuar con la producción de lácteos, pero comer sólo la carne de machos excedentes y vacas muy paridas. Proveer localmente el alimento para el ganado, usando residuos de cosecha en vez de granos. Que la carne sea un plato especial, una comida de celebración.
3. Limitar o frenar la captura de peces salvajes hasta que las pesquerías se hayan recuperado y estabilizado. Aumentar la cantidad de proteína proveniente de pescado de granja: es de allí que proviene ya 40% de todo el pescado que se consume y 6% del total de la demanda global de proteína. Promover la cría vegetariana de pescado y gravar fiscalmente la que utilice proteína apta para consumo humano o peces salvajes como alimento.
4. Promover la cría de ganado en suelos pobres a fin de fertilizar el suelo y recuperar tierras degradadas para cultivo.
5. Invertir en el desarrollo de alimento para ganado que se cultive en tierras marginales, y criar animales que puedan digerir cultivos alternativos, menos importantes, así como aprovechar los restos después de las cosechas.
6. Promover una nueva actitud hacia el desperdicio que privilegie el consumo de alimentos que impliquen poco desperdicio de materia prima. Recuperar la costumbre de alimentar con desperdicios sanos de comida a los pollos, las cabras y los cerdos (Renton, 2013: 136-138. Mi traducción).

Conclusiones

Resulta muy complejo, cuando no imposible, promover la difusión de una alimentación humana libre de carne y derivados de animales, alegando principios de “semejanza” entre ellos y los humanos. Ya hemos

visto que puede llevar a excesos e incluso al absurdo. No obstante, es preciso tomar posición al respecto, y fundamentarla lo mejor posible, siempre con un carácter provisional. He aquí, pues, algunas reflexiones parcialmente concluyentes sobre el complejo y polémico tema de la alimentación humana:

En vez de embarcarse en debates dogmáticos e irreductibles sobre la ontología de los animales humanos y no humanos, una manera más razonable de abordar el tema es mediante la combinación de varias racionalidades diferentes, tanto éticas como epistémicas. Un marco de debate ético-epistémico, abierto, flexible, heurístico, sensible al contexto y no dogmático, permitiría abordar el tema del trato hacia los animales y de la satisfacción de las necesidades humanas legítimas sin caer en excesos, en absurdos o en la indiferencia.

La racionalidad reproductiva –entre otras–, al enfocarse en el ser humano como un ser natural y necesitado, inscribe el tema en un contexto que reincorpora lo humano en el mundo natural y permite pensar la relación humano-naturaleza más allá de la dimensión instrumental: como un delicado metabolismo socio-natural.

La soberanía alimentaria reconoce la satisfacción de las necesidades corporales básicas –como la alimentación– en un marco de derechos humanos y justicia, pero también en un marco de re-significación y revalorización de la biodiversidad. De manera importante, ha de abordarse el tema alimentario con una deliberada perspectiva de género, pues el papel de los hombres y de las mujeres en la alimentación no sólo implica visiones y prácticas distintas, sino que es inequitativo e injusto para las mujeres. Para poder cambiar la condición de opresión y violencia hacia los animales, hace falta ligarla de manera indisoluble a la emancipación de las mujeres y a eliminación definitiva del hambre en el mundo.

Más allá de la dicotomía vegano-carnívoro o a la síntesis omnívora que parece complacer a la mayoría, hay algunos temas que sí podrían generar acuerdos y acciones comunes: el hambre de cientos de miles de

seres humanos, la crueldad contra los animales y la destrucción del circuito natural de la vida de todos que es tan irracional como éticamente inaceptable. Y si el sistema en que vivimos es la causa de estos males, hemos de seguir pensando cómo evidenciar su irracionalidad y buscando alternativas viables para cambiarlo.

Dada la tendencia al aumento del consumo de carne y derivados de animales en todo el mundo, es improbable que un tabú anti-carnívoro prospere, por lo menos en el corto plazo. De la misma manera que la abolición de la esclavitud humana no acabó en los hechos con esa abominable práctica, sino que incluso hoy día es un negocio muy rentable; de igual modo que la concesión de mayores derechos a las mujeres no ha logrado erradicar la violencia de género ni disminuir la fuerza del patriarcado, no podemos esperar que una disminución simbólica del carnivorismo tenga efecto alguno en la protección efectiva del bienestar de los animales a nivel global. A pesar de ello, es indispensable continuar abonando a la discusión, así sea para abrir senderos de transición hacia paradigmas de racionalidad –epistémicos, éticos y económicos– menos violentos hacia nosotros mismos, pero claramente orientados a proteger la totalidad del circuito natural de la vida, en el complejo proceso de satisfacer nuestras legítimas necesidades como seres vivos y sintientes.

Notas

¹ En 2006 la FAO estimó en 18% la contribución de la producción de carne y lácteos a las emisiones globales de GEI. Esto implicaba una cantidad mayor a la de todos los transportes terrestres y aéreos juntos. La última estimación publicada en septiembre de 2013 reduce la aportación a 14.5%. El argumento de la FAO que asume una tendencia a la disminución de la contribución de la ganadería a las emisiones de GEI proviene de la nueva metodología del IPCC para calcular la producción de dichos gases, así como de datos actualizados del sector, según los cuales, debido a la adopción de “buenas prácticas”, en poco tiempo la industria productora de carne y lácteos podrá reducir sus emisiones hasta 30% (*The Guardian*, 26/09/2013).

² Lierre Keith, en su polémico libro *The Vegetarian Myth*, ha cuestionado la sustentabilidad de la dieta vegetariana, y ha apelado a reconsiderar el consumo razonable de productos animales, no sólo por razones nutricionales sino ambientales.

³ Afirmación en entrevista de ex-funcionario de Naciones Unidas en el filme *Food, Inc.* El aumento de los volúmenes de producción de alimentos durante el siglo XX es ampliamente reconocido (Riechmann, 2003).

⁴ La proporción exacta no se conoce, pero va de 50 a 90% según las regiones (FAO, 2009; PNUD 2014).

⁵ Como ilustración de este peligro real cito aquí una anécdota que me fue referida recientemente por alguien cercano a quien la vivió. Una joven profesionalista deja su empleo en una importante institución financiera y decide trabajar en un Banco de Alimentos. Aprovechando los contactos adquiridos en su empleo anterior, consigue una cita con uno de los hombres más ricos del mundo para invitarlo a ser donador del banco. El personaje le concede cinco minutos de su tiempo, y después de escuchar la petición y los motivos de la joven, le extiende un cheque con una magra aportación; le aclara que será la única, pues está convencido de que “quien no tiene para comer, no tiene derecho a vivir”. Sin expresar la menor emoción, la sentencia es pronunciada con toda seriedad, sin rubor alguno, como fruto de una reflexión genuina.

⁶ Algunas autoras feministas han resignificado la cacería de brujas, iniciada y ejercida durante siglos por la Inquisición católica y continuada luego por algunas iglesias protestantes, como un mecanismo para deslegitimar el saber botánico de las mujeres y el poder que éste les confería en sus comunidades, como cuidadoras de la salud, parteras y curanderas.

⁷ Si bien no existe mucho debate en torno a la suposición de que fueron las mujeres quienes inventaron la agricultura, el control de esta actividad les fue arrebatada mediante los regímenes de propiedad de la tierra, que secularmente han favorecido al varón. La “vuelta” de las mujeres a la agricultura en tiempos recientes puede deberse a varias razones, la más visible sería, en el caso mexicano, la migración de los hombres del campo a la ciudad o a los EUA en busca de trabajo.

⁸ Esta ligazón entre matrimonio y domesticación de animales para el consumo humano es establecida por Reed, entre otras razones, por la raíz común a las palabras inglesas *husbandry* (cría de animales) y *husband* (esposo).

⁹ La compra/renta masiva de tierras fértiles (*grabbing*) para monocultivo por parte de grandes capitales internacionales constituye una amenaza real para los medios de vida de millones de pequeños productores, y en especial para las mujeres más pobres. Algunos estudios indican que la alternativa (plantaciones a gran escala de alto coeficiente de capital) puede competir por la utilización de tierras marginales donde las mujeres pobres mantienen los cultivos alimentarios (FAO, 2009).

¹⁰ La eficiencia, en el terreno de lo económico, se relaciona, más que con el uso adecuado y razonable de los recursos, con la construcción del principio de “escasez” que rige todo el aparato teórico de la economía neoclásica desde sus inicios. En este sentido, no tiene nada que ver con la eficiencia en el terreno ambiental, como sería la eficiencia energética o el metabolismo sociobiológico adecuado a la capacidad de carga de los ecosistemas.

¹¹ Ponencia de L. Collin en el Congreso “Antropologías para el mundo”, de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, el 13 de marzo de 2014.

¹² Existen, de hecho, gran cantidad de redes y mecanismos que están poniendo en marcha procesos de satisfacción de necesidades alternativos o paralelos al sistema de mercado capitalista. Uno de ellos es el movimiento mundial de economía solidaria, pero otros han existido desde hace siglos, como las economías comunales de los pueblos originarios.

¹³ Reconozco en esta reflexión una deuda con el filósofo Enrique Leff, a quien escuché hace tiempo hablar de la necesidad de imponer límites similares al tabú del incesto para frenar la obsesión global por el crecimiento económico a toda costa (Congreso Latinoamericano de Educación Ambiental, Guadalajara, 1997).

¹⁴ El movimiento surgió a raíz de la difusión del llamado “pico del petróleo”, cuya hipótesis augura un declive inminente de la disponibilidad de combustibles fósiles. Así, poblaciones enteras se han organizado de tal forma que su consumo energético o “metabolismo exógeno” se ha reducido gradualmente mediante estrategias variadas e ingeniosas.

¹⁵ Ex-Relator Especial de la ONU sobre el derecho a la alimentación. Informe Diciembre 2010 ante la Asamblea General.

¹⁶ El aumento del precio del huevo en el 2012 –provocado por una combinación perversa entre una epidemia de gripe aviar y la especulación de intermediarios y acaparadores– dejó al descubierto que, al no poder adquirir ese producto por el alto precio que alcanzó durante varias semanas, las clases populares de México se quedaron sin la única fuente cotidiana de proteína a la que tienen acceso.

¹⁷ Ver http://www.srfood.org/images/stories/pdf/officialreports/20110308_a-hrc-16-49_agroecology_es.pdf La agricultura a pequeña escala puede duplicar la producción de alimentos en un plazo de 10 años en las regiones críticas mediante técnicas ecológicas, según muestra este nuevo informe de la ONU. Basado en una extensa revisión de la literatura científica existente, el estudio llama a un cambio fundamental hacia la agroecología como una manera de impulsar la producción alimentaria y mejorar la situación de los más pobres. Ver artículo completo en: <http://noticiasdeabajo.wordpress.com/2011/03/18/informe-de-la-onu-cae-otro-mito-de-los-cultivos-transgenicos/>.

¹⁸ Comunicación personal, por teléfono y correo electrónico. Abril de 2014 (mi traducción).

¹⁹ Para una descripción detallada de los sistemas de diseño permacultural, que incluyen animales, ver Bill Mollison (1978), *Introducción a la Permacultura*; y David Holmgren (2002), *Permaculture: Principles and Pathways Beyond Sustainability*.

Bibliografía

- ADAMS, Carol, "Ecofeminismo y el consumo de animales", en Karen J. Warren (ed), *Filosofías ecofeministas*, Barcelona, Icaria, 2003, pp. 195-225.
- BAUMANN, Zygmunt, *Vida de consumo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- BONINO, José Carlos, *El escándalo del hambre. El derecho a la alimentación, entre ecología campesina y producción agroindustrial* (24/10/13), disponible en: http://www.ecoport.net/Temas_Especiales/Derechos_Humanos/El_escandalo_del_hambre._El_derecho_a_la_alimentacion_entre_ecologia_campesina_y_produccion_agroindustrial (consultado el 6 de abril de 2014).
- CARITAS Europa, *The European Crisis and its Humanitarian Costs*, Irlanda, Caritas-UE, 2014.
- CORAGGIO, José Luis, *La gente o el capital. Desarrollo local y economía del trabajo*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2004.
- CHARLTON, Anna, "Las mujeres y los animales", en Revista *Teorema*, Vol. XVIII/3, 1999, pp. 103-115.
- DÍAZ, Floriberto, *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, Compilación de Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez, México, UNAM, Voces Indígenas, Vol. 14, 2007.
- ESCOBAR, Arturo, "Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo", en *Wale keru, Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo*, Núm. 2, 2012, pp. 7-16.
- ESQUIVEL, Valeria, *La economía del cuidado en América Latina*, PNUD, 2011.
- FAO, *El estado mundial de la agricultura y la alimentación 2010-2011. Las mujeres en la agricultura*, Roma, 2011.
- GUERRERO Boldó, Manuel, *El despilfarro de alimentos*, Ecoportal.net, 2013, disponible en: http://www.ecoport.net/Temas_Especiales/Economia/El_despilfarro_de_alimentos
- Harris, Marvin, *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*, México, Conaculta/ Alianza Editorial, Colección Los Noventa, 1991.
- _____, *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Madrid, Alianza Editorial, Antropología, El libro de bolsillo, 1980.

- HENDERSON, Elizabeth and Robyn Van En, *Sharing the Harvest*, Chelsea, Chelsea Green, 2007.
- HINKELAMMERT, Franz J. y Henry Mora Jiménez, *Hacia una economía para la vida*, México-Costa Rica, Fac. de Economía, UMSNH/Editorial Universidad Nacional, 2013.
- _____, “Reproducción de la vida, utopía y libertad: por una economía orientada hacia la vida”, en *Otra Economía*, Vol. II, Núm. 2, 1º semestre 2008.
- HOLMGREN, David, *Permaculture: Principles and Pathways Beyond Sustainability*, Australia, Holmgren Design Services, 2002.
- UNEP-Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), *Fifth Assessment Report*, 2013.
- _____, *Fourth Assessment Report*, 2007.
- KEITH, Lierre, *The Vegetarian Myth*, California, Flashpoint Press, 2009.
- LATOUCHE, Serge, *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?*, Barcelona, Icaria, 2008.
- MCCUBBIN, Bob, *Domesticating the hunters: Reed's hypothesis A brief history of 'marriage' part 10*, 2013, disponible en: <http://www.workers.org/articles/2013/07/25/a-brief-history-of-marriage-part-10/>
- MELLOR, Mary, *Feminismo y ecología*, México, Siglo XXI, 2000.
- MOLLISON, Bill, *Introducción a la Permacultura*, 1978, disponible en: http://www.caminosostenible.org/wp-content/uploads/BIBLIOTECA/Introduccion_a_la_Permacultura-Bill_Mollison.pdf
- PNUD, 2013, disponible en: http://www.undp.org/content/undp/es/home/mdgoverview/mdg_goals/mdg1.html
- _____, 2012, disponible en: <http://www.undp.org.mx/spip.php?article2333> (consultadas el 9 de mayo de 2014).
- RAY, Paul H.; Sherry Ruth Anderson, *The Cultural Creatives: How 50 Million People Are Changing the World*, New York, Harmony Books, 2000.
- RIECHMANN, Jorge, *Todos los animales somos hermanos*, Madrid, Libros de la Catarata, 2005.
- _____, *Cuidar la T(t)ierra. Políticas agrarias y alimentarias sostenibles para entrar en el siglo XXI*, Barcelona, Icaria, 2003.
- _____, *La habitación de pascal. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención*, Madrid, Libros de la Catarata, 2009.
- REED, Evelyn, *La evolución de la mujer: del clan patriarcal a la familia patriarcal*, México, Fontamara, 1980.
- RENTON, Alex, *Planet Carnivore*, London, Guardian Shorts, 2013.
- SINGER, Peter, *Ética práctica*, 2ª edición, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

- SACHS, Wolfgang (ed), *The Development Dictionary*, Londres, Zed Books, 2000.
- SLICER, Deborah, “¿Tu perro o tu hija?: una reflexión feminista sobre experimentación animal”, en Karen J. Warren (ed), *Filosofías ecofeministas*, Barcelona, Icaria, 2003, pp. 171-193.
- STEPHENS, Pippa, “¿Cuántas frutas y verduras hay que comer al día?”, BBC Mundo, 1º de abril de 2014, disponible en: http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2014/04/140401_salud_consumo_frutas_dia_gtg.shtml (consultado el 9 de mayo de 2014).
- VARIOS autores, “*Sumak Kawsay*: Recuperar el sentido de la vida”, *América Latina en MOVIMIENTO*, NÚM. 452, QUITO, ALAI, FEBRERO 2010.
- VIVAS, Esther, “Soberanía alimentaria, una perspectiva feminista”, en *El Viejo Topo*, Núm. 288, 2012, disponible en: <http://esthervivas.com/2012/01/09/soberania-alimentaria-una-perspectiva-feminista/>
- _____, “Mujeres, comida y cuidados”, en Público.es, 08/03/2014, disponible en: <http://esthervivas.com/2014/03/08/mujeres-comida-y-cuidados/> (consultado el 23 de abril de 2014).
- WARREN, Karen J., “Filosofías ecofeministas. Una mirada general”, Introducción a Karen J. Warren (ed), *Filosofías ecofeministas*, Barcelona, Icaria, 2003, pp. 11-33.



Recepción: 10 de abril de 2014
Aceptación: 10 de octubre de 2014

PERSPECTIVAS ÉTICO-MORALES DE LA RELACIÓN DEL HUMANO CON ANIMALES NO-HUMANOS

José Salvador Arrellano Rodríguez
Mauricio Ávila Barba
Robert T. Hall
Universidad Autónoma de Querétaro

Resumen/Abstract

La discusión sobre los derechos de los animales se ha definido, tradicionalmente, bajo la lógica de comparar las capacidades humanas con las de los animales no-humanos. Esto ha conducido a una visión antropocéntrica y a la eventual negación de derechos a los animales no-humanos. Este trabajo tiene como objetivo replantear esta visión antropocéntrica y proponer, desde una perspectiva constructivista-casuística, vías alternas para considerar a los animales no-humanos como sujetos morales con derechos. Para tal efecto, siguiendo Peter Singer y Martha Nussbaum, exponemos las ideas de 'dolor animal' y de 'florecimiento', con éstas sostenemos la tesis de que los derechos animales se caracterizan y se definen dependiendo de las particulares de cada especie.

Palabras clave: derecho, animal, antropocentrismo, constructivista, casuística.

Ethical-moral Perspectives on the Relation between Mankind and Non-human Animals

The discussion surrounding animal rights has traditionally been defined on the basis of a logic that compares the capacities of humans with those of non-human animals, which has led to an anthropocentric vision and, eventually, to the negation of rights to

non-human animals. The objective of this work is to reconsider this anthropocentric vision and propose –from a constructivist-casuistic perspective– alternative ways of considering non-human animals as moral subjects with rights. To this end, following Peter Singer and Martha Nussbaum, the essay expounds the ideas of ‘animal pain’ and ‘flourishing’, as foundations for the thesis that animal rights should be characterized and defined on the basis of the particular features of each species.

Keywords: rights, animals, anthropocentrism, constructivist, casuistic.

José Salvador Arellano Rodríguez

Profesor Investigador de Tiempo Completo de la Facultad de Filosofía en la UAQ. Miembro del SNI, perfil PROMEP, docente por parte de la Secretaría de Educación del Gobierno Federal. En el 2013 ganó el premio “Aurora Arnáiz Amigo” a la mejor tesis de doctorado a nivel nacional en el campo de la bioética. Conferencista y ponente en diversos foros, congresos nacionales e internacionales. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Maestro en Filosofía de las Ciencias Sociales por la UAQ. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Guanajuato, con mención honorífica (Examen Doctoral Laureado).

Robert T. Hall

Doctor en Sociología, por la University of Pittsburgh y en Filosofía-Teología, por la Drew University, Madison, NJ. Desde el año 2013 coordina el Programa de Bioética de la Dirección de Investigaciones y Posgrado en la Universidad Autónoma de Querétaro. Entre sus libros y compilaciones podemos destacar *La Casuística: Una metodología para la ética aplicada* (2013); *Bioética de la Biotecnología* (2012); *Bioética Institucional: Problemas y Prácticas en las organizaciones para el cuidado de salud* (2008); *An Introduction to Healthcare Organizational Ethics*, Oxford University Press (2000); y *The West Virginia Governmental Ethics Law: Text and Commentary*, Charleston, WV, Mountain State Press (1989).

Mauricio Ávila Barba

Doctor en Filosofía por la UNAM. Profesor-investigador de tiempo completo de la Facultad de Filosofía en la UAQ. Perteneció al SNI, nivel candidato. Responsable del proyecto de investigación “¿Qué es la genealogía? Entre Nietzsche y Foucault” (FFI-2013-05). Miembro del Cuerpo Académico de “Filosofía contemporánea”, de la Facultad de Filosofía de la UAQ. Colaborador en el proyecto de investigación “Obstáculos epistemológicos para la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía y de la ciencia” (DGAPA-PAPIIT IN 401312), coordinado por Zuraya Monroy Nasr, de la Facultad de Psicología, UNAM.

*The greatness of a nation and its moral progress can be
judged by the way its animals are treated.*
Mahatma Gandhi

Introducción

El análisis de los imperativos que obligan a los humanos a llevar una relación cordial con los animales no-humanos, en palabras de Agustín Blasco, “nos exigen un conocimiento de la biología animal, que suele echarse de menos en los tratados”.¹ Con esta petición se sugiere, en primer lugar, que los enfoques sobre el derecho de los animales dejen de articularse desde posturas *antropocentristas*, esto es, definir la relación humano y animal no-humano a partir de una calibración del segundo con base en las posibilidades del primero; llámese ‘consciencia moral’, ‘razón’, ‘libertad’, entre otras facultades que podrían atribuirse únicamente al humano. En segundo lugar, se exhorta a atender y a respetar el propio desarrollo y las necesidades de cada especie. Bajo estos supuestos, el derecho animal no estaría definido por la semejanza de éste con el hombre; por el contrario, estaría definido –si nos permiten la expresión– por el *punto de vista* de cada animal en cuestión. A esta postura nosotros llamaremos constructivista-casuística, y sobre ésta se articula la propuesta del presente trabajo.

Dicho lo anterior, nuestro objetivo es definir *grosso modo* la propuesta constructivista-casuística como una perspectiva que reubica el hilo conductor que lleva el análisis de los derechos de los animales no-humanos. En concreto, giramos de un *antropocentrismo* hacia una perspectiva que tome en cuenta las características –por ejemplo, las necesidades– de cada especie de animal no-humano. Consideramos que este viraje es pertinente, ya que con éste se puede sortear la exigencia de una definición

esencial sobre lo animal y la prioridad de lo ‘humano’ como puntos de partida para definir la moralidad.

Para tal efecto, dividimos este trabajo en tres apartados. En el primero de ellos, que tiene por título “Obligaciones morales con respecto a animales”, exponemos los argumentos tradicionales que han definido el derecho animal desde una perspectiva antropocéntrica. En el segundo apartado, que tiene por título “El movimiento de los derechos animales”, pretendemos *descentrar* la perspectiva tradicional del derecho animal. Para esto, nosotros desarrollamos las ideas de ‘dolor animal’ –con Peter Singer– y la de ‘florecimiento’ –con Martha Nussbaum–. Finalmente, en el apartado tres, titulado “Una postura constructivista-casuística”, desarrollamos y ejemplificamos las tesis básicas de la propuesta.

I. Obligaciones morales con respecto a animales no-humanos

La postura, la creencia o la convicción, tradicional y lamentablemente común, sobre si los animales son seres morales o éticos, presupone que como éstos no son racionales ni tienen conciencia moral los humanos no están necesariamente comprometidos a tener alguna consideración moral hacia ellos. Por ejemplo, en su libro sobre la ética de los animales, titulado *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los hombres*,² Adela Cortina expuso las razones por las cuales los animales no-humanos no son “sujetos morales”. Robert Hall las resumió de la siguiente forma:

1. Las personas poseen capacidades de competencia comunicativa necesarias para deliberar y dialogar sobre las normas morales sociales.
2. Estas capacidades se basan en las características naturales del ser humano: razón, autoconciencia, dignidad, reconocimiento recíproco.
3. Estas capacidades son presupuestos o precondiciones de la competencia comunicativa del discurso moral.
4. En el discurso moral (el foro público de diálogo moral y el proceso legislativo) se establecen las normas de la sociedad. Puesto que los seres humanos son

seres sociales por naturaleza, el proceso de establecer la moral es esencialmente intersubjetivo.

5. Puesto que las capacidades de competencia comunicativa son presupuestos anteriores al diálogo social, y son absolutas, inalienables y no negociables, los derechos humanos igualmente son absolutos y no negociables como prerequisites necesarios para el diálogo social sobre las normas morales.

6. Puesto que los animales no humanos no poseen estas capacidades y no forman parte de la comunidad de diálogo moral, los animales no tienen derechos en el sentido de derechos humanos anteriores a toda consideración moral.

7. Sin embargo, los animales temen por naturaleza y se debe tomar en cuenta como un valor inherente o interno que es preciso incluir en el diálogo moral social. Así que una sociedad debe promulgar normas para proteger el valor de los animales.³

Así, según Adela Cortina, todos los derechos son *derechos humanos*. Esto tiene que ver con su propia perspectiva, que es muy cercana al *humano-centrismo*. Siguiendo la tradición kantiana, Cortina insiste en un análisis de las condiciones racionales que son “previas” a la elaboración dialógica de una perspectiva ética y a la construcción de normas sociales. Estas condiciones incluyen al concepto de ‘sujeto’ como un “fin en sí mismo”, con la dignidad como valor humano, por lo que los derechos morales pertenecen únicamente a los sujetos morales, ellos son los que forman parte de la comunidad moral.

Para fundamentar una perspectiva ética, según esta tradición filosófica, es necesario apoyar el pensamiento en algo trascendental, fuera de un ámbito del discurso moral social, algo que solamente pertenece a los *sujetos* que crean el fenómeno moral. Así, puesto que las capacidades de competencia comunicativa son presupuestos anteriores al diálogo social, son absolutas, inalienables y no-negociables; en este sentido, los derechos humanos igualmente son absolutos y no-negociables, son prerequisites necesarios para el diálogo social sobre las normas morales. Bajo estos presupuestos, puesto que los animales no-humanos no poseen estas capacidades y no forman parte de la comunidad de diálogo moral, ellos no tendrían, en sentido estricto, derechos como los humanos. Los seres humanos tienen derechos previos al diálogo moral social y sus derechos

siempre son superiores al valor de los animales no-humanos. De esta forma, por adscribir e insistir en derechos anteriores y absolutos de los seres humanos, y por considerar negociable el valor de los animales no-humanos dentro del diálogo moral social, Adela Cortina queda atrapada por una postura de índole humano-céntrica.

Si —como se deriva de los presupuestos expuestos por Adela Cortina— es un error atribuir derechos morales a los animales, pues éstos pertenecen únicamente a los seres humanos, miembros de la comunidad de sujetos morales; entonces, desde una perspectiva *antropo-humanista*, podría advertirse que, en todo caso, los humanos sólo tienen deberes indirectos para con los animales no-humanos. Este argumento, repetimos, está basado en la consideración de que el reconocimiento moral únicamente se da entre seres que poseen consciencia moral. De esta forma, si los animales no-humanos no son seres morales, y esto es una condición para pertenecer a la comunidad de sujetos morales, podría inferirse que no tenemos obligación de tener alguna consideración moral hacia ellos.

Sin embargo, el problema lógico que presenta este razonamiento puede ser señalado como *non sequitur*: la primera parte no implica la consecución con respecto a lo segundo. Si los animales no-humanos tienen o no sentido, capacidad o consciencia moral, no implica necesariamente que los seres humanos no les deban consideración moral. Por ejemplo, es un hecho que quienes poseemos consciencia moral estamos obligados a tener consideraciones éticas con otros que no la poseen, como es el caso de infantes y personas mentalmente discapacitadas e incluso con sujetos en estado vegetativo persistente. Así, puede sostenerse que las consideraciones morales se otorgan aun cuando nuestro interlocutor carezca de consciencia moral o racionalidad.

Sucede lo mismo con otras posturas que afirman obligaciones de índole ética solamente hacia seres con capacidades *humanas*. Ellas se sustentan en diferentes argumentos del tipo *non sequitur*. Por ejemplo, algunos de ellos son:

1. Puesto que los animales no tienen ‘razón’, no debemos ninguna consideración moral hacia ellos.
2. Puesto que los animales no tienen lenguaje, no debemos ninguna consideración moral hacia ellos.
3. Puesto que los animales no experimentan empatía, no debemos ninguna consideración moral hacia ellos.

Como puede notarse, estos razonamientos carecen de atingencia entre sus premisas y conclusiones, pues no es necesaria la relación entre el antecedente y el consecuente. Además, y siguiendo con los mismos presupuestos kantianos expuestos por Adela Cortina, podemos señalar que actuar de manera cruel hacia los animales implica falta de humanidad y disminuye nuestra dignidad. Este argumento lo podemos rastrear desde el pensamiento de Immanuel Kant quien, si bien defendió el concepto de persona como el único que implica derechos morales y obligaciones directas, también propuso que nuestro trato hacia los animales es un deber no dirigido a los animales no humanos, sino en consideración a nuestra propia dignidad y por eso es un deber indirecto: “Uno debe practicar amabilidad cariñosa hacia los animales, puesto que quien muestra crueldad a los animales muestra complicaciones en sus relaciones con seres humanos”.⁴

Desde otra postura tradicional, si se considera a la ética y a la moral como un tipo de contrato social, también parecería fácil demostrar la exclusión de los animales en estos ámbitos. En este sentido, si la moral se sustenta en un contrato, solamente los seres con habilidad para realizar dicho contrato o acuerdo serían sujetos y formarían parte de la comunidad moral. Así, el contractualismo *humano-céntrico* podría advertir que aunque los animales no-humanos puedan ser beneficiarios del contrato, ellos no son *firmantes*, así que cualquier deber que se establezca hacia éstos es sólo indirecto.

Consideramos que este tipo de argumento también falla. Por un lado, porque no implica —de manera necesaria— que los seres humanos no puedan establecer un contrato con otros seres humanos para reconocer obli-

gaciones éticas o jurídicas hacia los animales no-humanos. Por otro lado, puesto que el contrato social nunca es algo escrito ni construido por los miembros actuales de una sociedad sino, antes bien, puede entenderse como algo implícito en la interacción social, no hay razón obvia para excluir, por ejemplo, a los animales domésticos o a los animales dedicados al trabajo. Además, por ejemplo, muchas veces de manera cotidiana creemos que una familia puede tener un contrato implícito con su perro o su gato. El perro tiene que comportarse bien a cambio de recibir alimentación y alojamiento. Además, parece que este acuerdo está apoyado por una afección mutua. Así, desde la convivencia e interacción social, los animales no-humanos adquieren valores morales o derechos morales que los vuelven “moralmente considerables”.

Dicho lo anterior, consideramos que la postura tradicional —aquella que considera a los animales no-humanos como no-sujetos morales ni de consideración moral— está en graves problemas. Además, a lo que hemos dicho hasta ahora debemos sumarle que hoy en día existe bastante evidencia de que los animales sienten dolor y placer, tienen sentidos de empatía y justicia, memoria, deseos y anticipación por el futuro, asunto que retomamos en los siguientes apartados.⁵

El movimiento de los derechos animales

Es pertinente decir que el movimiento moderno de derechos animales puede fecharse en 1975 con el libro *Liberación Animal* de Peter Singer.⁶ El enfoque clave de la postura utilitaria de Singer es que los animales sienten dolor y que cada ser (humano o no) —que siente dolor— merece consideración ética, ya que el objetivo de la ética es maximizar el bienestar y la evasión del dolor. Singer argumenta lo siguiente: sabemos que los animales sufren por un razonamiento analógico, por inferencia de la evidencia y la comparación con nuestro dolor. Así, aunque experimentamos dolor como un sentimiento privado, y aunque nadie experimenta el

dolor de otra persona directamente, sabemos que otras personas sienten dolor. En este sentido, Lord Brain señaló que:

No podemos experimentar directamente el dolor de nadie más, sea ese “alguien” nuestro amigo o un perro abandonado. El dolor es un estado de conciencia, un evento ‘mental’ y como tal nunca puede ser observado. Comportamientos como retorcerse, gritar, o retirar la mano del cigarro encendido no es dolor en sí; ni tampoco lo son las grabaciones que un neurólogo pueda hacer de las observaciones cerebrales del dolor mismo. El dolor es algo que sentimos, y sólo podemos deducir que otros lo están sintiendo por varias indicaciones externas (...). Casi todas las señales externas que nos llevan a deducir dolor en otros humanos pueden ser vistas en otras especies, especialmente las especies más cercanas a nosotros –las especies de mamíferos y aves–. Las señales de comportamiento son retorcerse, contorsiones faciales, quejas, alaridos u otras formas de grito, intentos de evitar la fuente de dolor, apariencia de miedo ante la perspectiva de su repetición, y otros. Además, sabemos que estos animales tienen sistemas nerviosos como los nuestros, que responden psicológicamente como los nuestros cuando el animal está en circunstancias en las que nosotros sentiríamos dolor: una elevación inicial de la presión en la sangre, pupilas dilatadas, transpiración, pulso agitado, y si el estímulo continúa, una caída de la presión sanguínea.⁷

Sin embargo, Singer no asume que los animales no-humanos tengan las mismas características y habilidades que los seres humanos, pero advierte que con respecto a sufrir el dolor ambos son iguales. Así, si el principio de minimización del sufrimiento es el primer principio de la ética, entonces los animales no-humanos, más allá del problema de si tienen o no capacidades cognitivas como las de los humanos, podrían ser considerados como sujetos morales. Bajo estos presupuestos, los animales no-humanos tienen el derecho de ser tratados igual que los seres humanos con respecto a su sufrimiento. No reconocer esto constituye un tipo de “especismo”, lo que significa pensar que una especie (por ejemplo, la humana) tiene más valor que cualquier otra especie animal, y que por esto se puede discriminar a los individuos de otra especie. Se podría afirmar que poseer una postura ‘especista’ es similar a una actitud perjudicial análoga a ser racista o clasista.

La postura básica de esta vertiente utilitarista presupone que la función de la moral es maximizar los intereses de todos en cuanto sea

posible, por lo que es preciso considerar a los animales dentro del ámbito de consideración moral porque tienen esos mismos intereses.⁸ Así, la consideración moral no depende sobre quién puede razonar moralmente o quién tiene consciencia, tampoco en quién puede “pactar” socialmente, sino en quién puede sufrir. En este sentido, la moralidad es interés de los seres sensibles y por eso es injusto excluir a los animales no-humanos.

Sin embargo, las consideraciones que traemos a colación con Singer —minimizar el sufrimiento—, no completan el diagnóstico del porqué se debe tener consideraciones hacia los animales no-humanos. Desde diferentes supuestos a los de Singer, pero en congruencia con lo anterior, teorías como las de Tom Regan⁹ —una deontología animalista— advierten que los animales merecen consideración moral y legal en sí mismos, no sólo porque ellos tengan interés en evitar el sufrimiento, sino además porque son seres capaces de experimentar vida: son sujetos de vida. Así, por el conjunto de sus características vivas, estamos justificados a decir que los animales (o al menos los más evolucionados) pueden experimentar bienestar biológico, psicológico y social, que constituye un valor inherente. De esta forma, con la ampliación de la perspectiva ética de Kant, Regan sostuvo que los animales no-humanos, como seres que experimentan vida, nunca deben ser tratados como medio hacia los intereses de los humanos, sino como seres con sus propios derechos. Esta perspectiva afirma el derecho a la vida de cada ser que puede experimentarla o disfrutarla.

Otra perspectiva que queremos sumar al utilitarismo de Peter Singer y a la perspectiva de Tom Regan es un deontologismo que se enfoca en el concepto de ‘florecimiento’. Esta postura toma en cuenta el desarrollo de las capacidades de los animales. Así, más allá de las pretensiones de Singer por evitar el sufrimiento animal, Martha Nussbaum, al incluir el concepto de ‘florecimiento’, advierte el derecho moral de cada especie para lograr su plenitud: *para ejercer funciones que corresponden a la naturaleza de la especie*.¹⁰ De esta forma, la adscripción de responsabilidad moral no se fundamenta o no se *debate* en relación con que tan iguales

o semejantes son los seres humanos y los animales no-humanos; por el contrario, la propuesta señala que aunque los animales no forman parte de la comunidad de los que pueden negociar las normas morales de la sociedad, ellos tienen el derecho a desarrollarse de manera apropiada a su especie. Bajo estos presupuestos, los seres humanos tienen una obligación de justicia al respetar las capacidades —el florecimiento— de los animales no-humanos. Desde esta perspectiva, se propondría una *gradación* de derechos basada en capacidades naturales relacionadas a la *norma de la especie*, esto es, a las *funciones que corresponden a la naturaleza de la especie*.

La ética de animales basada en el concepto de ‘floreamiento’ se entiende como una superación del utilitarismo de Singer: un *incremento* en el sentido de incluir todas las características de los seres vivos, en vez de enfocarse únicamente en el sufrimiento de dolor; perspectiva que podría excluir una amplia gama de seres vivientes. Así, desde los supuestos expuestos anteriormente, cabría preguntarse cuáles son exactamente las características de los animales que deben tomarse en cuenta para definir sus derechos, y cómo se puede aplicar esta perspectiva —el florecimiento— a casos particulares —por ejemplo, por cada especie—. Esta consideración —o estas consideraciones— amerita ser tratada como una pregunta empírica: tenemos que examinar a los seres humanos y los seres no-humanos para determinar y comprender sus diferentes derechos.

Una postura constructivista-casuística

La pregunta básica a la que nos arroja la perspectiva de Singer, la de Regan y la de Nussbaum es esta: si los seres humanos tienen derechos correspondientes a sus capacidades, ¿porqué otros seres no deben tener derechos según sus propias capacidades? El derecho de vivir, exceptuando otras consideraciones, es derecho humano por su naturaleza como animal vivo; por supuesto hasta este derecho tiene condiciones

como preservación de la sociedad, defensa propia, etc. De igual forma, se puede adscribir un derecho de vivir a los animales debido a su naturaleza animal como sujeto de una vida (teoría de Tom Regan) y para desarrollar la plenitud de sus capacidades (sugerencia de Martha Nussbaum). Además, los animales, como seres sensibles, pueden tener el derecho de evitar dolor y sufrimiento (Peter Singer). Bajo este entendido, se necesitaría un propósito de peso bastante grave para interferir con la vida natural y las actividades de los animales o para hacerles sufrir. Se puede decir entonces que todos los seres tienen derechos correspondientes a sus capacidades naturales: personas, animales (de varias especies), el mundo biótico, incluso los ecosistemas. Es necesario analizar las capacidades (o la función dentro del orden natural en cuanto al mundo biótico y los ecosistemas) de cada ente por sí mismo.

Según la perspectiva constructivista-casuística, no es ‘especista’ tratar a cada ser de acuerdo con sus capacidades, incluso cuando las capacidades de algunos superen las de otros. Así, es posible que algunos derechos de los animales no-humanos tengan mayor peso en contra a la supuesta prioridad de las necesidades humanas; en este sentido, cada ser debe *ser valorado* de acuerdo con *su* naturaleza. Sin embargo, para otras necesidades consideradas como exclusivamente humanas, tendrían que ser evaluadas y probadas *en contra* a las capacidades o necesidades de los animales no-humanos. En el evalúo y la consideración de cada ser de acuerdo con su naturaleza, la gradación es importante y, por esta razón, es importante *la carga de prueba*, esto es: evaluar las necesidades humanas antes de *entrometerse* en el bienestar (sin dolor), la vida y el desarrollo de la plenitud de los animales. Por eso, es necesario conocer las capacidades de los animales no-humanos, por ejemplo, las vacas, los puercos y los pollos son muy diferentes a una cucaracha o a un mosquito.

Quizás no es necesario discutir otra vez si los animales tienen o no un alma.¹¹ Por lo contrario, lo necesario es abogar por una postura común en un foro público, a pesar de las diferencias filosóficas o religiosas. El foro moral-social público consiste en reglas y normas específicas

para la protección de los animales, no en la protección de kantianos, aristotélicos o utilitaristas. Así, desde una perspectiva constructivista, no son necesarias las categorías trascendentales de ‘dignidad’, de ‘persona’, de ‘autoconciencia’ o de ‘derechos humanos absolutos’, y no es necesario limitar el concepto de ‘derecho’ a los derechos humanos —o quizás sería mejor decir que no debemos limitar el uso de la palabra ‘derecho’ de tal manera—. Esto no quiere decir que, dentro de la gradación de relevancia moral, los seres humanos no tengan derechos semejantes a los que se pueden atribuir a los animales no-humanos. La postura constructivista implica solamente que no es necesario un concepto transcendental de ‘ser humano’ ni una separación en términos de ‘calidad’ entre la *dignidad* de los humanos y el *valor* de los animales no-humanos: cada ser tiene derechos apropiados a su naturaleza y a sus capacidades. Nuestra postura se define entonces de la siguiente manera: el tratamiento de cada ser de acuerdo con su naturaleza es una pregunta empírica. No hay una ‘naturaleza animal’ universal; la naturaleza en cuestión es especie-específica.

Podríamos mencionar así diferentes características específicas de animales no-humanos que parecen similares a algunas peculiaridades de los seres humanos que normalmente consideramos facultades morales: los delfines¹² y chimpancés¹³ pueden comunicarse con seres humanos, los perros son leales y sacrifican su vida por su dueño,¹⁴ los elefantes muestran comportamiento de pena con la muerte de un miembro de su grupo,¹⁵ varios animales usan herramientas.¹⁶ Sin embargo, en vez de discutir sobre si el comportamiento de los animales se parece al del humano —de lo cual se pueden encontrar muchos ejemplos—, nuestro enfoque se dirige a la conducta *natural* de los animales y, para el caso, mencionamos un ejemplo: la naturaleza de los cerdos.

A pesar de lo que mucha gente piensa, y lejos de su prejuicio, los cerdos son limpios y se cuidan: en condiciones normales “expresan determinados hábitos higiénicos (definen un área para orinar y defecar, distante del lugar donde comen y descansan)”.¹⁷ Se revuelcan en agua

y lodo con el propósito de refrescarse porque no poseen glándulas sudoríparas, no sudan y no salivan ni jadean como otras especies. Con respecto a la conducta alimentaria, en condiciones naturales, los cerdos dedican muchas horas diarias a la búsqueda y al consumo de alimentos: “el hocico es su principal órgano táctil, asociado con el olfato son de gran importancia para su alimentación”.¹⁸ Además, según el profesor Jorge Cáceres, “los cerdos alojados en grupos se estimulan recíprocamente en la ingesta de alimentos. El consumo de alimento es mayor cuando están en grupo”.¹⁹ Los cerdos naturalmente viven en grupos, juegan unos con otros²⁰ y establecen jerarquías matriarcales sociales.²¹ Tienen una curiosidad natural²² y les gusta explorar su ambiente:

Suelen estar buscando siempre nuevos estímulos, y cuando se les ofrecen dos objetos, uno conocido y otro nuevo, prefieren el nuevo. A los cerdos les asustan los sonidos agudos y los movimientos bruscos que les llegan a provocar miedo. Quizás lo que primeramente nos llame más la atención de un cerdo es el hábito de escarbar en el suelo buscando raíces, que ingieren junto a una enorme gama de otros alimentos, incluidos los forrajes.²³

Además, según el grupo Igualdad Animal, puede señalarse que:

A menudo se dice que los cerdos son más inteligentes que un humano de tres años o que los perros. Lo cierto es que diferentes estudios (Universidad de Illinois y Universidad de Cambridge) demuestran que tienen una gran memoria y son capaces de aprender a seguir a otros compañeros para quitarles la comida y éstos a quienes les roban la comida son capaces además de cambiar su comportamiento para reducir el número de veces que les quitan lo suyo. Los bebés se acercan donde escuchan el sonido de sus madres, madres que como todos los mamíferos cuidan y protegen de sus crías hasta que pueden valerse por sí mismas. Una de las tareas más importantes de las madres es proteger a sus crías, escondiéndolas cuando es necesario y luchando por su defensa. Libre de explotación, una madre construiría un nido para sus bebés donde daría a luz y protegería a sus crías. Los aplastamientos de las crías en estos casos son raros. Los cerdos también sueñan, reconocen sus nombres... el profesor Stanley Curtis de la Universidad de Pennsylvania observó que eran capaces de “representaciones abstractas”, siendo capaces de grabar una imagen en su mente durante mucho tiempo... Los cerdos son muy curiosos y al llegar a un nuevo sitio de inmediato lo exploran detalla-

damente. Ante una situación de peligro emiten característicos sonidos de alarma que son recibidos rápidamente por los integrantes del grupo.²⁴

Por comparación con sus facultades, habilidades y su comportamiento natural es fácil juzgar que el tratamiento de cerdos en granjas industriales es éticamente inaceptable. Viven en jaulas en las cuales no pueden girarse,²⁵ sin oportunidad para refrescarse en lodo, tener ejercicio o explorar su ambiente; se cortan sus rabos y extraen sus dientes.²⁶ En total, la privación de su ambiente natural provoca una condición llamada “síndrome de estrés porcino”, incluyendo “tensión extrema [...] rigidez, pústulas en la piel, jadeos, ansiedad y, a menudo, muerte repentina”.²⁷ Las condiciones de vivir en granjas de producción masivas provocan agresión no característica de animales no-humanos en condiciones naturales.²⁸ Se puede concluir que es preciso éticamente cuestionar el sufrimiento animal, valorar la conducta instintiva y mejorar su tratamiento.

Conclusiones

Imaginémonos –sugiere Agustín Blasco–²⁹ que pudiéramos convivir con otras especies humanas que consideráramos como menos dotadas, por ejemplo, con un Neanderthal o con un *homo habilis*. Presumiblemente, respetaríamos sus costumbres, sus diferencias e, incluso, los ayudaríamos a “progresar”, como ahora se hace, guardando toda proporción, con los pueblos a los que se les trata de acercar a las ventajas de la ciencia y la tecnología, o de respetar sus diferencias. De la *misma* forma, y si es que aceptamos que cada especie tiene necesidades concretas (por ejemplo, el león necesita cazar), el hombre puede repensar su relación con los animales no-humanos pensando en sus necesidades concretas. En este sentido, la propuesta es fundamentar los derechos de los animales en su especificidad. Como afirma Jorge Riechmann: “No hace falta que un organismo posea capacidad de sentir (que presupone un sistema nervioso

desarrollado), ni mucho menos conciencia ni autoconciencia, para tener necesidades e intereses (y ser por tanto susceptible de florecimiento)... Para cada organismo puede definirse una temperatura óptima, una cantidad y calidad adecuada de alimento, un apropiado medio vital terrestre o acuático, etc.: [por lo que se puede hablar], sencillamente, de la vida buena para esa forma de vida.³⁰

Definir los derechos de los animales extendiendo la pregunta filosófica *pura* a su referente empírico nos posibilita romper el cerco antropocéntrico que envuelve el uso de las nociones de ‘derecho’ y de ‘sujetos morales’, y nos pone en un camino para repensar los derechos de los animales que habían sido sólo valorados en función de su parecido con los derechos de los animales humanos —y que, como hemos dicho, los chimpancés y los delfines serían contraejemplos paradigmáticos—. Con esto se abre un compromiso y una responsabilidad, por lo pronto, con toda la gama de seres vivientes.

Notas

¹ Agustín Blasco, *Ética y bienestar animal*, Madrid, Ediciones Akal/Ciencia, 2011, p. 13.

² Cfr. Adela Cortina, *Las fronteras de la persona; El valor de los animales, la dignidad de los hombres*, Madrid, Taurus, 2009.

³ Robert. T. Hall, reseña de Adela Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009. Publicada en *Diánoia*, Vol. LVII, Núm. 68 (mayo 2012), pp. 209 y 210.

⁴ “A man... must practice kindness towards animals, for he who is cruel to animals becomes hard also in his dealings with men”, Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, (translated and edited by P. Heath and J.B. Schneewind), Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 240.

⁵ Al respecto, puede revisarse el siguiente artículo: <http://users.ox.ac.uk/~abrg/papers/dawkins/eth1557.pdf>

⁶ Peter Singer, *Animal Liberation*, New York: Avon Books, 1975 (edición española, *Liberación animal*, 2a edición,) México, editorial Trotta, 1995.

⁷ Lord Brain, “Presidential Address”, citado por Peter Singer, *Liberación animal*, 2a edición, México, 1995, <http://www.utilitarian.net/es/singer/de/1990----.htm>, último acceso: 25 de febrero de 2014.

⁸ Cfr. Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement (P.S.)*, New York, Harper Perennial Modern Classics; Reissue edition, 2009.

⁹ Cfr. Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, CA, University of California Press, 1983; *Jaulas vacías. El Desafío de los Derechos de los Animales*, Barcelona, Fundación Altarriba, 2006.

¹⁰ Cfr. Martha C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2007.

¹¹ Es interesante anotar que después de siglos de negar que los animales tienen almas, el Papa Juan Pablo II revisó la postura de la iglesia católica al decir que sí, los animales tienen almas.

¹² Cfr. Dolphin Communication Project, en <http://academic.scranton.edu/student/vallak3/default3.html>, última fecha de consulta: 4 de junio de 2011. Además, cfr. “How do Dolphins communicate”, en http://www.dolphincommunicationproject.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1240&Itemid=, última fecha de consulta: 25 de marzo de 2014.

¹³ “Chimpanzee Facts”, en *The Jane Goodall Institute*, <http://www.janegoodall.org/chimpanzee-facts>, última fecha de consulta: 4 de abril de 2011.

¹⁴ Isidro Fabela, “el hombre y el perro”, en *Antología del pensamiento universal*, Instituto de Investigaciones jurídicas-UNAM, México, 2010, pp. 148-154, <http://www.bibliojuridica.org/libros/6/2700/29.pdf>, última fecha de consulta: 4 de junio de 2011.

¹⁵ “Elephant Information Repository”, http://elephant.elehost.com/About_Elephants/Senses/Grieving/grieving.html, última fecha de consulta: 4 de junio de 2011.

¹⁶ Brandom Keim, *Clever Critters: 8 Best Non-Human Tool Users*, en <http://www.wired.com/2009/01/animaltools/>, última fecha de consulta: 4 de junio de 2011 y <http://www.natureinstitute.org/pub/ic/ic5/elephant.htm>, última fecha de consulta: 4 de junio de 2011.

¹⁷ Jorge Cáceres Coral, “Porcinos”, en *Etología*, <http://www.unapiquitos.edu.pe/intranet/pagsphp/docentes/archivos/Etologia.pdf?PHPSESSID=6ace50e294dbfde6df9b96a0be6ab2ad>, última fecha de consulta: 30 de mayo de 2011.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Peter Singer, *Liberación animal*, Madrid, Editorial Trotta, 1999, p. 163.

²¹ Judith K. Blackshaw, *Notes On Some Topics In Applied Animal Behavior*: Updated in 2003 by Paul McGreevy, <http://animalbehaviour.net/JudithKBlackshaw/JKBlackshawCh3e.pdf>, última fecha de consulta: 29 de mayo de 2011.

²² Sarah F. Brown, *Understanding Pig Behavior - Critical When Handling and Dealing With Your Pigs*, 2009, <http://ezinearticles.com/?Understanding-Pig-Behavior---Critical-When-Handling-and-Dealing-With-Your-Pigs&id=4956532>, 29 de mayo de 2011.

²³ “Igualdad Animal”, en *Organización Internacional de Derechos de Animales, Granja de Cerdos*, <http://www.granjasdecerdos.org/como-son>, última fecha de consulta: 30 de mayo de 2011.

²⁴ “Igualdad Animal”, *Organización Internacional de Derechos de Animales, Granja de Cerdos*, <http://www.granjasdecerdos.org/como-son>, última fecha de consulta: 30 de mayo de 2011.

²⁵ Jeremy N. Marchant-Forde, *Social Behavior In Swine And Its Impact On Welfare*, 2010. <http://www.pigprogress.net/background/social-behavior-in-swine-and-its-impact-on-welfare-6685.html>, última fecha de consulta: 30 de mayo de 2011; Peter Singer, *Liberación animal*, Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 165.

²⁶ Peter Singer, *Liberación animal*, Madrid, Editorial Trotta, 1999, p. 164.

²⁷ *Farm Journal*, Mayo, 1974, citado en Peter Singer, *Liberación animal*, Madrid, Editorial Trotta, 1999, p. 165.

²⁸ Jeremy N. Marchant-Forde, *Social Behavior In Swine And Its Impact On Welfare*, 2010, <http://www.pigprogress.net/background/social-behavior-in-swine-and-its-impact-on-welfare-6685.html>, última fecha de consulta: 29 de mayo de 2011.

²⁹ Agustín Blasco, *op. cit.*, p. 14.

³⁰ Jorge Riechmann, *Trilogía de la autocontención. Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, Granada, Editorial Catarata, 2005, p. 92. Los corchetes son nuestros.

Bibliografía

- BLASCO, Agustín, *Ética y bienestar animal*, Madrid, Ediciones Akal/Ciencia, 2011.
- BLACKSHAW, Judith K., *Notes On Some Topics In Applied Animal Behavior*, Updated in 2003 by Paul McGreevy, disponible en: <http://animalbehaviour.net/JudithKBlackshaw/JKBlackshawCh3e.pdf>.
- BRAIN, Lord, “Presidential Address”, citado por Peter Singer, *Liberación animal*, 2a edición, México, 1995, disponible en: <http://www.utilitarian.net/es/singer/de/1990-.htm>.
- BROWN, Sarah F., *Understanding Pig Behavior - Critical When Handling and Dealing With Your Pigs*, 2009, disponible en: <http://ezinearticles.com/?Understanding-Pig-Behavior---Critical-When-Handling-and-Dealing-With-Your-Pigs&id=4956532>, 29 de mayo de 2011.

- CÁCERES Coral Jorge, "Porcinos", en *Etología*, disponible en: <http://www.unapiquitos.edu.pe/intranet/pagsphp/docentes/archivos/Etologia.pdf?PHPSESSID=6ace50e294>.
- CORTINA, Adela, *Las fronteras de la persona; El valor de los animales, la dignidad de los hombres*, Madrid, Taurus, 2009.
- "Chimpanzee Facts", en *The Jane Goodall Institute*, disponible en: <http://www.janegoodall.org/chimpanzee-facts>.
- DOLPHIN Communication Project, disponible en: <http://academic.scranton.edu/student/vallak3/default3.html>, última fecha de consulta: 4 de junio de 2011. Además, cfr. "How do Dolphins communicate", disponible en: http://www.dolphincommunicationproject.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1240&Itemid=.
- "Elephant Information Repository", disponible en: http://elephant.elehost.com/About_Elephants/Senses/Grieving/grieving.html.
- FABELA, Isidro, "El hombre y el perro", en *Antología del pensamiento universal*, Instituto de Investigaciones jurídicas-UNAM, México, 2010, pp. 148-154, disponible en: <http://www.bibliojuridica.org/libros/6/2700/29.pdf>.
- HALL, Robert. T., reseña de Adela Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009. Publicada en *Diánoia*, Vol. LVII, Núm. 68 (mayo 2012), pp. 202-213.
- KANT, Immanuel, *Lectures on Ethics* (translated and edited by P. Heath and J.B. Schneewind), Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- KEIM, Brandon, *Clever Critters: 8 Best Non-Human Tool Users*, disponible en: <http://www.wired.com/2009/01/animaltools/>, <http://www.natureinstitute.org/pub/ic/ic5/elephant.htm>.
- "Igualdad Animal", en *Organización Internacional de Derechos de Animales, Granja de Cerdos*, disponible en: <http://www.granjasdecerdos.org/como-son>.
- JOURNAL Farm, "Mayo, 1974", citado en Peter Singer, *Liberación animal*, Madrid, Editorial Trotta, 1999.
- NUSSBAUM, Martha C., *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2007.
- MARCHANT-FORDE, Jeremy N., *Social Behavior In Swine And Its Impact On Welfare*, 2010, disponible en: <http://www.pigprogress.net/background/social-behavior-in-swine-and-its-impact-on-welfare-6685.html>.
- REGAN, Tom, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, CA, University of California Press, 1983.
- _____, *Jaulas vacías. El Desafío de los Derechos de los Animales*, Barcelona, Fundación Altarriba, 2006.

RIECHMANN, Jorge, *Trilogía de la autocontención. Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, Granada, Editorial Catarata, 2005.

SINGER, Peter, *Animal Liberation*, New York: Avon Books, 1975 (edición española, *Liberación animal*, 2a edición,) México, editorial Trotta, 1995.

_____, *Liberación animal*, Madrid, Editorial Trotta, 1999.

_____, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement (P.S.)*, New York, Harper Perennial Modern Classics; Reissue edition, 2009.



Recepción: 10 de abril de 2014

Aceptación: 10 de octubre de 2014

In memórium

OCTAVIO PAZ:
SIGNOS DEL FIN DE LA MODERNIDAD.
SURREALISMO, DROGAS, CRÍTICA, TIEMPO

Marco Arturo Toscano Medina
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Resumen/Abstract

En este artículo se analizan brevemente algunas ideas de Octavio Paz sobre el fin de la modernidad, desde el punto de vista de un escritor hispanoamericano. El propósito es sólo hacer una descripción de los acontecimientos sociales y culturales que muestran la crisis de la modernidad.

Palabras clave: modernidad, fin de la modernidad, surrealismo, drogas, tiempo lineal, presente.

Octavio Paz: Signs of the End of Modernity.
Surrealism, Drugs, Critique, Time

This article presents a brief analysis of some of Octavio Paz' ideas on the end of modernity from the perspective of this Latin American writer. The objective is simple: to provide a description of the social and cultural events that reveal the crisis of modernity.

Keywords: modernity, end of modernity, surrealism, drugs, linear time, the present.

Marco Arturo Toscano Medina

Licenciado en Filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1987, con la tesis *Ensayo sobre el devenir*. Maestro en Filosofía de la Cultura por la misma universidad, 1996, con la tesis *Una cultura derivada. La filosofía de la cultura de Samuel Ramos*. Profesor e Investigador en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo desde 1987. Líneas de investigación: historia de la filosofía, filosofía de la cultura en México, postestructuralismo, la investigación documental en filosofía. Entre sus publicaciones se encuentran: *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos* (2002) y *La investigación filosófica* (2013).

Fue mérito de los intelectuales, principalmente 'ensayistas', Categoría híbrida entre filosofía, literatura, periodismo, a veces ciencia, Raza bastarda de escritores/escritientes, y a pesar de la parcialidad de su información, La superficialidad de su meditación, su seguridad y arrogancia de intelectual francés, Fue, digo, su mérito el haber salvaguardado una reserva para la comunicación y la Reflexión, un caldo de cultivo para las ideas generales, generosas, genéricas.¹

Paz escribía a principios de los setentas del siglo pasado acerca de “la crisis general de la modernidad”. Los síntomas le parecían visibles e innegables, por ejemplo, el concepto de historia como movimiento lineal y progresivo había dejado de ser consistente tanto teórica como socioculturalmente: hemos cambiado mucho en los últimos doscientos años, no obstante, “no hemos progresado” nada, al menos desde otras perspectivas que no sean las meramente medibles; no hemos alcanzado el futuro prometido por la concepción histórico-temporal de la modernidad, más bien parece que nos encontramos moviéndonos en círculos y no en la línea recta y hacia delante del tiempo que nos habíamos prefigurado durante los últimos dos siglos todos aquellos que hemos vivido bajo el modelo occidental; pero si no estamos progresando para ser mejores entonces la modernidad inicia un proceso tal vez irreversible de pérdida de la fe en sí misma. Más aún, para Paz la realidad paradisiaca que prometía la modernidad lanzada hacia el futuro se ha transformado en un gran temor al porvenir, a lo que verdaderamente nos tiene reservado el futuro:² “En los últimos años ha habido un cambio brusco: los hombres empiezan a ver con terror el porvenir y lo que apenas ayer parecían maravillas del progreso hoy son sus desastres. El futuro ya no es el depositario de la perfección, sino del horror”.³

Los signos “amenazadores” que en nuestros días son una realidad cotidiana a la que nos hemos familiarizado, aparecían a principios del último cuarto del siglo pasado como riesgos potenciales generados en el seno de la modernidad a los que quizá teníamos que resistir y combatir: el agotamiento de recursos naturales, la contaminación, desequilibrios ecológicos, hambrunas, el peligro de la desaparición de la especie humana mediante una guerra nuclear, el consumo masivo de drogas, la lucha desesperada por un mínimo de crecimiento sustentable.

El cambio sobre el cual se sustentó el hombre moderno desde el último cuarto del siglo XX hubiera hecho ruborizarse de vergüenza y coraje a los primeros modernos —con una confianza casi ilimitada en las más altas capacidades creativas del ser humano— ante la modesta pretensión de la vida contemporánea: la mera conservación de lo alcanzado; en efecto, el temor ante los resultados de las transformaciones modernas nos ha llevado a fines del siglo XX, y en los años que corren del siglo XXI, a sólo desear y esperar conservar lo que nos queda. La crítica moderna, que se hacía especialmente del pasado y del presente, se hace ahora del futuro. Por otra parte, la idea del futuro, la dimensión privilegiada por la modernidad, está siendo desplazada por el presente.

A contracorriente de la modernidad triunfante desde el siglo XIX —que se regodeaba en el privilegio exclusivo que tenía Occidente de las más altas expresiones culturales y sociales humanas, que las consideraba de su patrimonio único— el siglo XX fue el escenario de la explosión de nacionalismos y particularismos, de grupos y naciones dentro y fuera de la civilización occidental en busca de una diferencia irreductible y de su reconocimiento, las minorías se expresaron ignorando las pretensiones homogeneizantes de Occidente. Todo lo que había permanecido sofocado por la tradición moderna occidental ha despertado y resiste contra el poderío moderno.⁴

¿Fin de la modernidad? ¿Edad más allá de la modernidad? ¿Postmodernidad? A Paz nunca le terminó de agradar el término “postmodernidad”, le parecía impreciso, equívoco, porque, ¿cómo llamaremos a

la siguiente etapa histórica? Los síntomas de agotamiento y crisis de la modernidad no meramente señalan lo que está más allá de la modernidad sino lo que es distinto a ella, que posee rasgos propios en formación. ¿Crepúsculo de la modernidad o el alba de una edad distinta? ¿Cuánto se prolongará el crepúsculo? ¿Cuándo amanecerá plenamente para la nueva edad? De lo que podemos estar ciertos es de que no estamos en una edad postmoderna:

Aquello que está después de lo moderno no puede ser sino lo ultramoderno: una modernidad todavía más moderna que la de ayer. Los hombres nunca han sabido el nombre del tiempo en que viven... Llamarse postmoderno es una manera más bien ingenua de decir que somos muy modernos... Llamarse postmoderno es seguir siendo prisionero del tiempo sucesivo, lineal y progresivo.⁵

La nueva edad, surgida de la crisis y el fin de la modernidad, tendrá que ser diferente a su predecesora o no será. Tendrá que desarrollarse en el presente y el instante porque el pasado desaparece de nuestra vista y no podemos recuperarlo, el futuro es evanescente e irrealizable como tal, es decir, como la cristalización de un punto final con una trayectoria única y lineal, progresiva y estable. Si la modernidad afirmó siempre una idea única y lineal del tiempo y de la historia, ¿cómo suponer que lo que no es propio a la modernidad tiene una relación secuencialmente posterior a ésta? ¿Cómo comprender la “época postmoderna” como reducida exclusivamente a lo que viene o llega después de la modernidad, si con toda seguridad lo postmoderno también se configura con devenires “premodernos” occidentales y no occidentales?

La edad que sustituya a la modernidad tendrá que hacerse cargo de una tarea que ha dejado pendiente la modernidad en medio de sus crisis de muerte: crear un nuevo pensamiento político y social que realice una reforma profunda de las sociedades que surgieron y crecieron bajo las condiciones modernas. En las crisis y el fin de la modernidad se manifiestan sus contrastes y contradicciones que las primeras ilusiones ocultaban: la desigualdad y la injusticia que generó dentro y fuera de

Occidente, el sinsentido de la abundancia en las naciones más desarrolladas económicamente. La libertad, la igualdad y la fraternidad se desarrollaron sin relación entre sí y, como resultado de ello, sin que pudiesen realizarse en las sociedades modernas más allá del ámbito simbólico e ideológico: si bien se ha tenido una creciente libertad, que incluso ha degenerado en sus prácticas más irresponsables y abusivas, en cambio la igualdad y la fraternidad se han mantenido en un segundo plano, o peor, las sociedades autonombradas como socialistas pretendieron imponer la igualdad y la fraternidad a costa de las libertades. Para Paz, de los tres grandes valores y principios de la vida moderna occidental desde fines del siglo XVIII la fraternidad es la clave a la que habrá que prestar atención en el nuevo pensamiento sociopolítico, si nos hacemos cargo de la desgarradura entre la libertad y la justicia, entre el capitalismo liberal y el socialismo revolucionario, entre el crecimiento *per se* y el crecimiento humano:

La palabra central de la tríada es fraternidad. En ella se enlazan las otras dos. La libertad puede existir sin igualdad y la igualdad sin libertad. La primera, aislada, ahonda las desigualdades y provoca las tiranías; la segunda, oprime a la libertad y termina por aniquilarla. La fraternidad es el nexo que las comunica, la virtud que las humaniza y las armoniza.⁶

Sólo la fraternidad puede fundar la nueva filosofía política. Sólo ella puede resistir los embates del Mercado: su impersonalidad, sus procesos meramente especulativos, su avasallamiento de la creatividad humana, su insolidaridad creciente. La nueva filosofía política tendrá que asumirse como heredera de la doble tradición sociopolítica moderna, la liberal y la socialista, pero tendrá que trascender a ambas para lograr la transformación del Mercado:

Más allá de la suerte que el porvenir reserve a los hombres, algo me parece evidente: la institución del mercado, ahora en su apogeo, está condenada a cambiar. No es eterna... Ignoro si será modificada por la sabiduría de los hombres, sustituida por otra más perfecta, o si será destruida por sus excesos y contradicciones. En este último caso podría arrastrar en su ruina a las instituciones democráticas.⁷

¿Nos encontramos con uno más de los perversos síntomas del fin de la modernidad: la amenaza constante que sufre la vida democrática de individuos, grupos y hasta naciones enteras ante el embate del mercado, ante el sistema financiero y comercial mundial, que impone autoritariamente su propia lógica arrasando cualquier voluntad democrática? ¿No ha sido la democracia uno de los principios fundamentales de la modernidad? ¿No ha sido indispensable para el ejercicio democrático la autonomía y la responsabilidad de individuos, grupos y naciones? ¿Cómo conciliar en el presente el poderío sistémico, pero profundamente irracional por especulativo y unilateral, del mercado mundial con la vida democrática, tan cara a los ojos del hombre occidental moderno? ¿Ha identificado bien Paz el principio ambivalente que ha venido derruyendo a la modernidad: se trata en efecto del espíritu crítico, de la duda racional, que terminan destruyendo todo lo que crean, es decir, a la misma modernidad, o más bien hay que buscar el virus que todo lo infecta y devora en la lógica del mercado, en el capital-dinero, en el que quizá es el verdadero sustituto de todo lo sagrado, mágico, misterioso, divino, otro inefable: la dominación del capital como una especie de fuerza sobrehumana o, como afirma Gilles Deleuze:⁸ como la Axiomática del capital-dinero, que se mantiene como una fuerza soberana por encima de los flujos, cambios y críticas de los seres humanos existentes?

A continuación presentamos algunos signos, no todos, que Paz reconoce en el siglo xx como los signos que anuncian o que evidencian la crisis o el fin de la modernidad, junto con la probable aparición de una nueva edad –tema-problema que dejaremos para un próximo escrito—. Nos apoyamos básicamente en los primeros tomos de las *Obras Completas* del autor mexicano, específicamente los tomos del 1 al 4. No hemos pretendido agotar ya no digamos la mera descripción e interpretación básica que es posible hacer del tema si hubiésemos hecho un recorrido más puntual de cada tomo, sino tampoco hacer tal recorrido en el resto de los 15 tomos de que se componen las *Obras Completas* de Paz, mucho menos detenernos en la contextualización crítica que es posible

hacer de este problema en Paz desde la perspectiva de los principales filósofos llamados o autodenominados “postmodernos” para establecer las coincidencias y discrepancias entre el autor de *El laberinto de la soledad* y quienes durante y después de éste pensaron la sociedad y cultura contemporáneas.

Nuestro propósito ha sido mucho más modesto, aunque básico: introducirnos y hacer la presentación general de uno de los problemas más importantes e interesantes de la filosofía de la cultura contemporánea desde la perspectiva no de un filósofo profesional o académico sino de Paz, como son las crisis recurrentes de la modernidad y quizá hasta de su fin, hasta ver en el horizonte de los devenires que sobrevuelan la vida contemporánea una posibilidad de ser sociocultural nueva, desconocida, des-moderna, como diría Roger Bartra.⁹ Paz no fue, ni pretendió ser, un especialista, académicamente hablando, que tuviese la pretensión de tratar y discutir con sus pares cada uno de los temas y problemas que en este escrito nos ocupa; de tal forma, su lectura llega a sacar de quicio a quienes erróneamente pretenden encontrar en Paz lo que éste nunca buscó ofrecer en sus ensayos llenos de ideas generales, inspiradoras, lúcidas, pero a las cuales, evidentemente, les falta ese plus que los autores de la academia, que han hecho de la academia una burbuja impermeabilizada, tanto anhelan: las múltiples referencias bibliográficas que avalen por su peso cuantitativo cada idea particular surgida de una voluntad de especialista. Ni filósofo, ni antropólogo, ni historiador, ni sociólogo. Sí un profundo lector y pensador que sobrevuela cada disciplina, que se mueve entre sus fronteras lanzando aquí y allá ideas-imágenes que no pertenecen a ninguna disciplina especializada en particular, pero que si se les lee y atiende como merecen pueden llegar a ser muy fructíferas aun para intereses disciplinarios especializados.

A reserva de dedicar algún escrito para comentar interpretativa y críticamente las posibles relaciones entre las ideas de Paz y los filósofos postmodernos, resulta inevitable preguntarnos sobre el sentido de trabajar el problema que nos ocupa mediante el poeta-ensayista mexicano.

¿Qué importancia o qué valor tienen las ideas de Paz sobre el fin de la modernidad y la aparición en el horizonte desde mediados del siglo pasado de una nueva época histórica?

Primero, en nuestro contexto cultural general estamos habituados casi exclusivamente a los planteamientos modernos y posmodernos que se han generado en Europa y EUA. Segundo, los planteamientos europeos y norteamericanos sobre dichos acontecimientos históricos se han evidenciado como unilaterales, como concepciones que las más de las veces no han sido capaces (quizá porque no les ha interesado hacerlo) justificar desde dónde hablan o llevan a cabo sus planteamientos; de una manera explícita o implícita dejan fuera, porque las ignoran o las desconocen, otras perspectivas que no sean las occidentales, en nuestro caso las provenientes del ámbito iberoamericano. Tercero, es necesario, y hasta urgente, que desde nuestra condición iberoamericana y mexicana desarrollemos y afirmemos nuestra propia perspectiva de lo moderno y, sobre todo, de lo llamado posmoderno; es imprescindible que asumamos que no existe una perspectiva absoluta, universal a priori, a la cual tenemos que adaptarnos como a una verdad ya hecha, como si se tratase de una más de las políticas socioculturales que aparecen de algún organismo mundial, que todos los llamados países emergentes tienen que cumplir so pena de verse fuera de un “desarrollo sustentable”. Cuarto, el concepto de lo postmoderno: desde una perspectiva filosófica, es de gran importancia su análisis, interpretación y crítica iberoamericana debido a que gran parte de nuestra vida social y cultural durante los dos últimos siglos se ha visto enfrascada en una compleja aventura “modernizadora”; pero, por otra parte, cuando todavía no hemos alcanzado la meta de dicha aventura, las sociedades occidentales más avanzadas muestran signos inequívocos de estar ya en un punto o en una línea más allá de lo meramente moderno; ¿qué nos queda por hacer? ¿Aventurarnos ahora en el camino de la posmodernidad tal como la describen y viven tales países, sin ser todavía plenamente modernos socialmente? ¿Qué oportunidad para sociedades como las hispanoamericanas supone la crisis, el fin, el

agotamiento, de la modernidad? ¿Cuál es, finalmente, la perspectiva de un poeta-intelectual-escritor como Paz sobre lo que ya se evidencia desde hace décadas en el horizonte de la historia de las sociedades occidentales, pero también desde la peculiaridad de las sociedades iberoamericanas?

1. El surrealismo

En el texto de 1954 titulado “Estrella de tres puntas: el surrealismo” Paz presenta una de sus posiciones que serán recurrentes a través de los siguientes 44 años de trabajo intelectual. Más que meramente anunciar, como muchos otros autores europeos y de otras partes, la presunta existencia de una época histórica diferente, el autor mexicano asume primero un diagnóstico crítico sobre la civilización moderna desde uno de los acontecimientos artísticos y culturales de mayor influencia durante el siglo pasado en Occidente y que al propio autor mexicano influyó en su actividad creativa y crítica: el surrealismo:

Día a día se hace más patente que la casa construida por la civilización occidental se nos ha vuelto prisión, laberinto sangriento, matadero colectivo. No es extraño, por tanto, que pongamos en entredicho a la realidad y que busquemos una salida. El surrealismo no pretende otra cosa: es un poner entredicho a lo... considerado inmutable por nuestra sociedad, tanto como una desesperada tentativa por encontrar la vía de salida. No... en busca de la salvación, sino de la verdadera vida. Al mundo de “robots”... opone los fantasmas del deseo.¹⁰

Puede parecer extraño el juicio que hace Paz a la civilización occidental moderna, sobre todo si se advierte que, como muchos de sus críticos buscaron afanosamente señalar, nunca dejó de reconocer el valor transformador de los valores sociopolíticos modernos —la crítica, la democracia, la libertad—, sin embargo, es indudable que, por una parte, fue tanta su animadversión a la ideología de los Estados autodenominados comunistas en el hemisferio occidental, que dio la impresión de que no tenía nada que criticar a las sociedades surgidas de la modernidad liberal, del capitalismo

industrial y postindustrial; pero, por otra parte, es innegable que la crítica de Paz al capitalismo occidental no se dirigió especialmente al ámbito político o económico expresamente, sin dejar de hacerlo, más bien se centró en las bases mismas de la modernidad, es decir, en el ámbito en donde se expresan claramente los excesos, abusos, extravíos, cuando no el tácito fracaso de la modernidad: la vida sociocultural; una vida convertida en prisión, laberinto sangriento, matadero colectivo.

“Prisión, laberinto sangriento, matadero colectivo”. Con toda seguridad Paz llegó a matizar estos calificativos escritos a sus tempranos 40 años. Lo que sin lugar a dudas permaneció con el paso de los años fueron sus fundamentales reservas ante la realidad, ante la casa construida durante la época moderna. Los elementos que sirvieron para la construcción de la realidad moderna —la crítica, la ciencia, la tecnología, el capital, la producción, la democracia, la razón, el estado de vigilia de la conciencia, la eficiencia, el crecimiento, la economía— se convirtieron con el transcurrir de las décadas en fines en sí mismos y no en medios para la igualdad, la justicia, la libertad, la educación. Los elementos de la modernidad nos liberaron de la prisión medieval, pero ellos mismos se transformaron en instrumentos de sujeción, control, destrucción. La vida moderna, como todo sistema sociocultural, se desarrolló sobre la exclusión de todos aquellos elementos que formaron parte de la pre-modernidad —la magia o en general el pensamiento mágico, lo sagrado, el misterio, la metafísica, la fe, el lenguaje libre, el deseo—. ¿Será que la crisis de la modernidad es la reaparición de estos y otros muchos elementos?

Desde otra perspectiva, la crítica de Paz a la vida moderna se hace patente en su denuncia del extravío sufrido por ésta respecto de sus primeras reivindicaciones y proyectos. La libertad, la tolerancia, la igualdad, la fraternidad, la felicidad, la justicia, la razón crítica y autocrítica no se ejercieron ni se convirtieron en derechos que había que poner en práctica ante la propia vida moderna, ante sus condiciones básicas y sus desarrollos particulares; en efecto, como ha sucedido en muchos otros acontecimientos que supusieron una transformación de las condiciones

históricas, los mismos medios que sirvieron para su surgimiento fueron cooptados para no ejercerse autocríticamente: ¿cómo criticar a la razón desde la razón misma? ¿Cómo hacer la crítica de la crítica misma? ¿Cómo realizar la crítica o autocrítica de la libertad o de sus abusos?

Es en este contexto que hay que ver las ideas sobre el surrealismo. En efecto, éste no puede sino verse como uno de los acontecimientos estéticos y socioculturales que se mueven en un espacio-tiempo diferente al de la modernidad, en una realidad aparte de la prisión moderna, que no “anuncia” nada sino que en sí mismo sobrevuela la modernidad, irreducible a sus sujeciones; sobrevuelo que trae de nuevo a la vida humana lo que la modernidad excluyó y negó:

Seguir ese llamado es partir a la reconquista de los poderes infantiles... y se llaman imaginación y deseo. El hombre es un ser que imagina y su razón misma no es sino una de las formas de ese continuo imaginar... imaginar es ir más allá de sí mismo, proyectarse... trascenderse... el hombre es el ser capaz de transformar el universo entero en imagen de su deseo.¹¹

¿Imaginar y desear más allá de los límites que puede determinarles la razón moderna, acaso no es de “sentido común”, el sentido básico de la razón que todos supuestamente compartimos, que no podemos ni tenemos ni debemos imaginar ni desear nada más allá de ciertos límites? ¿Qué es o qué fue el surrealismo –como acontecimiento cultural y como condición humana intemporal– sino el sobrevuelo sobre esta razón limitadora, sobrevuelo que es más “racional”, es decir, más “real”, que lo racional y lo real delimitados?

Sin lugar a dudas estamos, en el caso de la imaginación y el deseo, de su “retorno”, con los signos de su reafirmación histórico y sociocultural, ante la presencia de acontecimientos propios a la conformación de una nueva época; son como fuerzas que se intensifican entre la crisis de un momento histórico y la figura de algo nuevo gestándose. Ciertamente, la imaginación y el deseo no son fuerzas ausentes en la modernidad, estuvieron presentes en su aparición y desarrollo, pero como siempre

pasa en la existencia humana, las manifestaciones modernas de la imaginación y el deseo se estratificaron, se coagularon, atrayendo sobre sí todo el movimiento del crecimiento cultural; la imaginación y el deseo empezaron a girar sobre lo mismo, negando lo diferente, excluyendo nuevas posibilidades, negándose la posibilidad de realizarse ellas mismas en sus más altas posibilidades. Estas fuerzas nunca pueden permanecer sujetas y prisioneras indefinidamente; la vida humana no deja de buscar las promesas no cumplidas de otra vida, más allá de la que se da en los sistemas económico y geopolítico. Ni siquiera el surrealismo es propio y exclusivo de la modernidad durante el siglo XX, como de hecho tampoco el romanticismo puede considerarse, como actitud espiritual, una expresión exclusiva de la modernidad de los siglos XVIII y XIX: “El surrealismo es una actitud del espíritu humano. Acaso la más antigua y constante, la más polémica y secreta”.¹²

La libertad, el amor y la poesía constituyen para Paz los elementos propios del surrealismo. Amor por la otra vida, por otra manera de ser y de vivir, amor que lleva a una actitud de negación de la civilización moderna racionalista y cristiana; amor revolucionario que desea transformar la realidad dominante; libertad para conectarse con lo diferente, que asume lo poético como la condición de su amor transformador: operación mágica que subvierte el mundo moderno de objetos, de utilidades, de una realidad carente de valor y reducida a mera categoría de precio monetario; la naturaleza, la mujer, todo se convierte en un mero instrumento de la gran máquina de la civilización occidental moderna funcionando en su propia vaciedad, autorrepitiéndose, buscando seducir a quienes todavía pueden creer en sus promesas. A todo esto se opone el surrealismo, ante todo esto se coloca dinámicamente en el margen, resistiéndole, sobrevolándolo:

El surrealismo se rehúsa a ver el mundo como un conjunto de cosas buenas y malas... de ahí su anticristianismo... se niega a ver la realidad como un conglomerado de cosas útiles... de ahí su anticapitalismo... tampoco considera el mundo a la manera del hombre de ciencia puro... como un objeto o grupo de objetos desnudos de todo valor, desprendidos del espectador.¹³

El surrealismo pretende realizar un sistemático y generalizado desplazamiento de los componentes de la realidad “que una civilización vacilante nos ha impuesto como la sola y única verdadera”.¹⁴ Desnuda la realidad imperante, le quita las máscaras que ocultan su verdad y nuestra verdad: todo está vivo, todo nos habla, todo emite signos; la realidad deja de ser una máquina abstracta y cuantificable, para transformarse o recobrar su auténtica condición: vida concreta y cualitativa. Un doble proceso se realiza con el acontecimiento surrealista: por una parte, el objeto cobra una condición subjetiva, viva, dinámica, interactuante; por otra parte, el sujeto se disgrega: el yo moderno se disuelve, pierde sus potencias asignadas: sujeto de poder, sujeto de conocimiento, sujeto de la historia;¹⁵ Descartes queda derrotado ante el triunfo del objeto frente al sujeto; el “yo pienso” se transforma en un “se piensa”; nos quedamos sin los resguardos que nos protegían de las fuerzas exteriores, que no era otra cosa o no cumplía otra función el yo moderno en su voluntad de control, manipulación sobre el objeto; su crisis nos lo revela como lo que siempre fue, a pesar de la máscara moderna que oculta y nos oculta lo que somos.

De tal forma, el surrealismo es el acontecimiento artístico y socio-cultural, histórico y ético-moral, que se mantiene en los márgenes de la modernidad, a la vez que en el corazón de su esencial posibilidad, subvirtiéndola, desencantándola y re-encantando al mundo. Lo pre-subjetivo, lo pre-individual surrealista, toman el papel de puente entre lo subjetivo y lo objetivo intentando resolver la oposición entre el yo y el mundo. El surrealismo no pretende meramente crear un nuevo arte, una nueva estética, su ambición es mucho mayor: crear un hombre nuevo, liberar al espíritu humano.

Con todo, los poderes modernos en la primera mitad del siglo pasado continuaron con su ejercicio todavía plenamente, como de hecho continuaron haciendo durante la segunda mitad del siglo XX, aunque sea sólo de manera inercial, como un fantasma que se niega a abandonar el mundo que dominó y el cuerpo que habitó; el surrealismo fue impotente para siquiera ser protagonista en el escenario social, más allá de

los espacios o los compartimentos artísticos y culturales que se le pre- asignaron o que fue capaz de conquistar para sí: la pintura, el cine, la literatura; como cualquier otro acontecimiento que pretendió enfrentar a la realidad moderna, su destino fue quedar meramente registrado en la historia del arte y la cultura, con sus fechas de nacimiento, apogeo y caída, bien establecidas, que quedan igualmente registradas en la memoria colectiva del hombre culto; cierto, el surrealismo ha contribuido, como contribuyó en su momento el romanticismo, a formar la sensibilidad del siglo pasado, aunque no haya realizado su mayor ambición: transformar la vida social: ir más allá de la realidad del mundo moderno: “Se ha estrellado contra un muro. Colocar a la poesía en el centro de la sociedad... exige también una liberación total de la misma sociedad. Sólo en una sociedad libre la poesía será un bien común, una creación colectiva y una participación universal”.¹⁶ Paz pareciera confundir en el caso del surrealismo los acontecimientos socioculturales que desde hace más de dos siglos no han dejado de aparecer en el seno de la sociedad y de la cultura modernas para resistir a ellas, para oponerseles, para ir más allá de la vida moderna, con los acontecimientos que ya no se reducen a resistir, oponerse o criticar, sino que simplemente están más allá de ésta. Sin embargo, hay que ver al surrealismo desde una perspectiva más amplia que la del acontecimiento fechado histórica y culturalmente que se agotó; en gran medida la cultura de los últimos 50 años es ya una cultura surrealista que desborda los límites bien determinados y fijos que se le asignan a la cultura moderna, aunque ciertamente sin alcanzar todavía para constituir una sociedad poética, con múltiples procesos poéticos.

Para Paz, el fracaso social del surrealismo acompaña a otro fracaso más importante en el intento de resistir a la modernidad: el fracaso de la revolución; este fracaso no significa que el mundo moderno se mantenga sano y en la plenitud de sus energías, que su proyecto siga en un proceso incuestionado de realización y cumplimiento; podemos estar ciertos de que el mundo moderno ya no está solo, ya no sigue incuestionado, ya no

manifiesta su antiguo poderío sobre las posibilidades excluidas, negadas, caricaturizadas: “el surrealismo... seguirá siendo una invitación y un signo: una invitación a la aventura interior, al redescubrimiento de nosotros mismos; y un signo de inteligencia, el mismo que a través de los siglos nos hacen los grandes mitos y los grandes poetas”.¹⁷ El acontecimiento surrealista no desaparecerá; no dejará de seducir y asustar al mundo moderno; no dejará de vivir, de sobrevivir, de sobrevolar, en el margen, al margen, “será lo otra voz”.¹⁸ Otra voz, otra realidad, otra vida.

2. Las drogas

¿Qué significa el creciente y generalizado consumo de drogas desde el siglo XX? ¿Qué sentido ha tenido el consumo de una vasta variedad de drogas desde los albores de la vida humana? ¿Qué significado tiene la presencia social y cultural de las drogas frente a la modernidad y su permanente crisis? Para Paz, la droga despierta y afirma la correspondencia, la analogía, las relaciones de semejanza universales; convierte al universo, como la unidad-complejo de sujeto y objeto, en una totalidad poética plural y siempre diversificada compuesta de ritmos y rimas. La droga trastorna la cotidianidad y nos fuerza a contemplar nuestra interioridad, sus mundos y fantasmas. Las drogas y su consumo, sostiene Paz siguiendo a Baudelaire, manifiesta el amor del ser humano por el infinito y su anhelo de integrarse a una vida universal.

El hombre moderno —práctico, productivo, emprendedor, empresario, trabajador, racional— recela de la droga y su consumo; no sólo lo hace por razones económicas y productivas, también lo hace por razones epistemológicas y gnoseológicas —el yo filosófico y científico ha construido paso a paso su mundo y a sí mismo de manera racional, en estado de vigilia y autocontrol; siguiendo un rígido método de conocimiento y de verificación del mismo—, por razones sociales y políticas —la vida social y política moderna requiere de orden, de una organización formal y fun-

cional que el consumo de drogas amenaza con detener y subvertir—: “A los hombres prácticos les parece nociva y antisocial: el uso de las drogas desvía al hombre de sus actividades productivas, relaja su voluntad y los transforma en un parásito”.¹⁹

Adicionalmente a la problemática social, política, jurídica, penal, delincencial, de la droga, también hay que ver en el contexto de los estudios bioquímicos de la biología en general y de las neurociencias en particular para comprender el sentido inmemorial del consumo de drogas por los seres humanos de todas las culturas. En efecto, el tráfico y consumo de drogas, de un creciente espectro de sustancias “naturales” y las producidas en los laboratorios con reconocimiento académico y los laboratorios pertenecientes a los narcotraficantes, durante los últimos 30 años nos han hecho dirigir nuestra atención crítica exclusivamente al ámbito policiaco y militar, criminal y de inseguridad social que acompaña al consumo de drogas, olvidándonos de la centenaria, por no decir milenaria presencia de las sustancias que alteran la conciencia individual y sociocultural de los seres humanos. La modernidad es probablemente el periodo histórico que sólo se ha ocupado de tales sustancias para criminalizarlas, penalizarlas y combatirlas —jurídica, religiosa, social, moral, médicamente.

Las drogas perdieron durante la modernidad el status singular que las culturas tradicionales de todo el mundo les otorgaron en sus prácticas míticas, mágicas, medicinales, iniciáticas; en efecto, la reducción moderna de la droga a fines de entretenimiento, socialización, adicción fisiológica y psicológica —que es la forma en que la vida moderna ha podido arreglárselas con lo que no comprende o que teme o que simplemente presiente que va contra sí misma—, le ha arrebatado el significado profundo que llegaron a tener durante cientos o miles de años en la historia de la vida humana: un sentido sagrado, no condicionado, del mundo y de los seres humanos. El consumo de drogas estuvo presente en el origen y desarrollo de las prácticas mágicas, místicas, míticas, religiosas; pero también en los acontecimientos decisivos de la vida humana

individual y social; estuvo y ha estado en los acontecimientos bélicos, eróticos, estéticos, filosóficos; en las festividades, en las ceremonias y en los cultos públicos, lo mismo para combatir emociones y situaciones estresantes que para superar el cansancio y la falta de necesaria alimentación; en resumen, el consumo de todo tipo de drogas ha recorrido junto con los seres humanos la historia de éstos para ayudarlos en su existencia ordinaria y no ordinaria.

La modernidad lo desencanta todo, quizá a excepción del capital: la espiritualidad, lo artístico, lo religioso; las sustancias psicodélicas no han corrido una mejor suerte. El consumo de drogas representa para el hombre moderno lo pagano, lo no cristiano, lo irracional, lo antisocial, lo no-moderno, lo que no respeta las leyes de nuestro mundo, lo improductivo, lo criminal, lo inmoral. Ahora bien, ¿las drogas en sí mismas conducen inexorablemente a la violencia individual y social; son causas del crimen y la delincuencia necesariamente? ¿No será acaso que la realidad moderna sujeta a las drogas a sus propias condiciones que en ella se realizan de manera regular y cotidiana: delincuencia, corrupción, inseguridad, violencia, destrucción, deshumanización? ¿Acaso con la desacralización que impone la modernidad no reduce todo a formas vacías que adquieren las relaciones que la propia modernidad privilegia?

El consumo de drogas constituye otro acontecimiento que pone en jaque a la modernidad de la posguerra dominada por los Estados Unidos:

la afición a las drogas no es sino uno de los resultados de los cambios que ha experimentado la sociedad industrial desde la segunda guerra... los muchachos no creen en *the american way of life* porque ingieren drogas —las ingieren porque han dejado de creer en sus ideas, y, a tientas, buscan otras...— el uso generalizado de drogas es otro anuncio más de un cambio en la sensibilidad contemporánea. Este cambio será tal vez más profundo que las transformaciones materiales y las luchas ideológicas de la primera mitad del siglo.²⁰

En el escrito que Paz publica en 1965, “El banquete y el ermitaño”, considera que si las autoridades modernas prohíben el consumo de drogas no lo hacen realmente por un problema de salud pública sino por un proble-

ma de moral social. El verdadero desafío de las drogas no es a la salud sino a la actividad “normal”, la utilidad, el progreso, el trabajo, en breve, sobre las ideas y las prácticas sobre las que se sostiene la sociedad moderna: “La autoridad manifiesta un celo ideológico: persigue una herejía, no un crimen. Se repite así la actitud de otros siglos ante la lepra y la demencia, que no eran vistos como enfermedades sino como encarnaciones del mal”.²¹ Se puede pensar que casi cincuenta años después, el consumo de drogas, su tráfico y la criminalidad que conlleva, los daños colaterales que trae consigo, sí han convertido el consumo de drogas en un problema de salud pública; sin embargo, aceptando sin conceder del todo que así sea —no al menos en el grado con que muchos pretenden—, tenemos que regresar a lo que ya mencionábamos antes sobre los efectos nocivos, destructivos, delincuenciales, que la sistemática persecución y represión que la sociedad moderna ha hecho de las drogas y su consumo, pero, además, por otra parte, de una forma completamente contradictoria, la total permisividad que la sociedad contemporánea tiene sobre las prácticas individuales y sociales que antaño se vigilaban y sancionaban pública y privadamente; en resumen, la sociedad moderna se desenvuelve en una doble moral: en lo privado y en la letra de la ley, rechaza y penaliza el consumo de drogas, pero, por otro lado, deja manga ancha para que públicamente los medios de comunicación, la publicidad, el mercado, fomenten el consumo de ciertas drogas legalizadas —bebidas alcohólicas, tabaco, medicamentos— tan dañinas y adictivas individual y socialmente a la salud humana como las drogas que sí penaliza:

poblaciones rurales errantes en los suburbios industriales o inmigrantes arrojados a un continente en ebullición, el alcoholismo fue una tentativa por reemplazar los antiguos vínculos sociales, rotos o desaparecidos, por una forma exasperada de la comunicación. Sería arriesgado decir que el alcoholismo es búsqueda de un lenguaje común; no lo es afirmar que es una compensación por la palabra perdida. El uso de drogas, por el contrario, no implica una supervaloración del lenguaje sino del silencio... Así, la afición de los jóvenes por las drogas revela un cambio en la actitud contemporánea ante el lenguaje y la comunicación.²²

La sociedad moderna acepta la socialización propia de las bebidas alcohólicas, pero no tolera la soledad con que se identifica el consumo de otras drogas; tolera la desinhibición sensorial, pero reprime la fantasía que resiste al orden social moderno establecido. Ciertamente, el consumo de sustancias alucinógenas, en términos de su real efecto para poner en jaque a la vida social moderna, no deja de ser un recurso quimérico. Lo cierto es que la sociedad moderna ha conseguido administrar y utilizar para sus propios fines el consumo de drogas –sólo pensemos en los miles de millones de dólares que cada año se integran a la economía mundial a través del lavado de dinero provenientes del tráfico de drogas–. Las sociedades modernas han pervertido el consumo de drogas al perseguirlas y criminalizarlas, al pretender sujetarlas a la clandestinidad de lo prohibido, a la vez que tolera su producción y la economía resultante de su tráfico. Potencialmente, las drogas siguen siendo un desafío a la vida moderna, a pesar de que las propias zonas oscuras de ésta han cubierto de negatividad el consumo de aquéllas, empezando por la producción de drogas “artificiales”, sumamente alejadas en sus efectos destructivos sobre la conciencia humana de las llamadas drogas “naturales”: “No es arriesgado inferir de todo esto que la afición por las sustancias alucinógenas es un síntoma de un cambio de orientación de la sensibilidad moderna... Occidente está a punto de descubrir evidencias semejantes a las que Oriente descubrió hace dos mil quinientos años”.²³

Sin embargo, el consumo moderno de drogas no ha conseguido crear sus propios ritos que vengán a reemplazar los ritos tradicionales para el consumo sociocultural de las drogas; a las sociedades modernas esto no les interesa porque iría contra ellas mismas, prefiere degradar dicho consumo a la inmoralidad, convertir al consumidor en una piltrafa humana dependiente y estúpida, incapaz de valerse por sí misma individual y socialmente. El consumo de drogas subvierte a la modernidad en al menos dos sentidos básicos: social y culturalmente rompe con las categorías que la fundan y sostienen –progreso, razón, vigilia, responsabilidad, utilidad, funcionalidad, comunicación, desarrollo– o, mejor, les otorga a estos elementos y a otros muchos un sentido diferente. Rompe igualmente

con su sentido lineal del tiempo para afirmar una concepción distinta de él: “El tiempo moderno, histórico, es lineal y fatalmente desaloja al rito de la sucesión temporal: el pasado es irreversible y no volverá. Aparece ahora con mayor claridad el sentido último del uso de las drogas en nuestros días: es una crítica del tiempo lineal y una nostalgia (o un presentimiento) de otro tiempo”.²⁴

Respecto a las drogas, como un segundo signo del fin de la modernidad, podemos decir lo que ya dijimos respecto al surrealismo: Paz no advierte en estos acontecimientos socioculturales expresiones *per se* e irreversibles del fin de la modernidad y de la aparición clara y definitiva de una nueva edad histórica. Más bien parece ver en ellos posibilidades que pueden o no llevarnos a modos de vida social y culturalmente diferentes. La situación de nuestro presente se parece mucho a un periodo de transición en el cual la modernidad convive extraña y grotescamente con los signos que expresan su fin, pero que todavía se suceden sujetos a la lógica moderna.

3. La petrificación de la crítica

Para Paz la modernidad se distinguió siempre como afirmación y ejercicio de la crítica, como apertura de lo nuevo y lo diferente; la crítica moderna fue siempre ruptura; la ruptura fue, a su vez, no absoluta discontinuidad sino una continuidad que permitió la constitución de la tradición social y cultural de la modernidad, pero

si la modernidad no hace la crítica de sí misma, si no se postula como ruptura y sólo es una prolongación de “lo moderno”, la tradición se inmoviliza... la idea de modernidad empieza a perder su vitalidad. La pierde porque ya no es una crítica sino una convención aceptada y codificada. En lugar de ser una herejía como en el siglo pasado y en la primera mitad del nuestro, se ha convertido en un artículo de fe que todos comparten.²⁵

La modernidad, específicamente en los movimientos artísticos, nos advierte Paz, sólo son repeticiones e imitaciones descaradas pretendien-

do ser originales, inventivas y novedosas. Pero no únicamente en el arte la repetición y la imitación de lo mismo es la constante; también en la vida política se repite, se simula, se imita sin ningún efecto, sin que se produzca ninguna ruptura real; sólo en el ámbito de la producción de simulacros seductores tiene realidad la política nacional e internacional: “El Partido Revolucionario Institucional –ese monumental hallazgo lógico y lingüístico de la política mexicana– es un rótulo que podría designar a una buena parte del arte contemporáneo”.²⁶

La modernidad ha permanecido unida desde sus orígenes históricos con el pensamiento crítico y con el ejercicio constante y diversificado de la crítica: la crítica de la filosofía y desde la filosofía, la crítica de las nuevas ciencias experimentales a las antiguas tradiciones mágicas y filosóficas de la naturaleza, la crítica de las nuevas formas teóricas y prácticas de la política desde Maquiavelo, la crítica ética y moral de las costumbres y de las relaciones sociales. En fin, la modernidad se fundó sobre la base y el modelo del ejercicio crítico en todos y cada uno de los ámbitos de la vida humana; afirmando la crítica patentizaba lo que para ella le parecía lo más valioso e importante: la libertad, la tolerancia, la responsabilidad, la autonomía, su rechazo a los absolutos. En el momento en que todos estos valores dejaron de serlo, o peor, cuando se convirtieron en prácticas de simulación, la propia modernidad quedó en crisis, sin que pudiese hacer la crítica de sí misma. La crítica, sostiene Paz, se ha convertido en un artículo de fe, ha dejado de ser la herejía llena de vitalidad que daba sentido a los valores que expresaba para quedar reducida a ejercicios indiscriminados que nadie atiende y que no tienen consecuencias. Pero, si la crítica es de la modernidad, ¿qué es lo propio a la “postmodernidad”? ¿Representa el llamado “fin de los ideologías” que desde la caída del bloque socialista de Europa se ha repetido insistentemente? ¿Se trata de la situación, del escenario, en el que el triunfo del capitalismo liberal trae consigo la irrelevancia y el sinsentido de cualquier crítica hacia él, ya que parece que tácitamente no existe otra alternativa de vida social? Si las bases del sistema social, político y económico resultan incuestionables,

lo único que queda sujeto a la crítica son aspectos menores, secundarios, no sustanciales. La crítica pierde su escenario propio, es decir, aquél en que podían haber consecuencias radicales y extremas. Ahora la crítica se desarrolla en un escenario donde no genera efectos reales relevantes, en donde sus ejercicios y sus efectos son meramente retóricos.²⁷

4. Crisis del tiempo lineal

La idea de modernidad para Paz es inseparable de la concepción del tiempo rectilíneo. El presente es siempre nuevo, único, diferente, nunca la mera repetición del pasado, y se encuentra siempre proyectado hacia el futuro. La crisis de la modernidad, por tanto, también es la crisis del privilegio del futuro; los últimos 30 años del siglo pasado sin lugar a dudas han experimentado la crisis de uno de los elementos inseparables del porvenir: el progreso: “Hoy ese tiempo se acaba. Asistimos a un fenómeno doble: crítica del progreso en los países progresistas o desarrollados y, en el campo del arte y la literatura, degeneración de la ‘vanguardia’”.²⁸

La idea del tiempo lineal propia de la modernidad empieza a relativizarse. Pasado, presente y futuro no son valores en sí mismos, como tampoco lo son el espacio local, regional; nos encontramos ante el fin del localismo como del nacionalismo, ante el fin de los centros mundiales absolutos. Ni centro ni tiempo unitarios y absolutos. La preeminencia del futuro fue una de las afirmaciones más persistentes de la modernidad, como si el tiempo por venir fuese ya un punto constituido al alcance de la mano desde el presente o como si éste tuviese el poder suficiente para constituirlo sin lugar a dudas. Sin embargo, lo que ahora tenemos no es ya la seguridad del presente sobre la certeza indudable del futuro, lo que domina es una interminable serie de preguntas, dudas, incertidumbres, riesgos. Los llamados límites del crecimiento fueron una constante preocupación durante la década de los setentas del siglo XX, y no ha desaparecido hasta nuestros días la incertidumbre que acompaña

tal preocupación; el futuro ya no es garantía de algo mejor, ya no es la promesa de lo nuevo; el futuro nos inquieta porque imaginamos que las cosas serán peor de lo que son en el presente.

En gran medida la modernidad, la voluntad histórica y sociocultural por lo nuevo, ha sido el combate tácito contra el presente a favor del futuro. El ansia por lo nuevo ha hecho que el presente se desvanezca, se diluya, se pierda no bien aparece. Ciertamente no es la misma percepción la que han tenido los europeos o los estadounidenses respecto a la modernidad y su posible fin a como se han visto forzados los latinoamericanos a crear su modernidad y su percepción del fin de la modernidad: para los latinoamericanos la modernidad y su terminación —el futuro y el presente— se han identificado con los países europeos y con los Estados Unidos, dado que “lo propio” se ha escapado y desvanecido a pesar de sus múltiples intentos para apresararlo. Para los hispanoamericanos su nacimiento histórico es inseparable de la modernidad; pensar ésta ha sido para ellos pensarse a sí mismos como un conflicto permanente entre lo nuevo y lo pasado, entre lo impuesto y la resistencia a éste, entre una sola forma de modernidad y las diversas formas de ser modernos, porque aún “lo postmoderno” en nuestros países no deja de ser más que otra forma de modernidad: “La modernidad ha sido una pasión universal. Desde 1850 ha sido nuestra diosa y nuestra demonio. En los últimos años se ha pretendido exorcizarla y se habla mucho de la ‘postmodernidad’. ¿Pero qué es la postmodernidad sino una modernidad aún más moderna?”²⁹

Con todo, si la llamada postmodernidad es sólo la expresión más moderna, nueva, reciente, de la modernidad, lo es de un modo *sui generis*, que pone en entredicho las categorías y acontecimientos que durante los últimos dos siglos se han identificado con las formas de la modernidad, entre ellas precisamente el futuro: “está en entredicho la concepción de un proceso abierto hacia el infinito y sinónimo de progreso continuo”.³⁰ Aun cuando dos de los pilares del progreso moderno, la ciencia y la técnica gozan de cabal salud, tampoco han dejado de mostrarse como agentes destructivos. Ni una ni otra han hecho de la historia moderna un proceso

racional –situación evidente tanto en los efectos destructivos sobre la vida humana y natural como en la reaparición de categorías que la racionalidad moderna había pretendido superar: el accidente y la catástrofe, lo imprevisto, la incertidumbre, la crisis como una constante social.

La transición hacia la modernidad durante el Renacimiento creó el pensamiento utópico; la modernidad pretendió realizar el pensamiento utópico en la realidad social, cultural, económica, política, científica, tecnológica; el fin de la modernidad, al menos uno de sus múltiples signos de disolución, es el fin de las utopías, es decir, el “fin de la idea de la historia como un fenómeno cuyo desarrollo se conoce de antemano... la historia es imprevisible porque su agente, el hombre, es la indeterminación en persona”.³¹ Queda desarticulada toda doctrina meta-histórica; los absolutos pierden todo sentido. Ni siquiera la figura del hombre, que llegó a su “mayoría de edad” con la modernidad, que alcanzó por fin el valor de conocer y de pensar por sí mismo, se mantiene más que a duras penas en un escenario crecientemente marcado por el anti-humanismo y el post-humanismo. El escenario de la crisis de la modernidad deja en la orfandad espiritual a los seres humanos, aunque, por otra parte, paralelamente resurgen todo tipo de movimientos –pseudoideologías, sectas, iglesias– que buscan llenar los vacíos y la incertidumbre que caracterizan la vida sociocultural contemporánea.³²

Conclusión

¿Cuál es la importancia y vigencia de las ideas de Paz sobre el fin de la modernidad, sobre los signos de su crisis? ¿Se trata de una analítica, otra más entre muchas otras sobre la llamada postmodernidad –con el “agravante” de que no estamos ante un especialista, un profesional de la academia y de la investigación–? ¿De una analítica que, como la de muchos otros autores, carece de crítica, de autocrítica, y que se regodea en la mera descripción de visiones apocalípticas, distorsionantes, sin ninguna propuesta? No.

En Paz, a diferencia de los autores de la postmodernidad —a los cuales no les interesa primordialmente hacer un examen crítico de la sociedad contemporánea—, encontramos crítica, propuesta, esperanza, lucidez, sobre, primero, el sentido de la crisis de la modernidad y, segundo, de lo que quizá viene después de este periodo crítico e incierto. El autor mexicano condensó su visión de lo que viene después, o de lo que ya está aquí desde hace varias décadas en la cultura occidental —o en la occidentalizada—, con la idea de la poética del presente. El presente político, cultural, ético, ontológico, es la promesa que se deriva de la crisis de la modernidad. Vivir y ser en el presente sin las ataduras del pasado y sin las renunciaciones ante las promesas del futuro.

Fin de la modernidad, de las ideas de futuro, progreso, certidumbre; del conocimiento de absolutos; el anhelo de otra vida individual y social; la circularidad de la crítica y del tiempo. La afirmación del hoy y la recuperación de la mirada crítica. El ahora no es la renuncia al futuro ni al pasado sino el encuentro del pasado, presente y futuro:

el presente es una esfera donde se unen las dos mitades, la acción y la contemplación. Así como hemos tenido filosofías del pasado y del futuro, de la eternidad y de la nada, mañana tendremos una filosofía del presente. La experiencia poética puede ser una de sus bases. ¿Qué sabemos del presente? Nada o casi nada. Pero los poetas saben algo: el presente es el manantial de las presencias.³³

¿Qué es el presente? ¿Cómo ayuda a resolver los grandes problemas sociales, políticos, éticos, morales, económicos, ecológicos, que nos heredó la modernidad fascinada por el futuro y ansiosa por deshacerse del pasado? Dejamos planteado el problema para un próximo escrito...

Notas

¹ Edgar Morin, *Para salir del siglo xx*, Kairós, Barcelona, 1981, p. 242.

² Este tipo de ideas expresadas por Paz coinciden curiosamente con las ideas que algunos de los pensadores nombrados o autonombados estudiosos de la

postmodernidad: Lyotard, Baudrillard, Vattimo, Lipovetski. En el transcurso de este trabajo iremos señalando estas coincidencias –no podemos llamarlas de otra forma debido a que el propio Paz no señala expresamente su conocimiento o su referencia de tales autores.

³ Octavio Paz, *La casa de la presencia, Obras Completas*, Tomo 1, Círculo de lectores/Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 464.

⁴ El filósofo italiano Gianni Vattimo ha considerado como una de las manifestaciones del fin de la modernidad y de la aparición de la sociedad postmoderna precisamente la crisis de la civilización occidental como el único modelo de desarrollo humano. Mientras que la modernidad buscó imponer una forma única y homogénea de sociedad y cultura, la postmodernidad se identifica con la pluralidad, la diferencia, lo universal no dado, lo local y particular irreductibles. Cfr. *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1994.

⁵ *Idem.*, p. 515.

⁶ *Idem.*, p. 585.

⁷ *Idem.*, p. 590.

⁸ Cfr. Gilles, Deleuze y Félix Guattari, *El anti-Edipo*, Paidós, Barcelona, 1998.

⁹ Cfr. Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México, 2000.

¹⁰ Octavio Paz, “Estrella de tres puntas: el surrealismo”, *Excursiones/IncurSIONES Dominio Extranjero, Obras Completas*, Círculo de Lectores/Fondo de Cultura Económica, México, 1994, Tomo 2, p. 203.

¹¹ *Idem.*, pp. 203-204.

¹² *Idem.*, p. 204.

¹³ *Idem.*, p. 205.

¹⁴ *Idem.*, p. 206.

¹⁵ Las resonancias entre la crítica del sujeto que advierte Paz en el surrealismo y el fin de la modernidad lo acercan lo mismo a autores de la postmodernidad como Baudrillard y “el triunfo del objeto” sobre el sujeto, “mero invento de los filósofos”, que a autores postestructuralistas como Foucault y Deleuze en su crítica del sujeto. Véase *Las estrategias fatales* (Baudrillard), *Arqueología del saber* (Foucault) y *Diferencia y repetición* (Deleuze).

¹⁶ *Idem.*, pp. 213-214.

¹⁷ *Idem.*, p. 214.

¹⁸ Octavio Paz, “André Bretón o la búsqueda del comienzo”, *Op. cit.*, p. 221.

¹⁹ Octavio Paz, “Conocimiento, drogas, inspiración”, *Op. cit.*, p. 242.

²⁰ Octavio Paz, “El banquete y el ermitaño”, *Op. cit.*, p. 260.

²¹ *Idem.*, p. 261.

²² *Idem.*, p. 262.

²³ *Idem.*, p. 264-265.

²⁴ *Idem.*, p. 266.

²⁵ *Idem.*, p. 447.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ En este juego de correspondencias que hemos hecho en estas notas entre Paz y los pensadores de la postmodernidad, es conveniente tener presente en el punto de la crisis de la crítica el tono acrítico de las obras de autores como Baudrillard y Lipovetsky. En libros como *Las estrategias fatales*, *El paroxista indiferente* (Baudrillard), *El imperio de lo efímero*, *La era del vacío*, *El crepúsculo del deber* (Lipovetsky), se manifiesta un tono meramente descriptivo, no valorativo, no crítico, de los fenómenos de la sociedad contemporánea; se acepta sin lamentaciones un escenario que se impone irresistiblemente, sin que exista posibilidad de recurrir a medios modernos para evaluarlo.

²⁸ *Idem.*, p. 449.

²⁹ Octavio Paz, “La búsqueda del presente”, en *Obras Completas*, Fundación y disidencia. Dominio Hispánico. Círculo de lectores/Fondo de cultura económica, México, 1994, p. 36.

³⁰ *Idem.*, p. 38.

³¹ *Idem.*, p. 39.

³² Una nueva resonancia surge entre la idea de Paz sobre la crisis de la utopía y el protagonismo del futuro en la vida moderna en un pensador de la postmodernidad como Vattimo: las artes “han venido produciendo imágenes del mundo ‘perfectamente negativas’ y que, por tanto, conservan todos los caracteres ‘optimizantes’ de la utopía, en el sentido de imaginar una realidad en la cual lo que en la situación actual son sólo posibilidades se realiza llevando al extremo el cumplimiento de todas sus implicaciones; sin embargo, precisamente esto, lejos de dar lugar a un mundo absolutamente feliz, se traduce en la situación opuesta: en la más completa e irremediable infelicidad”. Véase *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 94.

³³ *Idem.*, p. 41.



*R*eseñas

Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, México, Senado de la República LXII Legislatura/Taurus, Edición conmemorativa del 500° aniversario, 2013

ADÁN PANDO MORENO

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El Príncipe, la obra más conocida de Nicolás Maquiavelo, en el 2013 cumplió 500 años de haber sido escrita. Sin duda, es una obra que ha conocido incontables impresiones, unas legítimas y otras no tanto, y una cantidad astronómica de exégesis, análisis y estudios en torno a ella. Hace apenas once meses llegó a librerías una edición más de *El Príncipe* con sus respectivos estudios. Es el motivo de esta reseña.

Para empezar, el sello de producción editorial, la bien afamada casa Taurus, por una parte, cuyos productos son garantía de calidad en libros y, por otra parte, los auspicios de la Mesa Directiva del Senado de la República, del cual se debe saludar la iniciativa de que este título sea de un alcance público mayor que otros títulos que ha dado a la imprenta (por ejemplo, una versión del *Breviario de los Políticos* atribuido a Mazarino o *Tácticas Parlamentarias* de Jeremy Bentham). Así, Taurus y el Senado de la República ponen ante nosotros un ejemplar editado en cuarto, de folios cosidos y encuadernado en cartóné, impreso en cuché un tanto brillante, que mucho se agradece para apreciar las ilustraciones pero que ciertamente cansa la vista cuando de leer se trata. El colofón no nos da noticia del tiraje. Por su tamaño (mayor que una hoja carta), por su peso y por su elección de papel, no es un ejemplar portátil ni de trabajo, digamos para el estudiante o el investigador, sino, como bien lo advierten los editores, una edición conmemorativa, como se suele decir, un *coffee table book*.

En tanto edición conmemorativa, está emparentada con la que apareciera en Italia en 2013 por la editorial Treccani (*Il Principe di Niccolò Machiavelli e il suo tempo 1513-2013*). Libro que no contiene ningún texto de Maquiavelo sino ensayos interpretativos e históricos de gran calado sobre la recepción de las ideas del florentino. El libro está vinculado a un proyecto mayor que contemplaba una bibliografía *on line*, una enciclopedia maquiaveliana y una muestra que se expuso desde abril hasta junio de 2013. Por ello, este libro ofrece una vasta colección fotográfica de la iconografía del autor de *El Príncipe*. Habremos de volver sobre ella.

El libro que ahora tratamos se compone de siete segmentos, bajo la coordinación del conocido estudioso mexicano de la política y profesor de derecho constitucional Jorge Islas, si bien el conjunto lleva por título el que corresponde a la obra de Maquiavelo. Abre la obra una sencilla pero bien sopesada Presentación del C. Senador Raúl Cervantes en la que da cuenta del carácter de la obra y su motivo. Le sigue un Proemio a cargo del C. Senador Zoé Robledo, “promotor de esta encomienda” en palabras del Senador Cervantes. En su Proemio, el senador Robledo se muestra crítico de las nociones vulgares sobre lo maquiavélico y como seguidor de versiones contemporáneas y desprejuiciadas de la obra de Maquiavelo.

No deja de ser notable que nuestros mencionados legisladores hagan sus intervenciones medidas, centradas, bien informadas, lejos de los discursos –por desgracia no infrecuentes– de otros políticos que en un arrobamiento literario se sienten con arrestos para opinar y emitir juicios sobre cualquier cosa cuando en realidad carecen de los fundamentos suficientes. Éste, repito, no es el caso y el hecho no sólo habla bien de los senadores citados sino, sobre todo, de la obra en su globalidad.

Le sigue una pequeñísima Nota preliminar cuyo dato más notable es su autor: Giovanni Sartori, uno de los mejor reputados politólogos de esa tan prolífica escuela italiana, profesor emérito de las universidades de Columbia y de Florencia. Nota de felicitaciones y parabienes pero que no deja de tener, muy al caso, un saborcillo renacentista entre *nihil obstat* y graciosa respuesta a una casi cortesana dedicatoria.

El cuarto segmento es, a mi juicio, la parte más importante de esta obra considerada en específico: un Prólogo a *El Príncipe* firmado por Maurizio Viroli –traducido por S. Longhitano–, conspicua autoridad en el tema y autor de una de las más hermosas biografías del florentino, *La Sonrisa de Maquiavelo*. Dada esta importancia me permitiré reservar su comentario hasta el final de la reseña.

Se encuentra después el texto del coordinador de la obra: “Estudio introductorio *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo: quinientos años sobre la verdad efectiva del poder”, del Dr. Jorge Islas, estudio dedicado, “con gran afecto”, a Giovanni Sartori. Veintinueve páginas de un panorama apretado, sin duda por los imperativos del espacio, en los que Islas repasa raudamente aspectos de la vida de Maquiavelo, sin omitir algunos puntos sobresalientes de su contexto, su experiencia y funciones políticas y diplomáticas, y también del libro mismo objeto de la edición. Una defensa, que no apología, contra los prejuicios usualmente esgrimidos contra el autor toscano (“cínico, inmoral, oportunista, calculador, ... diabólico”, etc.); pero una defensa también en pro de un estudio ecuánime y actualizado de las ideas del gran secretario florentino. Sería demasiado largo exponer todas las proposiciones expuestas por Islas. Se adhiere, entre varias otras, a dos tesis, la que propone a Maquiavelo como el inaugurador de la ciencia política y, sobre todo, la que lo toma como un realista político –si no es que como el fundador mismo del realismo en política–. De manera quizá curiosa pero no extraña en las interpretaciones sobre Maquiavelo, estas dos tesis recogidas por Islas son exactamente las contrarias de las sostenidas por Viroli.

En el texto se cuele alguna errata (como en la p. 48 que se dice que la primera comisión internacional de Maquiavelo fue “en 1550”, un obvio anacronismo) y se echa de menos alguna referencia a los estudios maquiavelianos españoles tan importantes en las últimas dos décadas.

El libro se cierra con dos segmentos documentales. El uno, la histórica carta que Nicolás Maquiavelo escribió a Francesco Vettori el 10 de diciembre de 1513 y en la cual habla por primera vez de que ha escrito

un “opúsculo” que trata sobre los principados y su gobierno (traducida también por S. Longhitano). El otro, el texto mismo de *El Príncipe*. No me propongo incrementar el ya de por sí ingente número de páginas sobre estos textos pero sí mencionar algunas características de la presente edición.

Para la traducción de *El Príncipe*, Taurus se sirve del copyright de Espasa Libros. Una traducción rigurosa dirigida al lector general. Para otros públicos, universitarios y especialistas, quizá más exigentes, contamos con las ediciones ya casi canónicas de Alianza (Miguel Ángel Granada) e incluso la de Losada (Roberto Raschella), para los primeros, y para los segundos la edición bilingüe de Trillas (traducida y anotada por Elisur Arteaga y Laura Trigueros) y algunas de las editoriales que utilizan la traducción de H. Puigdomènech (por ejemplo Cátedra). Pero es de mencionar que ésta ya no es la antigua traducción que Espasa Calpe mantuvo en tiraje de reimpresión desde, si no me falla el cálculo, 1939 hasta 1991 y que procedía no directamente del italiano sino del francés de aquel famoso ejemplar que perteneciera a Napoleón Bonaparte y que el general corso, en su huida, abandonara en un carruaje tras la derrota en Waterloo y que fuera recuperado (el ejemplar, del carruaje no sé nada) por las tropas británicas. Por ello, el conocido librito de la colección Austral de Espasa Calpe venía con la transcripción de las notas que Napoleón había hecho al margen. Aunque interesante como documento, al final decía más de Napoleón como lector que de Maquiavelo como escritor o sus ideas. A partir de 1991, Espasa Libros puso en circulación la traducción de Eli Leonetti Junge (o Jungl, según el registro de ISBN español) o Eleanor Leonetti (como aparece en la obra aquí reseñada), versión directa del italiano (aunque carece de indicios sobre la edición italiana que sirve de base), muy seria y, como está dirigida al gran público, sin aparato crítico y una muy reducida cantidad de notas. Por cierto que la ubicación de todas las notas al final de un libro con las características mencionadas dificulta grandemente su consulta, un indicio más de que no se trata de una edición académica.

Si no es una nueva traducción o una de mayores alcances filológicos contiene, a cambio, las fotos de una de las primeras ediciones impresas de *El Príncipe*: la de Blado d'Asola de 1532 impresa en Roma, fotos que proceden del ejemplar expuesto en la Biblioteca Nacional de Florencia. En torno a este asunto conviene aclarar dos inexactitudes.

Una, es que en la página legal se anuncia como título original de la obra *El Príncipe*, 1513. Esto es claramente un equívoco. En 1513 Maquiavelo escribe a su amigo Francesco Vettori y le envía un manuscrito –el “opúsculo”– con el título en latín de *De Principatibus* (o sea *De los Principados*). En 1532 aparecen dos ediciones impresas en sendos libros que reunían varias obras de Maquiavelo, ambas en italiano y en ambas la obra con el título que ha perdurado, *El Príncipe*. Una de estas ediciones es conocida como la de Blado, en Roma; la otra es la de Giunta, en Florencia. En realidad, la obra en la que se basa la traducción debe ser alguna de las ediciones fijadas en italiano que se desprenden de la de 1532 aunque la conmemoración se debe a la escritura –no a la impresión– de la obra en 1513.

Otra, es que la edición se anuncia como facsimilar, admisible sólo si entendemos la palabra de un modo excesivamente generoso. Un facsímil en sentido estricto supone la reproducción exacta de un original, desde el tamaño del folio hasta la tipografía; en muchas ocasiones esta clase de reproducción sólo era posible por la técnica de fotograbado. Pero esta edición no lo es. Recalco, esto no demerita en lo absoluto su alto valor: si la edición italiana de Treccani contiene una rica iconografía de Maquiavelo, ésta aporta las fotografías de la carta a Vettori así como las de la edición de Blado de 1532. La observación se refiere, pues, al uso inadecuado del término facsímil.

Para finalizar, regresemos al texto de Viroli. Se comprende mejor si se tiene presente la edición de Treccani porque en ella aparece otro texto de Viroli –titulado *L'Attualità del Principe*– íntimamente emparentado con el que tenemos ahora entre manos.

Entre los dos textos hay una gran similitud, incluso párrafos prácticamente idénticos. En ambos textos se sigue casi el mismo orden temá-

tico: la crítica de algunos lugares comunes atribuidos a Maquiavelo (en el texto de Taurus), la autonomía de la política (en ambos), el realismo político (en ambos), el carácter más retórico que científico del estudio de Maquiavelo (en el texto de Treccani) y una interpretación sobre el significado de *El Príncipe* (en ambos).

Viroli comienza sosteniendo que Maquiavelo no escribió *El Príncipe* para obtener un cargo con los Medici, aserto bastante difundido y que forma parte ya del elenco de los lugares comunes. En efecto, ese no parece ser el objetivo de *El Príncipe*. Sin embargo discrepo de las razones ofrecidas por Viroli. Este autor hace una comparación con otros espejos de príncipes y esos otros le parecen más elogiosos, encomiásticos, y mencionan más a su príncipe. Pero, sobre todo, cree que Maquiavelo rechaza una política de favores y privilegios.

Viroli carece de un panorama completo de los espejos de príncipes y sus elementos pero, sobre todo, juzga con un *ethos* absolutamente contemporáneo lo que Maquiavelo expresa en *su propio tiempo y con su ethos*. Tal vez el florentino no pide un cargo, pero lo más normal en su época es que lo hubiera hecho. No hubiera habido ninguna condena moral. Y, sin duda, quería convencer, si no de su persona, sí de sus ideas a los Medici.

Algo similar ocurre con el tema de la autonomía de lo político. Viroli, apoyándose en una célebre cita de B. Croce sobre Maquiavelo donde la política aparece “más allá, o, mejor dicho, más acá, del bien y del mal moral”, y que esta distancia es la base de la “autonomía de la política”, argumenta que Maquiavelo insiste en sus escritos en la moralidad de sus fines, medios y acciones. De esto ya no cabe duda hoy en día: Maquiavelo no era un amoral ni un inmoral. Pero de ello no se sigue que fuera un conformista con la moral declarada de su época. El autor de *El Príncipe* era un crítico de la moral cristiana al uso —al menos en algunos aspectos y con una gran dosis de ironía— y reclamaba para la acción pública una ética separada de la del púlpito.

Nuestro estudioso presenta sólo un aspecto del problema porque soslaya que la “autonomía de la política” es una categoría bastante discuti-

da y que parece un término débil frente al concepto de autonomía de lo político, concepto diferente y de mayor profundidad. Tanto en el asunto de la dedicatoria a los Medici como en éste, por momentos parece como si Viroli quisiera exculpar de algún pecado a Maquiavelo: exculparlo en el presente de algún pecado en el pasado porque las acusaciones presentes siguen reiterando la vieja moral desde la cual fue criticado.

Viroli argumenta, en el párrafo final de su escrito, que la longevidad de *El Príncipe* se debe a que este libro diseña con mano de poeta al fundador, reformador y redentor de Estados. Más cerca del genio del profeta que de la mente del científico. Es de notar que para Viroli el ejemplo señero de este príncipe sea Moisés. Conjuntando los dos textos mencionados, el autor parece interesado en proponer, en medio de tantos perfiles sobre el florentino, su propio retrato de Maquiavelo, uno más políticamente apasionado.

Ha habido quienes creen que se debe defender a Maquiavelo contraponiendo a las acusaciones de inmoralidad las cualidades de científico y realista. Viroli se encuentra en el difícil trance de negar estas cualidades —ni científico ni realista— al tiempo que vindica la ética maquiaveliana. Pienso que, en general, una de las grandes confusiones con Maquiavelo es quererlo interpretar sin el referente de su tiempo: no se trata de que no tuviera *ninguna* moral o fuera un diabólico prevaricador, se trata, sencillamente, de que estaba participando, sin ser plenamente consciente, en la construcción de la ética de la acción pública moderna con base en la ética modal de las fuentes clásicas. Viroli se desliza a veces por la ladera de esta confusión: hay que exculpar en el pasado los pecados del pasado para que no quede deuda que vindicar en el presente.

Más allá de cualquier discrepancia, no encuentro mejores palabras para concluir que las mismas de Viroli: “Regresar a Maquiavelo nos ayudaría a impulsar un renacimiento de la gran política que, como ciudadanos, aun antes que como investigadoras e investigadores, tenemos el deber de auspiciar, el deber de creer que aún es posible, el deber de contribuir a que reviva”.

Alexis Díaz Pimienta, *Teoría de la Improvisación Poética*, México/España, Ediciones Lirio/Scripta Manant Ediciones, 2014

GUSTAVO GARCÍA ROBLES
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*La improvisación es la verdadera
piedra de toque del ingenio.*
Molière

Define el autor de esta obra como “oveja negra” a éste, quizás de tan antiguo arte, poco estudiado comparado con las demás opciones que tiene la oralidad, tanto connotativas como denotativas. Es decir, hay mayor cantidad y es más fácil encontrar bibliografía, videografía o referencias en general sobre conferencias de todo tipo, científicas, filosóficas, etcétera —plano denotativo— y, en el plano connotativo, estudios de paremiología, narraciones orales, adivinanzas, leyendas, cuentos, improvisación teatral, técnicas humorísticas y demás, incluso, dentro de la poesía oral, hay más estudios sobre todo tipo de cantos: rituales, de trabajo, de cuna o canción moderna, y casi nada sobre repentismo. He aquí la justificación para emprender este loable trabajo.

Teoría de la Improvisación Poética es un libro renovado, rehecho, tuvo dos ediciones anteriores, una en 1998, bajo el sello editorial Sendoa, del País Vasco, y otra en 2001 por Ediciones Unión en Cuba. Esta tercera edición, de 2014, está a cargo de una mancuerna llevada a cabo entre Ediciones Lirio, en México y Scripta Manant Ediciones, joven editorial ubicada en Almería, España.

Entonces, si ya es la tercera edición, ¿qué mérito tendría reseñarla nuevamente? El autor, Alexis Díaz Pimienta, lleva 42 años practicando este arte porque empezó desde muy niño y posteriormente hizo investigación, en ello lleva 25 años, en ese trayecto su estudio del fenómeno de la oralidad en general así como su experiencia y contacto con otras culturas en el terreno de la improvisación se ha ampliado enormemente, al grado de que esta nueva edición se puede considerar como un nuevo libro pues es, tanto en número de páginas como en contenido, una reformulación del mismo. Reformulación, no como cambio de opinión sino en su disposición esquemática ya que el libro se amplió considerablemente a más de 800 páginas.

El trabajo está dividido en dos grandes partes que concentran catorce capítulos. En la primera parte: “Introducción general a la improvisación poética” hay una introducción al tema y tres grandes capítulos. El capítulo uno, “Orígenes de la improvisación: Universalidad y aislamiento”, nos presenta de manera detallada la geografía, sobre todo de lengua hispana, aunque no exclusivamente, donde hay, ha habido o se está recuperando la tradición de la improvisación poética, así como el descuido o poco estudio que ha sufrido este arte.

En el segundo capítulo, “Las características universales de la poesía oral improvisada”, expone desde el fenómeno de la pervivencia campesina, el tipo de estrofas utilizadas, qué acompañamientos musicales conlleva o no lleva, las variedades de repentismo, la poca o nula atención de los medios de comunicación, su carácter bohemio, el humor, hasta la contra argumentación al mito del innatismo.

En el tercer capítulo, “Historia, evolución y desarrollo del repentismo en Cuba”, da cuenta de las diferentes etapas históricas en que se ha venido desarrollando esta tradición, incluso marcada por generaciones desde 1900 hasta la actualidad.

Es en la segunda parte, “Viaje al centro de la improvisación poética”, donde Díaz Pimienta se muestra más generoso en las exposiciones, sino de todos los vericuetos, sí de la mayoría de ellos. Así, en el capítulo cuatro,

“Introducción a la improvisación”, hace todo un recorrido por la literatura oral, desde las definiciones propias de oralidad, repentismo y su proceso comunicativo, las limitaciones que puede presentar un poeta, hasta las leyes que rigen la improvisación y lo que llega a ser el anti-repentismo.

Para el capítulo cinco, “Estructura formal de la décima improvisada en Cuba. Tipos de décimas improvisadas”, el autor nos proporciona la estructura músico-textual que se utiliza en Cuba principalmente, aunque también hace mención de otras formas en diferentes países. Con ello pone hincapié en las formas melódicas que acompañan a cada país en su tradición; el “colchón acústico” para ir diciendo los versos o los interludios musicales que le sirven al poeta para concentrarse en el próximo verso o la total ausencia de repertorio musical como es el caso del País Vasco.

Aunado a esto, deconstruye la estructura textual de la principal estrofa que se utiliza para improvisar en Cuba: la décima. De alguna manera las estrofas inferiores o incluso superiores en sílabas pueden llegar a inferirse en su explicación, con lo que no se circunscribe únicamente a la tradición de su país. Además, realiza casi una taxonomía de los diferentes tipos de décima improvisada que se pueden lograr, como son: de réplica y contrarréplica, descriptiva, anecdótica, dialogada, enumerativa, anafórica.

Para el capítulo seis, “Conceptos y aspectos fundamentales para el conocimiento, estudio y práctica de la improvisación poética”, Díaz Pimienta muestra todos los elementos que le dan el particular carácter artístico a esta manifestación, los matices que lo diferencian de otras expresiones poéticas, particularmente la tradición poética escrita; su estética y hasta una “gramática” específicas. Recorre desde el concepto de eficacia repentística, la relevancia de la forma de participación en el canto, la rima, la función de la memoria, la importancia del tiempo –que en este arte en particular se vuelve crucial–, la preeminencia del espacio, el ingenio, la concentración, el público y hasta una retórica repentista; los estímulos que puede llegar a tener el improvisador así como la práctica y ejercitación de todos estos elementos.

Por si fuera poco y en la medida de lo posible, en el capítulo siete, “Dinámica interna de la improvisación poética”, nos lleva al mundo interior del improvisador desglosando teóricamente –y recurriendo a diversas fuentes desde Aristóteles hasta los neorretóricos– diferentes enfoques de análisis: desde el enfoque filológico-musicológico al enfoque lingüístico, y de éste a la femología y a la “repentismología”; manifiesta la ductilidad y maleabilidad del lenguaje, el elemento deíctico esencial en la improvisación poética, lo funcional del lenguaje, los agentes de enunciación, la importancia y función del lenguaje no verbal, el proceso de oralización poética, la sinonimia aproximativa, la importancia y papel de la rima, las “ondas rodarianas”, la teoría léxico-gravitacional, el proceso interno de la improvisación poética. Todo ello acompañado de buenos ejemplos.

En el capítulo ocho, “La décima improvisada: defectos y exigencias”, Díaz Pimienta es contundente al mostrar las complejidades escénicas: teatral, musical, literaria, y la propia capacidad improvisadora hasta mostrarnos la variedad de defectos que se dan o pueden llegar a manifestarse lo mismo que las exigencias que implica el trabajo del poeta oral.

El capítulo nueve, “El tema en las controversias”, manifiesta la tipología temática, los temas más comunes, los problemas de enfoque, cómo es que surge un tema en la confrontación poética, lo alegórico que un tema puede adquirir, la temática como pie forzado, las técnicas del pie forzado y lo ríspido que pudiera ser un encontronazo poético, lo que el autor llama El “tira-tira”.

“La controversia” es el nombre del décimo capítulo, en él, va desde la definición al comportamiento de los poetas según el orden de participación en el encuentro, enseña una variedad de técnicas estudiadas, desde la riposta, el punto de vista opuesto, la carnada, etcétera, hasta cómo se elaboran las estrofas en una controversia y otros sutiles mecanismos de que echan mano los improvisadores.

El capítulo once, “Una controversia por dentro”, es el ejemplo completo de una controversia llamada “La paloma” en la que el autor parti-

ció y que utiliza para analizar paso a paso todo lo que en este libro fue enseñándonos. Desmenuza los tiempos cronometrados de cada participación y del tiempo sorprendente y admirablemente cortos para pensar y responder al compañero de la controversia.

En el capítulo doce, “Otras formas del repentismo en Cuba: el pie forzado y la seguidilla”, encontramos otros dos ejemplos de manifestaciones de improvisación, desde su elaboración diferenciada de la controversia como dentro de ella misma, con exigencias técnicas particulares que van desde quién da el pie forzado hasta la ubicación del mismo dentro de la estrofa y el cambio de lugar del mismo pie en el caso del pie forzado móvil. La seguidilla también es explicada e incluso, el autor, aventura con conocimiento de causa una teoría, la “teoría del tobogán” para comprender o llegar a ser diestro en hacer la seguidilla.

“Repentismo puro y repentismo impuro: ¿siempre repentismo?”, se pregunta Díaz Pimienta en el capítulo doce. Expone los argumentos para tomar en consideración, entre lo puro e impuro de la confrontación poética, cuándo se puede llegar a engañar al público con lo aparentemente fresco de la palabra que sale de la boca de un improvisador o la valoración para juzgarlos, idealizando sólo una manera de articular los versos; en unos memorizados, preparados o con abuso de clichés, en otros, de botepronto, en donde el autor llega a utilizar un término como el de “hiperrepentismo”.

Para el último capítulo, el catorce, “Primeras décadas del siglo XXI: actualidad y perspectivas del fenómeno repentista”, Díaz Pimienta manifiesta su prospectiva a partir de su propia labor pedagógica, muestra su trabajo realizado para la enseñanza de la improvisación como es el “método pimienta”, las publicaciones que ha realizado para llevar a cabo su empresa; pero también deja ver el panorama que se ha estado abriendo con los movimientos iberoamericano y europeo.

Además de estos catorce grandes capítulos, es de agradecer que anexe al libro un amplio glosario que ayuda a quien no está empapado en los términos que utiliza el autor durante todo este trabajo.

La bibliografía es muy amplia para aquellos que requieren rastrear desde la tradición oral en general hasta la literatura particular de muchas controversias mencionadas. Cuenta con un índice de primeros versos y un índice onomástico, así como un epílogo de valoración múltiple donde diferentes investigadores dan cuenta de esta obra.

A lo largo del libro es posible ir conociendo con mayor profundidad los distintos aspectos que envuelven un arte como la improvisación poética; cómo territorios geográficos tan distantes han cultivado —sobre todo en Iberoamérica— una tradición que, si bien cada una con sus particularidades, comparten más de alguna similitud. Y es a partir de los encuentros realizados en diferentes países que, tanto investigadores como artistas, advierten la magnitud del fenómeno. Se da, pues, un reconocimiento entre las diferentes formas de abordar la improvisación y los acercamientos posibles para convivir. Así, en algunos países sólo se trabaja una forma estrófica mientras que en otros puede variar, pero a la hora de compartir ello no se vuelve impedimento.

Habría que agregar que también se hace evidente el mayor grado de profesionalización que presentan algunos países, particularmente Cuba, y cómo en algunas otras tradiciones su desarrollo se ha visto mermado cuando no en franca desaparición. En general, se puede advertir la poca valoración que ha tenido en algunos países donde se da el fenómeno, en términos de reconocimiento cultural comparado con el gran monopolio que tiene el ejercicio escrito. Sin embargo, expresiones más modernas como el *rap*, *slam poetry*, *free style* o el *spoken word* dejan ver que en los jóvenes sigue la inquietud viva del gusto por el manejo de la palabra en acto, de valorar la destreza del dominio del lenguaje hablado en términos estéticos sean cuales sean las particularidades de cada uno de estos fenómenos culturales.

En *Teoría de la Improvisación Poética*, se aprecia el diálogo que el autor mantiene con un amplio grupo de investigaciones, especialistas en el tema de la oralidad, desde Walter Ong, Milman Perry, Paul Zumthor, Albert Bates Lord, John Miles Foley, Erick A. Havelock, Margit Frenk, Ruth Finnegan, Samuel G. Armistead, entre muchos otros especialistas.

Un libro como éste, que es, al parecer, el primero en su género, siempre abrirá un camino para estudios posteriores, para todos los que tengan el gusto por el arte de los versos improvisados. Así que recomendamos ampliamente su lectura ya que a quien desconoce estas tradiciones le abrirá el panorama de los diferentes lugares donde se llevan a cabo estos eventos y, además, lo sensibilizará para apreciar o prestarle atención en mayor medida a los detalles particulares de un performance repentístico. A los aficionados e interesados en cultivar esta arte y a los ya poetas les proporciona muchas técnicas para mejorar su destreza a la hora de improvisar.

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, *Tiempos de la creación y del pensamiento*, México, UMSNH/AUCJ, 2014

MIGUEL ÁNGEL GARCÍA

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

“Son muchos los tiempos y de muy variada condición”, línea primigenia que da cuenta del contenido del presente libro. Visto el tiempo como una proteica dimensión del vivir, en el compendio se muestran ocho disertaciones desde distintos rubros. En la primera parte, habrá de ser la literatura desde la cual se atisben diversos tiempos de creación; la segunda parte cierra con un cuarteto de aproximaciones al fenómeno *tiempo* desde el pensamiento filosófico, político, sociológico y de nueva cuenta: literario.

Primera parte

Juan Carlos Orejudo Pedrosa, “El tiempo y la melancolía en la obra poética de Baudelaire”

Al avizorar al tiempo como el mayor “enemigo del hombre” (18), la existencia no podría representar otra cosa sino dolor y Baudelaire lo experimentó a cabalidad. Evadirse del tiempo fue la prioritaria consigna del poeta maldito así que no dudó y se entregó por completo a *perder la conciencia*, adentrarse en un letargo en plena vigilia y disfrutar el *viaje* otorgado por las terrenales sustancias insertas en su cuerpo; paradójicamente, esa instancia en los *paraísos artificiales* siempre fue momentánea

y por ende el poeta regresaba de su viaje para despedirse del éxtasis y acariciar un nuevo sentimiento, el de culpabilidad.

Juan Carlos Orejudo señala que los múltiples intentos por evadir el tiempo crearon en el alma de Baudelaire una eterna condena a “sufrir la conciencia del tiempo” (20). La aventura poética baudelairiana es la muestra fehaciente de una pugna interna dimensionada en dos niveles: el yo contra el Creador (Dios) y el yo contra sí mismo. Apoyado en *La Folie Baudelaire*, de Roberto Calasso, Juan Carlos rastrea e identifica insistentes versos del poeta parisino donde el *duelo*, la experiencia de la pérdida, de lo irrecuperable, recibe en la poesía de Baudelaire el nombre de la melancolía. A través de la versificación libre y en prosa queda plasmada la angustia ante la muerte: lo inevitable genera impotencia. Orejudo plantea una dicotomía en el poeta: con la opresión del *Spleen* (melancolía y aburrimiento) en contraparte con el *Ideal* (entusiasmo y vitalidad): “*Spleen* es el dolor que despierta la conciencia del tiempo. La imposibilidad del *Ideal* en este mundo le impulsa a escapar del mismo a través de los viajes imaginarios y de los paraísos artificiales” (37). Juan Carlos es contundente al final de su ensayo pues nos hace ver que el poeta prefirió sufrir su soledad antes que renunciar a su libertad. La única tiranía que Baudelaire no pudo (¿o quiso?) superar fue la del tiempo, cuya lentitud le produjo tedio y aburrimiento, es decir, melancolía.

Roberto Sánchez Benítez, “Borges y Cortázar: la visibilidad del tiempo”

Al hablar del tiempo como *ser en fuga*, Sánchez Benítez parte de la concepción agustiniana del mismo para dar cuenta de su “condición huidiza [...] el saber de él cuando ya no es” (45). Roberto recapitula los planteamientos de Mijail Bajtin elaborados sobre el cronotopo total goethiano, a través del cual se puede “ver y leer el tiempo” (47). Siguiendo al teórico ruso asegura que a través de la actividad literaria del siglo XVIII, más

que en la propia filosofía, es donde emerge una conciencia del tiempo histórico y así se puede “entender el espacio no sólo como un decorado sino como algo que está en constante transformación” (47).

Sánchez Benítez utiliza las declaraciones de Cortázar realizadas en alusión a la figura-obra de John Keats donde se ve al poeta como alguien que conserva su propio tiempo y, por ende, ha sido tocado por la eternidad. La creación poética, entonces, será vista como un desencuentro inicial con lo inmediato. Posteriormente, sustentado en la teorización de Susan Sontag, Roberto rescata la importancia de la imagen fotográfica como algo que va más allá del objeto retratado. Entrar en la fotografía “es salir del tiempo presente para captar un tiempo ya sido” (56), de esta manera se puede encontrar algo en la imagen: “Nuevamente, una cuestión de ver el tiempo” (58). En lo concerniente a Borges se analiza la forma en que la poesía fabula el pasado: “somos todo lo sido [...] somos tiempo” (69). En la poesía, un instante se puede vislumbrar de infinitas formas teniendo al escritor como un operador del tiempo y al lector como un interlocutor que descubre un *espacio interversal* donde se rompe con la causalidad con la simple aparición de lo improbable, lo incierto, lo inesperado.

Totalidad en el sentido goethiano; continuidad, inmediatez y coexistencia en Cortázar; y como absoluto en Borges, así se presentan varias aristas para solucionar la aporía agustiniana, es decir, un fenómeno como el tiempo, aquello que resulta inefable para la lingüística y por lo tanto sólo puede ser “mostrado en una visión del instante que todo lo contiene” (72).

Humberto González Galván, “Tiempo y Tierra: definiendo amor: espacio-juego-tiempo”

El concepto de tiempo, conferencia pronunciada por Martin Heidegger el 25 de julio de 1924 ante la comunidad teológica de Marburgo, sirve a Humberto González para retomar ya no la pregunta medular ¿qué es el tiempo?, sino otras interrogantes propuestas por el filósofo de Messkirch:

“¿quién es el tiempo? Más en concreto, ¿somos nosotros mismos el tiempo? Y con mayor precisión todavía: ¿soy yo mi tiempo?” (75). González Galván responde desde la vinculación de esta triada de cuestionamientos con *Lilith*, obra dramaturgica del poeta mexicano Mario Jaime Rivera. El *Zeit-Spiel-Raum* “espacio-de-juego-temporal de la verdad del ser” (106) es puesto en diálogo directo con la obra teatral señalada para dar cuenta del tiempo propio: el de Galván, el de Rivera y el de Heidegger.

**Héctor Santiesteban Oliva,
“Resignificación del tiempo”**

A lo largo del ensayo permea la siguiente premisa: el fenómeno *tiempo* es uno, la percepción, interpretación y significación del tiempo son otra cosa. El autor recurre a múltiples ejemplos literarios para dar cuenta del tiempo objetivo, del tiempo subjetivo y del tiempo mítico, con ello se ubica que el tiempo no es homogéneo y manifiesta una de las mayores preocupaciones del ser humano: su ser y su finitud. “Aterra la finitud, la finitud espacial la aprendemos desde niños: lo que soy y lo que no soy; pero la finitud temporal se ignora y se revela de pronto ante la muerte, propia o ajena; [...] En la contemplación nos olvidamos de nosotros mismos y del tiempo. Resignificamos el tiempo y nos proyectamos al futuro” (138).

Segunda parte

Roberto Estrada Olguín, “Aproximación preliminar al *tiempo* en Henri Louis Bergson”

Al realizar una distinción primaria entre el tiempo y el espacio, Roberto Estrada se dispone a explicar el génesis del tiempo desde la teoría del filósofo francés; dado lo anterior, se plasma que para Bergson el espacio

es un medio homogéneo y cuantitativo mientras que el tiempo es un medio heterogéneo y cualitativo. Henri Louis, galardonado con el Premio Nobel de Literatura, indica que el tiempo puro se manifiesta en los “hechos de conciencia”, en el interior de cada persona. Tiempo interior, tiempo de las cosas, existencia lógica, tiempo espacializado y existencia psicológica son tópicos de análisis ineluctable, por lo cual Estrada apun-tala que, a decir de Bergson: “sin la percepción de la duración de nuestro yo no sólo no hay ninguna idea del tiempo, sino tampoco ninguna idea de la existencia, por lo tanto, la existencia está fundada en la percepción de la duración, en la existencia psicológica” (166).

**Víctor Manuel Hernández Márquez,
“El tiempo en la sociología de Norbert Elias”**

Al ver al tiempo como símbolo, de inmediato se cuenta con dos posturas antagónicas: una de corte realista que postula la *existencia objetiva del tiempo* (se trata de algo fuera de nosotros y por lo tanto es necesario captarlo o medirlo), y otra concepción *idealista o subjetivista* (donde el tiempo es “algo” que se encuentra en nosotros y que imponemos *a priori* a los objetos situados en el mundo exterior); dado lo anterior, Elias sostiene que es difícil el estudio del tiempo pues los seres humanos “no se ponen de acuerdo respecto de la naturaleza y modo de funcionamiento de los símbolos que ellos mismos han creado y usan de modo constante” (180). Siguiendo al sociólogo, Víctor Manuel concluye que se debe conformar una síntesis conceptual ya que “no existe un tiempo físico por un lado y un tiempo social por el otro, sino tan sólo un único tiempo que figura como símbolo de orientación y control social” (184).

Adán Pando Moreno, “Tiempos políticos y tiempo histórico: *ocassio* y *coyuntura*”

Después de realizar un esbozo histórico sobre la concepción moderna del tiempo, el Mtro. Adán Pando se refiere a dos lógicas que no son necesariamente homogéneas y compatibles pero que la modernidad ha puesto juntas: la política y lo político. “Frente al tiempo de lo político, el tiempo de la política parece feraz, es el tiempo que lo político trata de domeñar” (204). La consideración final es que el *ocassio* ha sido confinado a la política (y no a lo político) y *coyuntura* se articula entre estructura y acontecimiento, entre la historia y lo político.

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, “Apuntes sobre el tiempo en la obra de ensayo de Rafael Sánchez Ferlosio”

Del ganador del Premio Cervantes 2004, después de hacer un breve bosquejo de su obra, el Dr. Álvarez-Cienfuegos se enfoca en una cuarteta de aspectos insertos en los textos de Sánchez Ferlosio: el tiempo y la gramática (futuro para prometer), el tiempo y los personajes literarios (los de carácter y los de destino), el tiempo y el juego (tiempo consuntivo y tiempo adquisitivo) y, por último, el tiempo y la historia (el progreso como Dios).

En el tercer punto, tiempo y juego, Ferlosio hace una distinción al señalar que el “tiempo adquisitivo” es un tiempo tenso pues los instantes son eslabones de una cadena, cada uno en función del que le precede y del que le sigue: “es un tiempo *con sentido* porque en él se cumplen los valores, se persigue una meta”, se rige por un “todavía-no” y culmina con un “ya”. Por el contrario, el “tiempo consuntivo” es *distenso*, cada instante está en sí mismo, no se persigue fin alguno, está delimitado por un “todavía” y fenece en un “ya-no” (237). Al final del ensayo se atisban los posibles vasos comunicantes entre los cuatro referidos aspectos.

Oliver Kozlarek

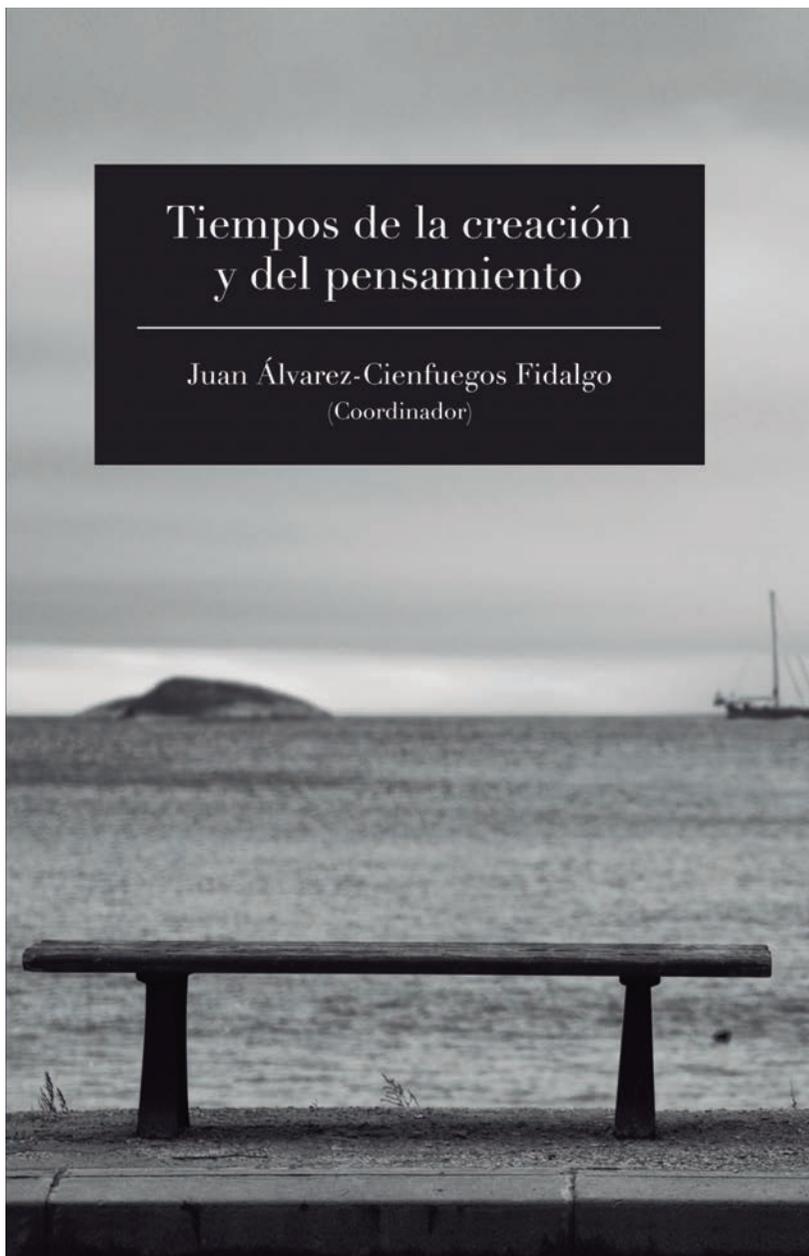
**Modernidad
como conciencia
del mundo**



XI

Tiempos de la creación y del pensamiento

Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo
(Coordinador)



FILOSOFÍA DE LA CULTURA

CRÍTICA E INTERPRETACIÓN

ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO
(COORDINADORA)





Ante los retos que en estos inicios del tercer milenio hemos de afrontar los habitantes del planeta Tierra, ¿qué puede *decir* y *hacer* la filosofía? ¿Cómo pensar siquiera esa complejidad de innumerables descripciones del mundo interpuestas entre la observación y las teorías que cada cultura, nación y, a veces, cada individuo recaba para sí?

En un mundo tan cruzado, la revista *EIKASIA* toma la decisión de filosofar, pues la filosofía siempre exige una decisión, un corte, una ruptura, un enfrentamiento contra la violencia de los hechos y de las palabras que la justifican. La filosofía es una decisión, la de llevar la razón (*logos*) hasta sus últimas consecuencias, arremetiendo contra los sofistas que la ocultan, la enredan y la mezclan.

En el siglo XXI la *verdad* es múltiple y se dice de muchas maneras. El grupo *EIKASIA* no considera que haya verdades al margen de los significantes exteriores, de las operaciones de quienes las constituyen, de las huellas que abandona a lo largo del camino.

Uno de los grandes peligros que conlleva la filosofía es su transformación en dogma. La jurisdicción de la filosofía se traza y ejecuta en su propia realización: para ella pensar es hacer y hacer es pensar de modo recurrente más que recursivo. Por todo ello, *EIKASIA*, Revista de Filosofía, se enmarca como un espacio abierto de debate plural, lo cual no nos exime del rigor y de la tradición académica.

EIKASIA, Revista de Filosofía, fue fundada en el año 2005 y ha traspasado la barrera de sus primeros 50 libros, encontrándose ya entre las primeras y más prestigiosas revistas digitales indexadas de filosofía, méritos debidos a la accesibilidad, pluralidad y prestigio de nuestros colaboradores.

NORMAS EDITORIALES PARA LOS/AS COLABORADORES/AS DE *DEVENIRES*

1. *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, es una publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, que contiene las siguientes secciones: Artículos, *Dossier*, Entrevista, Testimonio, Inmemóram y Reseñas.

2. Los textos recibidos deberán ser originales, inéditos y que constituyan un aporte a su área de conocimiento para que sean considerados para su publicación. Asimismo, estarán redactados en español y deberán ser versiones definitivas.

3. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 15 y máxima de 25 cuartillas, con tipo de letra Times New Roman de 12 puntos, 1.5 espacio interlineal, márgenes normales (superior e inferior: 2.5 cm, izquierdo y derecho: 3 cm). Las citas serán al final del documento.

4. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en archivo anexo de Word (extensión .doc o .docx) a la siguiente dirección: publicaciones.filos.umich@gmail.com (se dará acuse de recibo en un plazo máximo de siete días hábiles).

5. Los artículos deberán contener la siguiente información:

- a) Nombre completo del autor.
- b) Dirección de correo electrónico.
- c) Dirección postal (para el posterior envío del número impreso).
- d) Teléfono.
- e) Institución de procedencia.
- f) Breve currículum vitae actualizado (máximo 10 líneas).

- g) Resumen del texto (de 10 a 15 líneas) en español y en inglés (*abstract*).
- h) Palabras clave (máximo cinco) en español y en inglés.

6. La recepción de textos está abierta todo el año. A partir de la fecha de recepción de la colaboración empiezan a correr los seis meses para responder sobre la posibilidad de incluirla en el próximo número. En ese lapso, el/la autor/a se abstendrá de considerar su publicación en cualquier otro medio impreso o electrónico.

7. Los artículos recibidos serán remitidos sin el nombre del/de la autor/a a una comisión de arbitraje formada por al menos dos dictaminadores/as especialistas en el tema de la colaboración. El resultado podrá ser:

- a) Publicable en su versión actual sin modificaciones.
- b) Publicable, con recomendación al autor de que incorpore, a su criterio, las observaciones del dictamen.
- c) Publicable, condicionado a que el autor incorpore las correcciones indicadas por los/as dictaminadores/as.
- d) No publicable.

La dirección de esta revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la comisión de arbitraje en el lapso más breve posible. Siempre se mantendrá el carácter confidencial de los arbitrajes. Sin embargo, *Devenires* se reserva el derecho de publicación y la decisión del Consejo Editorial será inapelable.

8. Las colaboraciones no tendrán llamadas en el título ni en el nombre del autor. Las notas irán al final del documento bajo los siguientes formatos:

- a) Libro: nombre/s, apellido/s del autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación.

Ejemplo: Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002.

- b) Capítulo de libro: nombre/s, apellido/s del autor/a, título del capítulo entrecomillado, la preposición 'en', nombre y apellido del/de la coordinador/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Mauro Carbone, "La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo xx: de Italia a Italia", en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002, pp. 44-95.

- c) Artículos de revista: nombre y apellido del/de la autor/a, título entrecomillado, la preposición 'en', nombre de la revista (en cursivas), lugar de publicación, volumen, año, número, fecha de publicación y páginas que ocupa el artículo.

Ejemplo: Oliver Kozlarek, "La modernidad global y el reto de la construcción de un nuevo mundo", en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Morelia, año XIII, Núms. 25-26, enero-julio 2012, pp. 191-204.

- d) Documentos en formato digital: siguiendo las normas específicas para libros, capítulos de libros y artículos de revista, se agregará al final "disponible en: <http://pegar el enlace>", y la fecha del último acceso al mismo.

Ejemplo: Luis Villoro Toranzo, "El concepto de revolución", en *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, Morelia, año XI, núm. 22, julio 2010, pp. 7-15, disponible en: <http://filos.umich.mx/Devenires/Devenires-22/p7-15.pdf>, último acceso: 10 de agosto de 2012.

9. Para las secciones restantes los criterios son los siguientes:

- a) *Dossier*: los criterios son idénticos que para la recepción de artículos.
- b) Entrevista: las colaboraciones que se envíen deberán indicar el nombre del entrevistador y del entrevistado, y su extensión será de mínimo 10 y máximo 20 cuartillas.
- c) Testimonio: los trabajos considerados para esta sección deberán contar con una experiencia relevante sobre un tema filosófico o

de las ciencias humanas, y su extensión será de mínimo 15 y máximo 25 cuartillas.

- d) In memoriam: es un espacio dedicado a aquellas personas recientemente fallecidas y que han dejado un legado importante en el área de las humanidades. La extensión de las colaboraciones es de mínimo 3 y máximo 6 cuartillas.
- e) Reseñas: serán revisiones críticas de libros de reciente publicación vinculados con la filosofía y las ciencias humanas. Señalarán las contribuciones y las limitaciones del texto reseñado y seguirán los siguientes lineamientos:
 - Nombre/s, apellido/s del autor/a, título del libro (en altas y bajas y cursivas), colección entre paréntesis, lugar de edición, editorial, año de publicación.
 - La publicación en español del libro reseñado deberá tener no más de tres años.
 - Nombre del reseñista e institución a la que pertenece.
 - No llevarán título y tendrán una extensión de 3 a 6 cuartillas.
 - El Consejo Editorial decidirá sobre la publicación de la reseña.

10. El contenido de las colaboraciones es responsabilidad de los/as autores/as.

11. Los/as autores/as ceden sus derechos de autor a *Devenires*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, para que su trabajo pueda ser publicado, reproducido, editado y difundido en papel y de manera electrónica con fines académicos.

12. Las colaboraciones que no se apeguen a las indicaciones anteriores no serán consideradas para su evaluación.

INVITACIÓN

Devenires, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, invita atentamente a las editoriales y casas de estudios para que hagan llegar sus publicaciones a nuestra dirección postal.

El equipo editorial de la revista se compromete a convocar reseñistas y a publicar la reseña en la sección correspondiente a la brevedad posible siempre y cuando el material recibido cumpla con nuestros estándares de calidad.

Devenires, Núm. 30
se terminó de imprimir en el mes
de noviembre de 2014 en los talleres
de Silla vacía Editorial,
con un tiraje de 300 ejemplares.