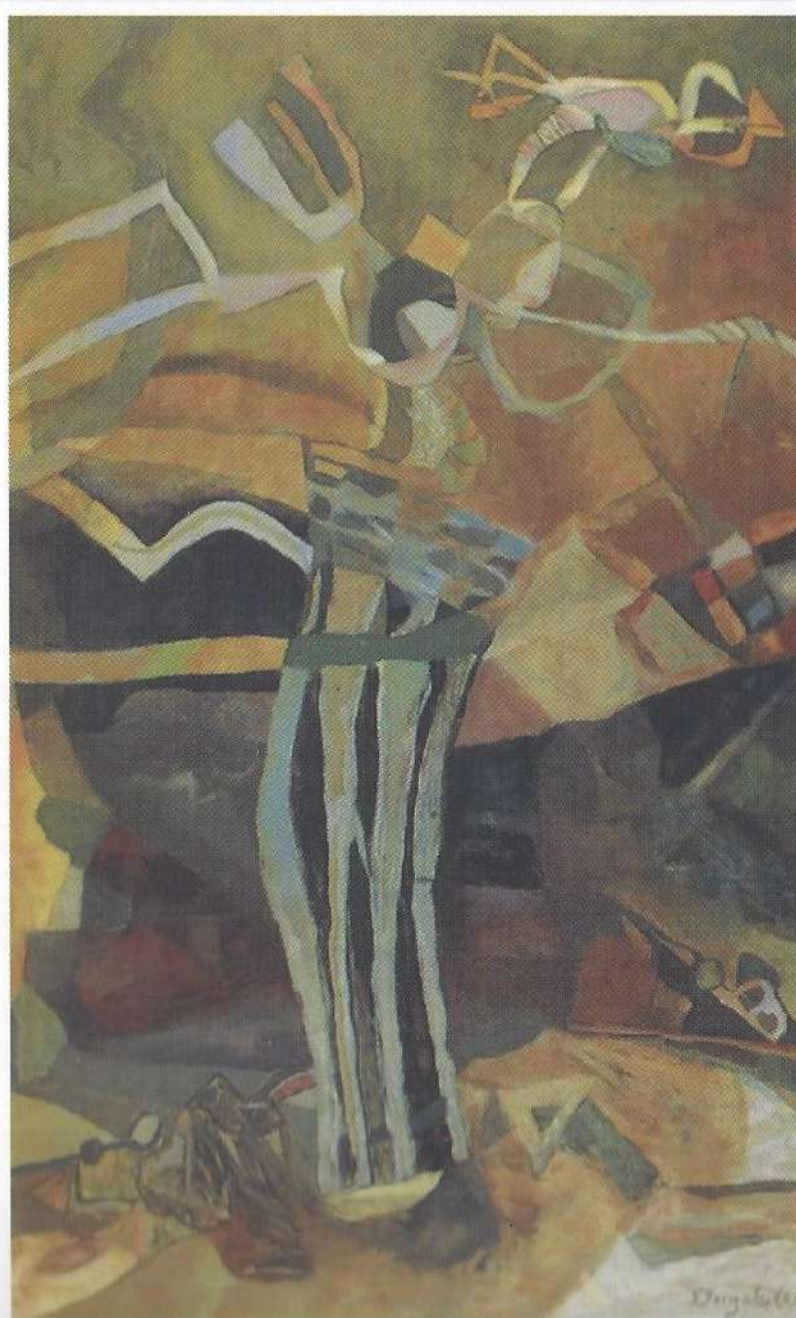


Coatepec

**Revista de la Facultad de Humanidades
y del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México**

NUEVA ÉPOCA • AÑO V, NÚMERO 10 • TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2006

Contribuciones desde



ISSN-1870-0365

Contribuciones desde **Coatepec**



Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en A.P. José Martínez Vilchis
Rector

M. en Com. Luis Alfonso Guadarrama Rico
Secretario de Docencia

Dr. en Cs. Agr. Carlos M. Arriaga Jordán
Secretario de Investigación
y Estudios Avanzados

M. en C. Eduardo Gasca Pliego
Secretario de Rectoría

Dra. en Ed. Lucila Cárdenas Becerril
Secretaria de Difusión Cultural

M. en E.I. Román López Flores
Secretario de Extensión y Vinculación

Ing. Manuel Becerril Colín
Secretario de Administración

M.A.S.S. Felipe González Solano
Secretario de Planeación
y Desarrollo Institucional

Lic. Francisco Márquez Vázquez
Director General de Educación Continua
y a Distancia

M. en D. Jorge Olvera García
Abogado General

L. en Com. Ricardo Joya Cepeda
Director General de Comunicación Universitaria

Profr. Inocente Peñaloza García
Cronista

C.P. Alfonso Caicedo Díaz
Contralor



Facultad de Humanidades

**Mtra. Ángeles María del Rosario
Pérez Bernal**
Directora

Lic. Magdalena Pacheco Régules
Subdirectora Académica

Lic. Josefina García González
Subdirectora Administrativa

Dra. María del Carmen Álvarez Lobato
Coordinadora de Posgrado

Dra. Ana Lidia García Peña
Coordinadora de Investigación

Dra. María Luisa Bacarlett Pérez
Coordinadora de Vinculación

Lic. Ariel Sánchez Espinoza
Jefe del Departamento de Planeación

Lic. Rosa María Camacho Quiroz
Coordinadora de Difusión Cultural y Extensión

Lic. Raquel Jiménez Valadez
Jefa del Departamento de Servicio Social

Lic. Federico Malaquías Rodríguez
Jefe del Departamento de Control Escolar



Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades

Dr. Francisco Lizcano Fernández
Coordinador

Dr. José María Aranda Sánchez
Líder del Cuerpo Académico
Investigación en Ciencias Sociales
y Humanidades

Lic. Leticia Peñaloza Alvarado
Secretaria Administrativa

Contribuciones desde **Coatepec**

**Revista de la Facultad de Humanidades
y del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México**

ISSN-1870-0365

Nueva época, año v, número 10, Toluca, México, enero-junio de 2006

Revista incluida en los siguientes índices

CLASE

(Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades)
de la Dirección General de Bibliotecas de la Universidad Nacional Autónoma de México

LATINDEX-Catálogo

(Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas
de América Latina, el Caribe, España y Portugal)

REDALyC

(Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal)
de la Universidad Autónoma del Estado de México



Universidad Autónoma del Estado de México

Contribuciones desde **Coatepec**

Comité Editorial

Director

Dr. Francisco Lizcano Fernández

Subdirector

Mtro. Pedro Canales Guerrero

Filosofía:

Dr. Mijaíl Malishev

Estudios Lingüísticos y Literarios:

Mtro. Gerardo Meza García

Estudios Latinoamericanos:

Dr. Juan Monroy García

Historia:

Mtra. Gloria Pedrero Nieto

C. de la Información Documental:

Mtro. Evaristo Hernández Carmona

Creación:

Mtro. Humberto Florencia Zaldívar

Ciencias Sociales:

Dr. José María Aranda Sánchez

Centro Universitario UAEM,

Amecameca

Mtro. Lino Martínez Rebollar

Consejeros honorarios:

Dr. Francisco Xavier Solé Zapatero

Dr. José Blanco Regueira†

Dr. Gerardo A. Rodríguez Casas†

Consejo de Redacción

Mtra. C. Araceli Ramírez Peñaloza

Mtro. F. Javier Beltrán Cabrera

Lic. Rogerio Ramírez Gil

Consejo Editorial Internacional: Mauricio Beuchot (UNAM); Boris Emélianov (Universidad de los Montes Urales, Rusia); María Rosa Palazón Mayoral (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM); Leopoldo Zea† (UNAM); Brian Connaughton (UAM-Iztapalapa); Bernardo García Martínez (El Colegio de México); Jurandir Malerba (Universidad Estadual de Maringá, Paraná, Brasil); Massimo Mastrogregori (Univ. de Roma "La Sapienza"/*Rivista Storiografia*); José Luis Petruccelli (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística); Óscar Zanetti Lecuona (Instituto de Historia, Universidad de La Habana, Cuba); Arturo Andrés Roig (Universidad de Mendoza, Argentina); Tomás Calvo Buezas (Universidad Complutense de Madrid, España); Antonio Colomer Viadel (Universitat de València, España); Ricardo Melgar Bao (ENAH/INAH, México); José Luis Rubio Cordón (Universidad Complutense de Madrid, España); Guadalupe Ruiz-Giménez Aguilar (AIETI, España); Francisco Albizúrez Palma (Universidad de San Carlos, Guatemala); Lancelot Cowie (University of The West Indies, Trinidad y Tobago); Martin Lienhard (Universidad de Zurich, Suiza); Gerald Martin (Universidad de Pittsburgh, Estados Unidos); Françoise Perus (Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM); Alfredo Torero Fernández de Córdova† (Universidad de Leiden, Holanda); Wilebaldo López (Sociedad General de Escritores de México); Felipe Reyes Palacios (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM); Miguel Ángel Tenorio (Sociedad General de Escritores de México); Raúl Zermeno (UAEM); Jorge Cabrera Bohórquez (Programa Memoria del Mundo, UNESCO); Stèphen Ipert (Centre de Conservation du Livre, Arles, Francia); Marie-Thérèse Varlamoff (IFLA Core Programme for Preservation and Conservation, Biblioteca Nacional, Francia); Alejandro Tortolero (UAM-Iztapalapa).

Coordinador editorial: Ignacio Bárcenas Monroy • **Coordinador de producción:** Rogerio Ramírez Gil • **Diseño y producción:** Liliana Rivera Cuevas, Maira Rueda Vázquez y Alejandra Valdés Tarango • **Portada:** Gastón González, *sin título*, óleo/tela, 1969, 0.60 x 0.90 m., Colección del Museo de Arte Moderno del Estado de México, del Instituto Mexiquense de Cultura. Fotografía de Jesús Martín Cruz.

Contribuciones desde Coatepec es una publicación semestral coeditada por la Facultad de Humanidades y el Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, organismos de la Universidad Autónoma del Estado de México, institución donde trabajan los miembros de su Comité Editorial y de su Consejo de Redacción. Difunde resultados originales de investigación en sus secciones: Filosofía, Estudios lingüísticos y literarios, Historia, Estudios latinoamericanos, Ciencias de la información documental y Ciencias sociales. También da cabida a la creación artística. Por tanto, su objetivo es abrir un espacio para la comunicación entre investigadores, profesores, estudiantes y profesionistas en ciencias sociales y humanidades. Todo artículo que se postule será sometido a un proceso de dictamen académico mediante el sistema de pares ciegos. Lo manifestado en ellos es responsabilidad de los autores. Se autoriza la reproducción parcial o total haciendo mención de la fuente.

Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades: Edificio Explanetario, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca, Estado de México, tel. y fax 52 (722) 213 27 28. Facultad de Humanidades: Ave. Universidad esq. Paseo Tolloccan s/n, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca, Estado de México. Correo electrónico: concoatepec@uaemex.mx. Certificado de Reserva de Derechos al uso Exclusivo expedido por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la Secretaría de Educación Pública: 04-2005-121917061900-102; Certificado de Licitud de Título número 11160 y Certificado de Licitud de Contenido número 7789, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación.

Tiraje: 500 ejemplares. El contenido completo de *Contribuciones desde Coatepec* puede consultarse gratuitamente en: <http://www.redalyc.com>.

Coatepec

Revista de la Facultad de Humanidades
y del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México

NUEVA ÉPOCA • AÑO V, NÚMERO 10 • TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2006

Presentación

9

Filosofía

El debate Gadamer-Habermas: interpretar o transformar el mundo

José Luis García Guadarrama

11

Impronta, significado y alcances de la arqueología en Michel Foucault

Ignacio Bárcenas Monroy

23

Estudios lingüísticos y literarios

Grupos poéticos innovadores de la década del sesenta en Latinoamérica

Carmen Virginia Carrillo

63

Historia

Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga

Carlos Herrejón Peredo

89

Paula de Benavides: impresora del siglo XVII. El inicio de un linaje

Ana Cecilia Montiel Ontiveros

Luz del Carmen Beltrán Cabrera

103

Estudios latinoamericanos

El desarrollo emergente de la sociedad civil como forma de gobernabilidad

José Guadalupe Vargas Hernández

117

Coatepec

Revista de la Facultad de Humanidades
y del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México

NUEVA ÉPOCA • AÑO V, NÚMERO 10 • TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2006

Ciencias sociales

Quién fue María Montessori

Nora Obregón

149

Reseñas

Una lectura sincrónica de César Vallejo: estudio de poética

Martha Elia Arizmendi Domínguez

173

¿Qué es un pensamiento aforístico?

Mariano Rodríguez González

181

Monstruos en la Facultad de Humanidades

Ignacio Bárcenas Monroy

185

Contribuciones desde

Presentación

En este número, *Contribuciones desde Coatepec* ofrece a sus lectores dos artículos de filosofía, uno de estudios lingüísticos y literarios, dos de historia, uno de estudios latinoamericanos y uno de ciencias sociales, así como tres reseñas, dos correspondientes a libros recientemente publicados por autores integrantes de la planta docente de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, y la tercera dedicada al coloquio “Los monstruos en la literatura, la ciencia y la filosofía”. Se incluye también la segunda parte del Encarte número tres en homenaje al doctor José Blanco Regueira.

Los artículos de filosofía son “El debate Gadamer-Habermas: interpretar o transformar el mundo”, de José Luis García, e “Impronta, significado y alcances de la arqueología en Michel Foucault”, de Ignacio Bárcenas Monroy. En el primero, el autor aborda, en primer lugar, el tema de la universalidad de la hermenéutica y la revaloración gadameriana de la tradición y el prejuicio como elementos indispensables para la comprensión del diálogo, a partir del debate entre Gadamer y Habermas. La segunda parte del texto es un intento de resolver la pregunta “¿por qué hay posiciones opuestas en la filosofía?”. El siguiente artículo pretende, mediante el estudio de la irrupción del análisis arqueológico dentro del panorama filosófico, esclarecer brevemente la apuesta arqueológica de Foucault en sus puntos medulares y medir sus alcances estrictamente filosóficos dentro de una ontología histórica del presente.

En Estudios lingüísticos y literarios, Carmen Virginia Carrillo, de Venezuela, presenta “Grupos poéticos innovadores de la década de los sesenta en Latinoamérica”, donde hace referencia a la producción estético-ideológica de los grupos artístico-literarios *El techo de la ballena*, de Venezuela; *Los tzántzicos*, de Ecuador; *El dadaísmo colombiano*, y *La espiga amotinada*, de México.

La sección de Historia está integrada por los artículos “Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga” y “Paula de Benavides: impresora del siglo xvii. El inicio de un linaje”. Carlos Herrejón Peredo, autor del primero, afirma que Vasco de

Quiroga se trazó un ideal de vida comunitaria para los pueblos hospitales de Santa Fe y para su obispado de Michoacán, basado en cinco modelos: la *Utopía* de Tomás Moro, el mito de la edad de oro, la Iglesia primitiva, la Iglesia profetizada y la Iglesia Jerárquica. Ana Cecilia Montiel Ontiveros y Luz del Carmen Beltrán Cabrera, autoras del segundo artículo, aseguran que Paula de Benavides es la más importante impresora en México durante el siglo xvii; además de ser la fundadora del linaje de impresores más duradero, productivo e influyente del periodo novohispano.

El artículo "El desarrollo emergente de la sociedad civil como forma de gobernabilidad" integra la sección de Estudios latinoamericanos y fue escrito por José Guadalupe Vargas Hernández, quien analiza las funciones de la sociedad civil que permiten determinar la tendencia de su emergencia como un nuevo orden social en Latinoamérica y estudia las características propias de la comunidad, el mercado, el Estado y la sociedad civil como tipos ideales de orden social, dentro del tema del desarrollo emergente de la sociedad civil como una forma de gobernancia, el carácter evolutivo de su conceptualización y su orientación.

Por último, la sección de Ciencias sociales contiene el artículo "Quién fue María Montessori". Nora Obregón, su autora, proporciona datos biográficos poco conocidos de la educadora italiana, con la intención de resaltar la importancia de sus aportaciones y la influencia de su obra en otras alternativas pedagógicas y psicológicas como en los casos de Jean Piaget, Helene Parkhurst y Eric Erickson.

En cuanto a las reseñas, Martha Elia Arizmendi Domínguez comenta el libro *César Vallejo: estudios de poética*, compilado por Jesús Humberto Florencia; Mariano Rodríguez González hace lo propio con la obra *Pensar como pretexto y pre-textos para pensar*, del investigador Mijail Malishev, e Ignacio Bárcenas reseña el coloquio "Los monstruos en la literatura, la ciencia y la filosofía".



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

García Guadarrama, José Luis
El debate Gadamer-Habermas: interpretar o transformar el mundo
Contribuciones desde Coatepec, núm. 10, enero-junio, 2006, pp. 11-21
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El debate Gadamer-Habermas:¹ interpretar o transformar el mundo

The Gadamer-Habermas to interpret or to transform the world

JOSÉ LUIS GARCÍA GUADARRAMA²

Resumen. El texto, en su primera parte, trata sobre el debate que se dio entre Gadamer y Habermas en torno a la universalidad de la hermenéutica, y la revaloración gadameriana de la tradición y el prejuicio como elementos indispensables para la comprensión y el diálogo. Además, en la segunda parte se aborda la siguiente cuestión: ¿por qué hay posiciones opuestas en la filosofía?

Palabras clave: universalidad, tradición, hermenéutica, crítica.

Abstract: *The first part of the text is about the debate that is between Gadamer and Habermas around the universality of the hermeneutics and the gadamerian revaluation of the tradition and the prejudice as indispensable elements for the comprehension and the dialogue. Besides, in the second part the following question is approached: Why are there opposed positions in philosophy?*

Keywords: *universality, tradition, hermeneutic, critics.*

Introducción

Cuando se da un debate entre dos posiciones opuestas se suele llegar, a veces con excesiva prisa, a tomar partido por una de las posturas, o bien, a tratar de conciliarlas a partir de un supuesto acuerdo implícito entre ambas. Me opongo a esa disyuntiva, no porque considere incorrecto tomar partido

¹ El debate (ocurrido en Alemania) comienza en 1967, a partir del texto de Habermas “La lógica de las Ciencias Sociales”, y después, en 1970, con el artículo “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, ambos recogidos en el libro *La lógica de las ciencias sociales*, en 1970. Gadamer responde a Habermas en algunos textos que se recogerán más tarde en *Verdad y método II* (1986), tales como “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I*” (1967), y “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*” (1971). Por las fechas de los artículos (correspondientes a su edición alemana), el debate tiene lugar en la época de los movimientos estudiantiles ocurridos en diferentes partes del mundo, época también de renovación teórica de la izquierda en que, a partir de la reinterpretación crítica

o llegar a un acuerdo, sino porque me parece más fructífero para el pensamiento mantener el debate abierto y pensar esa apertura. En el caso específico del debate entre Gadamer y Habermas, tema de este trabajo, ¿qué es lo que cada uno está negando en el otro y por qué? y aun, ¿por qué hay posiciones opuestas en filosofía? Puede ser que al tratar de responder a estas preguntas ahondemos en cuestiones tales como personalidad y motivación de quien filosofa, y en la naturaleza de la filosofía misma, además de los temas específicos tratados en el debate.

Por lo anterior, me opongo a soluciones como la de Ricoeur que, en su texto sobre el debate entre Gadamer y Habermas (Ricoeur, 2002: 307-347), se apresura, a mi parecer, a mostrar que puede haber una hermenéutica crítica (Gadamer reconciliado con Habermas) y una crítica hermenéutica (Habermas reconciliado con Gadamer). Ya desde el inicio Ricoeur se pregunta: “¿no habrá que rechazar la alternativa misma?” (Ricoeur, 2002: 307). Puede ser, pero no antes de haberla pensado lo suficiente. Quiero dejar claro que no me opongo a su propósito de que cada posición reconozca en la otra una “reivindicación legítima”. Tampoco niego que la hermenéutica pueda tener una dimensión crítica y la crítica una dimensión hermenéutica, pero creo que Ricoeur no se detuvo a pensar detenidamente el debate como tal, al contrario, desde el principio lo asumió como un malentendido que debía aclararse mostrando que sus coincidencias son más importantes y fundamentales que sus diferencias. El planteamiento de Ricoeur puede discutirse rescatando algunas cosas y rechazando otras. En lo que no puedo estar de acuerdo es con que “si estos dos intereses se separan radicalmente, entonces hermenéutica y crítica no son ya ellas mismas más que... ¡ideologías!” (Ricoeur, 2002: 347). La afirmación es, me parece, excesiva. ¿No está la historia de la filosofía llena de intereses que se separan radicalmente? No queda claro por qué deba ser ideológica la separación entre estas dos posturas. ¿Es por el hecho mismo de oponerse?

Al tratar de mantener el debate abierto para pensar a partir de la oposición de las posturas, más que en su reconciliación, me arriesgo a la parcialidad y a pasar por alto cuestiones sustantivas de esta polémica. Lo hago así, por una parte, para evitar que este texto sea una simple reseña sobre lo dicho por Gadamer y Habermas, así como de lo escrito sobre ellos; y, por otra, para tratar de aportar una reflexión personal sobre esta discusión. La primera parte de mi trabajo gira en torno a los dos puntos principales que Habermas critica en la hermenéutica de

de Marx y de Hegel hecha por la Escuela de Frankfurt, por un lado, y de la inclusión del psicoanálisis dentro de la teoría crítica, por el otro, se buscaba aportar elementos de reflexión crítica que contribuyeran a la transformación de la sociedad.

² Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: luisragaci@yahoo.com.

Gadamer: su pretensión de universalidad y su valoración de conceptos tales como la tradición y el prejuicio. La segunda parte contiene mi posición ante el debate: lo que está en cuestión son dos formas distintas de concebir la filosofía. La polémica Gadamer-Habermas implica otros debates, como modernidad o tradición, teoría o práctica. Y no sólo eso, además vuelve a poner en la mesa una pregunta que se ha planteado de diversas maneras: ante la crisis del pensar filosófico, ¿qué es la filosofía?

I. Gadamer y Habermas, un debate abierto

A. Universalidad ontológica o universalidad racional

Uno de los puntos de partida de la filosofía de Gadamer es el planteamiento ontológico heideggeriano que sostiene, contra la filosofía del sujeto, que el hombre no es una conciencia trascendental, sino un *Dasein*: ser histórico concreto en el mundo de la vida fáctica, es decir, pre-teórica, cuyo carácter principal es el comprender. Pero su comprensión y explicación de las cosas son necesariamente interpretación en un ámbito previo a toda teoría. Gadamer, siguiendo a Heidegger, muestra que nuestra comprensión está situada y tiene un horizonte: no somos una conciencia *ante* un mundo objetivo por conocer, sino que estamos siempre *en* una situación histórica, concreta y lingüística desde la cual interpretamos. Esta es la dimensión ontológica del pensamiento gadameriano desde la cual se puede sostener la universalidad de la hermenéutica, pero la universalidad está precisamente en esa dimensión, no en la filosofía hermenéutica de Gadamer, como Grondin lo ha visto muy bien al señalar: “se trata siempre de la universalidad de una «dimensión» y mucho menos de la pretensión de universalidad de una filosofía, como por ejemplo la de Gadamer... Gadamer nunca reivindicó una última validez general o absoluta para la formulación de su propia posición...” (Grondin, 2002: 175).

“El *ser que puede ser comprendido es lenguaje*” (Gadamer, 1999: 567). Tal es la afirmación de la que se desprende la universalidad de la dimensión hermenéutica. Con tal afirmación Gadamer no está diciendo que todo el ser puede comprenderse a través del lenguaje, sino que nuestra relación con el mundo es lingüística, es la palabra la que permite comprender, pero lo comprendido también es lenguaje. Así, aquello del ser que podemos comprender, lo comprendemos en el lenguaje. Con esto Gadamer está reconociendo que somos seres finitos sin un saber absoluto, pero es esa misma finitud la que nos lleva a buscar palabras para todo. Esa búsqueda de palabra no es otra cosa que lo que Gadamer ha llamado “palabra interior”, que apunta al hecho de que siempre queremos decir más de lo que podemos expresar. Acudo nuevamente a Grondin que resume lo anterior diciendo:

en la palabra interior, que consiste en el deseo de entender y de hablar y que constituye nuestra finitud, arraiga la universalidad de la filosofía hermenéutica. ¿Puede haber algo más universal para la filosofía que la finitud? La filosofía que se adecua al tiempo, que se propone explorar la universalidad de nuestra finitud, que se realiza en nuestro interminable querer entender y querer decir, puede reclamar así una pretensión legítima de universalidad (Grondin, 2002: 177, 178).

Ahora bien, ¿por qué es importante para Gadamer sostener la universalidad de la dimensión hermenéutica? Porque así puede superar la filosofía del sujeto trascendental y el sometimiento de las ciencias del espíritu al método científico. En buena medida *Verdad y método* es un alegato contra estas posiciones. Sostener que el hombre comprende desde un ámbito histórico y lingüístico que le precede, que la verdad se da originariamente en esta dimensión, que hay experiencias de verdad no científicas en el arte o en la filosofía, es oponerse decididamente a la idea de que el origen de todo sentido tenga lugar en el sujeto trascendental que accede, a través del método, a la verdad. Pero, cuestionar la primacía de la conciencia y del método científico en relación con la verdad es cuestionar la racionalidad moderna, ilustrada, que pretende emancipar a la humanidad partiendo de una crítica racional ante la tradición religiosa, metafísica, política. Tal crítica debe ser hecha por un sujeto autónomo que, en lugar de apelar a la autoridad de la tradición, recurre al método como forma exclusiva y segura de llegar a la verdad. Es precisamente en la cuestión del método donde radica el desacuerdo de Habermas con Gadamer.

En su texto “La pretensión de universalidad de la hermenéutica” (Habermas, 1988: 277-306), Habermas trata de señalar un límite a la posición gadameriana, a fin de mostrar que la universalidad no está en una dimensión lingüístico-ontológica, sino en la razón. Empieza afirmando que la ciencia llega a enunciados verdaderos sobre las cosas, porque ofrece teorías monológicas (no dialógicas) y se apoya en observaciones controladas (método). De entrada, trata de reivindicar la primacía del método y, sobre todo, distinguir lo monológico de lo lingüístico. El lenguaje monológico, utilizado en la ciencia, no es parte del discurso humano intersubjetivo y natural, al contrario, es una codificación formal referida a objetos, que se sale de la estructura dialógica del lenguaje cotidiano. Es decir, el lenguaje de la ciencia no carga con todo ese contenido de historia, tradición y prejuicio que tiene el lenguaje natural, antes bien, responde a leyes universales de la razón. En relación con esto, Habermas se refiere a la epistemología genética de Jean Piaget, según la cual hay una inteligencia operativa, independiente del lenguaje, que organiza la acción racional y construye teorías científicas. Todo esto pondría un límite a la

pretensión de universalidad de la hermenéutica, porque habría una esfera del saber, la de la racionalidad científica, que estaría fuera de tal dimensión. Pero de esta esfera se desprenden leyes universales para todo el conocimiento, por esta razón se puede hablar de una universalidad racional o epistémica, que sostiene Habermas, frente a una universalidad ontológica sostenida por Gadamer.

B. Crítica o tradición

El debate sobre la universalidad se prolonga en la oposición entre una postura crítica, que sería la de Habermas, y una que valora la tradición, la de Gadamer. Es, precisamente, en este sentido de valorar la tradición que opongo a Gadamer contra una postura moderna ilustrada como la de Habermas. Pero en ningún sentido pretendo que la filosofía gadameriana sea absolutamente antimoderna, tan sólo habría que recordar que *Verdad y método* empieza con una revaloración de conceptos fundamentales del humanismo renacentista, como el de formación, además de que el romanticismo, con el cual Gadamer guarda cierta relación, puede verse como otra cara de la modernidad.

La cuestión a la que se va a inclinar ahora el debate es: crítica y rompimiento con la tradición para lograr la emancipación del ser humano, o bien, revaloración de la tradición y sus prejuicios para una mejor auto-comprensión de la humanidad. Habermas critica los siguientes puntos en la posición gadameriana (Habermas, 1988: 300-306):

- 1) Se interpreta a partir de prejuicios, pero éstos no pueden ser criticados por el que interpreta a partir de ellos.
- 2) Nuestros prejuicios u horizontes de comprensión pueden ser el resultado de la falsa conciencia y pseudocomunicación impuesta por el poder.
- 3) El consenso alcanzado por medio del lenguaje puede ser producido por coacción autoritaria.
- 4) La hermenéutica supondría una situación ideal de habla:
 - A) Comunicación exenta de dominio.
 - B) Convivencia exenta de coacción.
 - C) Humanidad emancipada.
 - D) Vida moralmente correcta.
- 5) A diferencia de la Ilustración, Gadamer no ve oposición entre autoridad y razón.

Lo que Habermas está criticando de Gadamer es la valoración positiva del prejuicio, la posibilidad de lograr un acuerdo intersubjetivo por medio del len-

guaje natural, y la confianza en la autoridad de la tradición. Desde la posición ilustrada³ de Habermas, la crítica racional a los prejuicios de la tradición es indispensable para la emancipación de la sociedad. Como ejemplo de esto podría verse la crítica de los pensadores ilustrados del siglo XVIII a prejuicios como el “derecho divino de los reyes a gobernar”, que sustentaba a la monarquía absoluta, o también, la crítica al “orden inamovible establecido por Dios”, que justificaba la sociedad estamental. Tal crítica tuvo una consecuencia práctica emancipatoria (hasta cierto punto) en la Revolución Francesa. De aquí que Habermas no pueda ver en el prejuicio más que algo negativo.

En cuanto al acuerdo por medio del lenguaje, sólo podría darse en una “situación ideal de habla”, es decir, en una sociedad libre de coacción e ideología, que no es precisamente en la que vivimos. Por tal razón debemos desconfiar de los supuestos acuerdos logrados mediante un lenguaje que tiene toda la carga de prejuicios que, inadvertidamente para quienes dialogan, legitiman una situación de dominio. De aquí puede entenderse que, al menos en algún momento, el psicoanálisis constituyera para Habermas un modelo de reflexión social, ya que esta disciplina utiliza la reflexión crítica para restablecer la comunicación que ha sido deformada en el paciente. Trasladando esto al ámbito de una sociedad bajo la coerción del sistema social imperante, la emancipación se logra cuando por medio de la crítica se hace explícita la ideología que legitima el dominio del sistema y deforma la comunicación. Sólo entonces tenemos una situación ideal de habla en la que el diálogo, siguiendo las leyes universales de la razón, lleva a un acuerdo.

Habermas no puede aceptar que podamos comprendernos y dialogar auténticamente desde la tradición, si ésta es, con toda su carga de prejuicios, la fuente misma del error y el obstáculo principal para una auténtica comunicación. Si la hermenéutica gadameriana reivindica el papel del prejuicio y la tradición, entonces, desde tal planteamiento no puede transformarse la sociedad, principal interés habermaseano.

Gadamer va a responder a las críticas de Habermas en lo que se conoce como *Verdad y método II* (Gadamer, 2000: 225-265). Acepta que la relación de la hermenéutica con la teoría de las ciencias sociales es problemática, porque la reflexión hermenéutica presenta como objetivismo dogmático la oposición entre tradición y reflexión crítica de la misma. Gadamer rechaza la oposición ilustrada entre autoridad y razón. Aunque reconoce que la autoridad puede ejercer un “poder dogmático en innumerables formas de dominio” (Gadamer, 2000: 236), sos-

³ Sostengo que Habermas tiene una posición ilustrada en el sentido de que para él es fundamental la oposición entre autoridad y razón, además de que, al igual que los ilustrados, considera la razón como universal.

tiene que su fundamento es el reconocimiento de aquellos que, por medio del conocimiento, la aceptan. Desde luego que no se trata de privilegiar ciegamente la tradición, sino de asimilarla mediante una diferenciación crítica que nos permita separar los prejuicios que ayudan a la comprensión de los que la imposibilitan. De acuerdo con esto, la hermenéutica es una reflexión crítica que busca siempre rectificar una autocomprensión, sin embargo, también descubre el objetivismo ingenuo de las ciencias históricas y las falsas objetivaciones de las palabras, asimismo, puede ser crítica de la ideología.

Ahora bien, en cuanto al diálogo en el contexto social, si en un desacuerdo entre grupos sociales, éstos “se reprochan mutuamente el carácter coactivo del consenso existente en el otro” (Gadamer, 2000: 257), ¿quién y a partir de qué parámetros tiene razón?, ¿cómo puede la teoría de la acción comunicativa (que propone Habermas) solucionar esto? Para Gadamer el fracaso del diálogo entre grupos sociales antagónicos no es un trastorno neurótico, sino obstinación o ceguera emocional que se debe a la diferencia de intereses y a la heterogeneidad de las experiencias de los grupos; se sabe que son posiciones insalvables mediante el diálogo, no antes de él. Por esto afirma que Habermas parte de una posición dogmática, ya que pretende saber de antemano, es decir, antes del diálogo, con qué no está de acuerdo.

Resumiendo las posiciones de ambos pensadores en el debate, podemos ver que lo que está en juego es, por el lado de Gadamer, el reconocimiento de la universalidad de la comprensión desde un horizonte determinado por el lenguaje natural (dialógico), por la tradición, y por el prejuicio entendido positivamente, como un elemento heredado que ayuda a la comprensión. Esta posición tiene, entre otras, dos consecuencias importantes: primero, la ciencia y su método, productos de la razón de un sujeto autónomo, dejan de ser las vías privilegiadas de acceso a la verdad; segundo, no es necesaria la destrucción radical de la tradición para transformar a la sociedad, es decir, la revolución pierde su sentido. Son precisamente estas consecuencias a las que se enfrenta el pensamiento de Habermas. Para él, la tradición es, como se ha señalado, la fuente del error, de tal manera que el lenguaje natural con toda su carga de prejuicios no puede ser más que resultado de la ideología. Solamente a través de la ciencia, ya sea natural o social, y del lenguaje monológico que utiliza y no está contaminado de elementos ideológicos, se puede hacer una crítica radical a la tradición (política y religiosa), y plantear la necesidad de una transformación radical de la sociedad: la revolución. Tenemos aquí dos posiciones teóricas opuestas, y tal oposición es, para mí, el resultado de una oposición más fundamental que hace pertinente la pregunta que se tratará de responder en la segunda parte de este artículo: ¿Por qué hay posiciones opuestas en filosofía?

II. Dos ideas de la filosofía

A. Interpretar o transformar

Hasta ahora he mostrado las posiciones en el debate sin tratar de reconciliarlas y sin tomar partido por alguna, tal como lo propuse en la introducción. El debate está abierto y podemos pensar a partir de esa apertura que, en primera instancia, Gadamer sostiene una universalidad ontológica que revaloriza la tradición y el prejuicio, frente a la posición de Habermas, quien plantea una universalidad racional basada en un sujeto capaz de hacer una crítica a la tradición y a la autoridad con vistas a la transformación de la sociedad. Aparentemente estamos ante un debate de conceptos específicos y bien definidos. Ahora bien, lo que constituye mi propuesta personal es ver el debate como dos formas distintas de concebir la filosofía. Esto parece obvio, pero puede tener muchas implicaciones que no aparecen explícitamente en el debate.

La tesis marxista sobre Feuerbach según la cual “los filósofos sólo han interpretado el mundo de diversas maneras, de lo que se trata es de transformarlo”, ha sido el punto de partida para un debate, algunas veces explícito, otras implícito, sobre la naturaleza de la filosofía y el papel que debe jugar en la sociedad. La primera parte de la tesis es un resumen de la historia de la filosofía, la segunda parte lanza un desafío al pensamiento para que deje de ser sólo interpretación y tenga un efecto transformador en la realidad social. ¿Puede la filosofía hacer esto? Lo que habría que decir, en primer lugar, es que la filosofía no siempre ha sido sólo interpretación. A lo largo de su historia en la cultura occidental, el pensamiento filosófico ha tenido consecuencias prácticas de diversa índole, empero éstas nunca han sido directas ni inmediatas, y mucho menos han respondido enteramente a la voluntad de los filósofos. Sin embargo, tiene razón Marx si lo que quiere decir es que el interés de los filósofos ha sido fundamentalmente el comprender e interpretar, quedándose así en el plano de la teoría. Pero habría que retomar la pregunta hecha líneas arriba: ¿puede la filosofía transformar la realidad social? La respuesta de Marx y de sus seguidores en el siglo xx, incluyendo a Habermas, es afirmativa. Nuestra perspectiva histórica, en cambio, nos invita a ser más escépticos. La filosofía no ha transformado al mundo y, de hecho, parecería que Marx sólo interpretó el mundo de diversa manera. No obstante, si sostuviéramos la posibilidad de transformación, ¿no requiere ésta de una interpretación previa frente a las interpretaciones vigentes del mundo?

Lo que trato de hacer es problematizar la tesis marxista para mostrar que la disyuntiva entre transformar e interpretar no es simple. Por ejemplo, si tomamos

partido por la transformación y sostenemos que la filosofía debe contribuir a la emancipación de la sociedad, deberíamos reconocer que llegar a esta posición ha sido posible gracias a una interpretación distinta de la realidad, y que esta interpretación no se ha hecho de la noche a la mañana, es decir, fue necesario un largo periodo en el cual la filosofía “sólo interpretó el mundo de diversa manera”, pero, ¿esto hace de la filosofía una ideología? Por otro lado, si nos hiciéramos partidarios de la interpretación, ¿podríamos negar que el hecho de interpretar desde un horizonte de comprensión, que no es estático ni permanente, implica una transformación de lo interpretado? De tal forma que, al hacer partidario a Gadamer de la interpretación, y a Habermas de la transformación, no estoy negando aspectos transformativos en la hermenéutica ni aspectos hermenéuticos en la teoría crítica. Lo que sí sostengo es que esta interpenetración de elementos en las dos posturas no necesariamente las reconcilia. A pesar de los elementos comunes, la oposición sigue ahí. Pero, ¿dónde es ahí?, ¿en dónde radica exactamente la discrepancia irreconciliable?

Creo que, si queremos que esta discusión nos ilustre sobre la naturaleza del pensar mismo, debería considerarse el plano personal. Es decir, el debate se da entre dos hombres concretos, con emociones, intereses particulares, experiencias distintas y motivos no confesados del todo, y no entre dos intelectos puros que indagan desinteresadamente sobre la verdad. Desde luego no estoy afirmando que todo el debate se reduzca al plano personal y emotivo, sino que se necesita tomar en cuenta este plano para entender por qué hay oposición y controversia entre ambas posturas, y no para entender los conceptos y su validez. Además sostengo que este elemento personal no es periférico sino central en la filosofía; no entendemos cabalmente la filosofía si no tomamos en cuenta este nivel personal. Tener en cuenta el plano personal dentro del pensamiento filosófico significa entender que, cuando pensamos, no lo hacemos con abstracción de todo lo que somos: emociones, historia personal, contexto cultural e histórico, nuestra relación personal con los otros y con nuestro entorno e, incluso, nuestro cuerpo. Negar todo esto que he llamado plano personal ha sido la tarea constante de la filosofía casi siempre y por diversos motivos, que han quedado o bien como supuestos: la superioridad del espíritu sobre la materia, o del pensador sobre la mayoría que no piensa; o bien han sido explícitamente declarados: el cuerpo nos engaña, si alrededor nuestro todo es caos, habrá que encontrar un principio seguro de explicación: la sustancia pensante, distinta y separada de la sustancia extensa (Descartes). Con esto se ha pretendido, como forma segura de alcanzar la verdad, mantener al pensamiento “por encima” del plano personal, corpóreo, cultural e histórico,

porque todo esto se ha considerado como un estorbo para el pensamiento, y se le ha relegado al plano anecdótico.

Ahora bien, cuando se sostiene una filosofía determinada se cree que uno está en lo correcto, que se tiene razón al creer que la filosofía es esto y no lo otro. La filosofía, de una u otra forma, proporciona una idea del ser humano y del mundo; puede justificar una profesión académica, y hasta aportar el sentido (o sin sentido) de la vida. Se entiende entonces que una filosofía se sostiene no desde un ámbito neutro y objetivo, sino desde un plano personal. Los conceptos y argumentos pueden tener validez independientemente de la personalidad de quien los sostenga, pero siempre son sostenidos por intereses personales, y no por un amor desinteresado a la verdad. Una filosofía proporciona una forma de estar en el mundo, como estas formas de estar son individuales se puede entender por qué hay historia de la filosofía, es decir, por qué hay filosofías, que además se oponen unas a otras, y no una sola filosofía compartida por todos. Así, afirmar que el debate entre Gadamer y Habermas es una discusión entre dos formas distintas y opuestas de concebir la filosofía es afirmar que se trata de dos hombres con intereses y personalidades distintas que no están de la misma manera en el mundo, y que en el contexto histórico y cultural que les tocó vivir sus posiciones resultan opuestas, pero hay que recalcar: no sólo conceptualmente, sino vitalmente opuestas. Por esta razón, si acabamos compenetrando apresuradamente una posición con la otra como lo hace Ricoeur, no entendemos ni por qué hay debate, ni ahondamos en el pensar filosófico mismo.

Conclusión

Pensado el debate de esta manera, quizás podamos obtener una respuesta a la pregunta ¿qué es la filosofía?, y decir que no es solamente reflexión teórica dentro de un ámbito académico, sino que es, sobre todo, una actitud vital, una manera de estar ante la vida. La filosofía no comienza cuando un intelecto puro se plantea, como actividad profesional, un problema teórico. La filosofía comienza cuando alguien cambia su actitud ante sí mismo y ante su circunstancia para pensarse y pensar lo que le rodea de manera personal. Esto no excluye ni el rigor teórico, ni la filosofía como actividad profesional, al contrario, la filosofía como actitud vital puede sustentar y dar sentido a la teoría y al desempeño académico. Por eso no estoy planteando una disyuntiva entre ser filósofo o ser profesor de filosofía en una universidad, sino entre pretender que se piensa desde un ámbito intelectual puro, o aceptar que se piensa, al menos en filosofía, desde un plano personal. Por ello, si el pensamiento filosófico quiere seguir conservando su vitalidad tiene que

considerar la dimensión personal de la que parte, ésta constituye su límite al mismo tiempo que su mejor posibilidad de seguir diciéndonos algo que nos alumbre en la aventura de vivir.

Bibliografía principal

- Gadamer, Hans-Georg (1999), *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 697 pp.
——— (2000), *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 429 pp.
Grondin, Jean (2002), *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder.
Habermas, Jürgen (1988), *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos.
Ricoeur, Paul (2002), *Del texto a la acción*, México, Fondo de Cultura Económica, 380 pp.

Bibliografía complementaria sobre el debate entre Gadamer y Habermas:

- Aguilar, Mariflor (1998), *Confrontación*, México, Fontarama / Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 214 pp.
Grondin, Jean (2003), *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 248 pp.

Recibido: 7 de marzo de 2006

Aprobado: 24 de abril de 2006

José Luis García Guadarrama es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y estudiante del cuarto semestre de la Maestría en Filosofía de la Cultura. Actualmente participa en el macroproyecto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM: “Diversidad, cultura nacional y democracia en los tiempos de globalización”. Sus líneas de investigación son filosofía de la cultura, hermenéutica y modernidad.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Bárcenas Monroy, Ignacio
Impronta, significado y alcances de la arqueología en Michel Foucault
Contribuciones desde Coatepec, núm. 10, enero-junio, 2006, pp. 23-62
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Impronta, significado y alcances de la arqueología en Michel Foucault

Innovation, significance and reaches of Michel
Foucault's archaeology

IGNACIO BÁRCENAS MONROY¹

*No tenemos acceso a lo exterior, pero lo exterior siempre
nos ha tocado ya la cabeza, siendo lo que se precipita.*

M. Blanchot

Resumen. El artículo pretende, en primer término, esclarecer brevemente la apuesta arqueológica de Foucault en sus puntos medulares para, después, medir sus alcances estrictamente filosóficos dentro de una ontología histórica del presente. Para ello, se estudia la irrupción del análisis arqueológico dentro del panorama filosófico, y se exponen los componentes de la arqueología en tanto modo de investigación; finalmente, se estudian las interrogantes a que da lugar tal planteamiento.

Palabras clave: filosofía contemporánea, Michel Foucault, arqueología (filosófica), ontología del presente.

Abstract. The purpose of this paper is to, first, briefly clarify Foucault's archaeological position in its medullar points. Secondly, to measure its strictly philosophical achievements within what could be call ontology of the present. In order to do so, the irruption of the archaeological analysis inside the philosophical panorama is studied, as well as the components of Archaeology are exposed as a way of investigation; finally, the questions raised from such insight are studied.

Keywords: Contemporary Philosophy, Michel Foucault, (Philosophical) Archaeology, Ontology of the present

Introducción

Una exposición de la arqueología de Michel Foucault sin atender la idea directriz de su pensamiento sería propio de una mirada estrecha. Antes de explicar lo que la arqueología significa, es necesario enmarcarla dentro de aquello que obedece a la inquietud central de la apuesta foucaultiana, en otras

¹ Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: tuvateseris@yahoo.com.mx.

palabras, se trata de conectar la arqueología con el proyecto “global” de Foucault. De otra forma, se caería en el error de entender la arqueología como una simple etapa en el pensamiento de Foucault, que no tendría nada que ver con las otras etapas en las cuales se ha dividido esta obra en los diferentes estudios eruditos que se le han dedicado. El pensamiento de Foucault suele ser dividido, para su estudio, en tres periodos: arqueológico, genealógico y el de la ética. Esta clasificación obedece a propósitos académicos o didácticos, según el caso; sin embargo, deja mucho que desear en cuanto a una comprensión completa de la apuesta del pensador francés. Si bien hay diferencias evidentes entre la arqueología, la genealogía y el periodo de la ética, éstas no son decisivas, pues los periodos no se pueden confrontar uno con otro como si fueran etapas que por orden de evolución se han ido sobreponiendo.² El mismo Foucault señala: “Yo no procedo por deducción lineal, sino más bien por círculos concéntricos, y voy tan pronto hacia los más exteriores, tan pronto hacia los más interiores” (Foucault, 1970: 193). En este sentido probablemente Deleuze tenga razón al decir: “Ainsi les trois grandes instances que Foucault distinguera successivement, *Savoir, Pouvoir et Subjectivité*, n’ont nullement des contours une fois pour toutes, mais sont des chaînes de variables qui s’arrachent les unes aux autres” (Deleuze, 2003: 316).

Dichas estas observaciones, cabe preguntar: ¿en qué consiste la tarea principal que Foucault se ha impuesto? Foucault escribe:

Mais qu’est-ce donc que la philosophie aujourd’hui -je veux dire la activité philosophique- si elle n’est pas le travail critique de la pensée sur elle-même? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu’on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu’où il serait possible de penser autrement? (Foucault, 1984: 16).

Aquí se observa cómo la filosofía va a ser retomada no tanto como una forma de legitimar el saber, sino considerada como aquello que marca el límite a partir del cual puede darse lugar a otra cosa, a otro tipo de pensamiento, el pensamiento visto como una empresa política capaz de desembarazarnos de nuestras sujeciones, que se empeñan en arrojarnos a un estado de conformismo. Sabemos que Foucault presentaba sus trabajos como posibilidades, el acento condicional de su manera de escribir es una prueba de ello, llega a decir incluso que su trabajo

² Es el caso del ya clásico estudio de Dreyfus y Rabinow (1988); véase también la “Introducción” de Miguel Morey a *Tecnologías del yo...* (1990).

histórico —que no de historiador— debe considerarse como un “protocole d’un exercice”, es decir, aquello que necesita retomarse y corregirse. De otra manera nos encontraríamos con el planteamiento de una teoría que habría que seguir y en ese mismo instante, por esa misma actitud, justificar. La filosofía no es el juego de las repeticiones —sea por medio de la interpretación, o sea a través de la formalización—, la filosofía exige ser algo más, una tarea que implique nuestro propio ser. Foucault se suscribiría a aquello de lo que hablaba Deleuze:

L’histoire de la philosophie a toujours été l’agent de pouvoir dans la philosophie, et même dans la pensée. Elle a joué le rôle de répresseur: comment voulez-vous penser sans avoir lu Platon, Descartes, Kant et Heidegger, et le livre de tel ou tel sur eux? Une formidable école d’intimidation qui fabrique des spécialistes de la pensée, mais qui fait aussi que ceux qui restent en dehors se conforment d’autant mieux à cette spécialité dont ils se moquent. Une image de la pensée, nommée philosophie, s’est constituée historiquement, qui empêche parfaitement le gens de penser (Deleuze y Parnet, 1996: 19-20).

La repetición de lo que ya ha sido dicho, y esto indefinidamente, lo único que promueve es el olvido del pensar. El pensar ya a nadie interesa, sólo a los que se les paga para ello, a los filósofos, esos especialistas que además nos dan una conformidad y una imagen para someternos. La filosofía ha perdido así su dimensión meramente filosófica, ha dejado de ser una actividad del pensamiento para convertirse en una labor de profesor universitario; por ello es necesario dar a la filosofía su verdadero rostro, es decir, vincularla al riesgo del pensar. Hay que subrayar que de lo anterior no debe pensarse que se cae en una disposición de superioridad, de decir: “ellos son los equivocados, nosotros detentamos la verdadera filosofía”; de lo que aquí se trata es de reestablecer la importancia del pensar con miras a hacer de la vida propia una obra de arte, es decir, un acto de creación. Así pues, el ejercicio de Foucault se delinea de la siguiente forma: “C’était un exercice philosophique: son enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée silencieusement et lui permettre de penser autrement” (Foucault, 1984: 17). Pero, en todo caso, ¿qué significa pensar para Foucault, si de lo que se trata es de pensar de otra manera? La función de la arqueología consiste en un modo de análisis que permite diagnosticar el presente, es decir, eso que nosotros mismos somos. Una vez que se haya hecho tal diagnóstico, entonces sí, se podría vislumbrar alguna forma de planear una línea de fuga mediante la cual podamos escapar a las ataduras de nuestra manera (moderna) de pensar. En la arqueología se manifiestan dos esferas dentro de las

“epistemes”: lo visible y lo enunciable. Lo que se ve no es lo que se dice, y viceversa, entre lo que se ve y se dice se encuentra el pensamiento, pero el pensamiento así concebido proviene del afuera, pensar entonces es llamar al afuera e introducirlo en nuestro “orden”, por lo menos en la medida en que éste pueda soportarlo.

En este contexto se propone leer la arqueología; ella nos ayuda a plantearnos lo que somos, pero no como un mero saber preparatorio, sino como lo que decididamente busca transformarse, pues “pretender saber lo que somos es lo que nos insta a pensar ya de otra manera” (Gabilondo, 1990: 7).

1. Arqueología e historia

La historia en la época clásica era un dato marginal, actuaba como algo exterior al saber. No era un problema propiamente dicho y, si llegaba a serlo, tenía el dato de lo no conveniente, de lo negativo. Esto no quiere decir que nunca se haya reflexionado sobre ella; una mirada a las diferentes filosofías de la historia podría demostrar lo contrario. Lo que se quiere advertir es que la historia no era la condición de posibilidad del saber. El modo de ser del saber en la época clásica era articulado por la relación que se establecía entre la representación de los signos y la *mathesis*, entendida como una ciencia general del orden. En este sentido puede decirse que el orden clásico representaba el Orden (véase Foucault, 1966: 64-91). Por otra parte, el espacio donde se manifestaba este modo de ser del saber era el “cuadro”. El cuadro, a su vez, es un espacio “permanente” donde se distribuyen las identidades y diferencias con arreglo a su complejidad, para formar posteriormente un orden.

En el siglo XIX las cosas eran completamente distintas. El XIX fue el siglo de la historia. De aquí en adelante la historia se incorpora a los órdenes empíricos, prescribiéndoles una profundidad constitutiva. “Tout comme l’Ordre dans la pensée classique n’était pas l’harmonie visible des choses, leur ajustement, leur régularité ou leur symétrie constatés, mais l’espace propre de leur être et ce qui, avant tout connaissance effective, les établissait dans le savoir, de même l’Histoire, à partir de XIX^e siècle, définit le lieu du naissane de ce qui est empirique, ce en quoi, en deçà de toute chronologie établie, il prend l’être qui lui est propre” (Foucault, 1966: 231). La Historia, entonces, hace posible la historia. Para Foucault, este acontecimiento fundamental dio pábulo a un equívoco, pues, por una parte, se encuentra una “science empirique des événements”, y por otra, “ce mode d’être radical qui prescrit leur destin à tous les êtres empiriques, et à ces êtres singuliers que nous sommes” (Foucault, 1966: 231). Esto tiene varias consecuencias. En

primer lugar la historia, como ciencia empírica de los acontecimientos, va a tener ella misma una historia, puesto que al mismo tiempo es ella el modo de ser de toda ciencia posible. Como dice Foucault, “l’Histoire est ainsi devenue l’incontournable de notre pensée” (Foucault, 1966: 231). Al mismo tiempo que surge esta bipolaridad de la historia, se pone de relieve el problema en el que se debate el historismo: la posibilidad de una filosofía concluyente, de una verdad vinculante, dentro de un mundo que se entiende como histórico. Y ésta será, precisamente, la tarea que Hegel prescribe a la filosofía: “la meta última y el interés supremo de la filosofía consisten en conciliar el pensamiento, el concepto, con la realidad” (Hegel, 1955: 512). Pero también con estas cuestiones se desliza el fantasma del relativismo, es decir, si la verdad depende completamente del contexto histórico del que nace, ¿acaso no habría entonces tantas verdades como contextos históricos se encuentren? En caso de que la respuesta resultara afirmativa, se llegaría al extremo del nihilismo, en donde todo vale por igual, y ya no hay parámetros para el juicio, pues ¿a partir de qué verdad se puede diferenciar o criticar una forma perversa de vida? Lo que para algunos son verdades comprobadas, para otros serán atrocidades manifiestas. A todas estas preguntas, Hegel responderá apelando a instancias ahistóricas que permitan trascender la historicidad, “La persecución de normas y criterios prueba la posición metafísica inicial del historismo, que obedece a la lógica de un pensamiento que reprime la dimensión del tiempo” (Grondin, 1999: 34). El historismo, por paradójico que parezca, niega el tiempo, y con él, a la historia.

En el mismo Hegel podemos observar que, antes de partir de la realidad o de la conciencia común, se parte, al contrario, por establecer una norma de racionalidad que esté ya dada e inscrita desde siempre en esa misma realidad. Así, la conciencia común queda ligada a esta norma superior, y por lo tanto sus peripecias o batallas serán el proceso trazado antes por la norma de un Espíritu Absoluto. En la realidad se traza el dibujo y se despliega el teatro que ha de recorrer el conocimiento a través del tiempo, para llegar a lo ya decidido de antemano, el Progreso, la Razón. Esto pone de manifiesto uno de los componentes de los cuales la historia hará un concepto funcional, la teleología, es decir, la idea de que la esencia de una cosa está dada al comienzo y de una vez, de tal forma que su progreso o desarrollo, por mediación del conocimiento, no será más que un salir a la luz. Pero esta actitud de identificar naturaleza y espíritu ha provocado también el ocultamiento de los procesos de las prácticas constructivas y operativas del saber. A los principios o normas que ordenan el saber moderno se les ha sustraído el origen, y sólo nos quedan verdades eternas.

Gran parte del esfuerzo hegeliano consiste en alcanzar una verdad absoluta en la cual se logre hacer la síntesis de lo empírico con lo trascendental, o mejor dicho, integrar los sucesos temporales a categorías atemporales; lo que Hegel llama “el trabajo sobre lo negativo”. Para Foucault, Hegel representa el máximo bastión de las totalidades, así como el último caso de “elección original” cumplido por la filosofía en tanto que actividad autónoma, si se entiende por elección original “un choix qui délimiterait tout un ensemble constitué par le savoir humain, les activités humaines, la perception et la sensibilité” (Foucault, 2001: 974). La historia —en tanto condición de posibilidad del saber y como contenido descriptivo de los órdenes empíricos— estará dominada por esta elección. Existen dos recursos en sus análisis: el recurso histórico-trascendental y el empírico psicológico. Uno intenta definir, más allá de toda determinación histórica, una unidad que se pierde en los orígenes y que se desarrollaría poco a poco gracias al arduo trabajo de la razón, unidad dada de antemano, en la cual “las revoluciones no serían otra cosa que tomas de conciencia” (Foucault, 1970: 21). El otro de ellos intentaría definir el juego de las influencias, las tradiciones o las interpretaciones de los hombres. Una prueba de esto se halla en la historia de la filosofía, incluso tal como la define Hegel “la historia de la filosofía no es una ciega colección de ocurrencias y sucesos ni es tampoco una sucesión fortuita de hechos. Lejos de ello, hemos intentado poner de manifiesto la necesaria aparición de las filosofías como resultado las unas de las otras, de tal modo que cada una de ellas presupone, sencillamente, la que le precede” (Hegel, 1955: 517). Para Foucault esta actitud es uno de los legados del hegelianismo, pues “L’Histoire pour philosophes, c’est une espèce de grande et vaste continuité où viennent s’enchevêtrer la liberté des individus et les déterminations économiques ou sociales” (Foucault, 2001: 694). Se dice que la filosofía termina con Hegel, en realidad, lo que desaparece es la función y la autonomía de la filosofía. Asimismo se habla de la muerte de la historia, pero lo que ha sucedido es que la historia ha roto los lazos que la emparentaban con los procedimientos de este tipo de filosofía de la cual Hegel es el máximo representante, “en gros, l’essence de la philosophie hégélienne consiste à ne pas opérer de choix, c’est-à-dire à récupérer dans sa propre philosophie, à l’intérieur de son discours, tous les choix qui ont été faits dans l’histoire” (Foucault, 2001: 974). Es la historia, antes bien, la que ha heredado el lugar de las elecciones originales, aunque no solamente la historia:

J’ai l’impression que, dans le monde occidental, depuis le XIX^e siècle, ou peut-être depuis le XVIII^e siècle, le choix véritablement philosophique, en d’autres termes le choix originel, s’est fait avec pour points de départ des domaines qui ne

relèvent plus de la philosophie. Par exemple, les analyses effectuées par Marx n'étaient pas philosophiques dans son esprit, et nous ne devons pas les considérer comme telles. Ce sont des analyses purement politiques qui rendent indispensables quelques-uns des choix originels fondamentaux et déterminants pour notre culture. De la même manière, Freud n'était pas philosophe et n'avait aucune intention de l'être. Mais le fait qu'il ait décrit la sexualité comme il l'a fait, qu'il ait ainsi mis au jour les caractéristiques de la névrose et de la folie montre qu'il s'agit bien d'un choix originel (Foucault, 2001: 974).

En el mismo campo metodológico de la historia, se empezó a mostrar cierta incompatibilidad, dentro de sus análisis, entre las historicidades particulares de cada uno de los órdenes empíricos que estudiaba y el principio explicativo de la historia global. Como argumenta Foucault:

Les choses ont reçu d'abord une historicité propre qui les a libérées de cet espace continu qui leur imposait la même chronologie qu'aux hommes. Si bien que l'homme s'est trouvé comme dépossédé de ce qui constituait les contenus les plus manifestes de son Histoire: la nature ne lui parle plus de la création ou de la fin du monde, de sa dépendance ou de son prochain jugement; elle ne parle plus que d'un temps naturel; ses richesses ne lui indiquent plus l'ancienneté ou le retour prochain d'un âge d'or; elles ne parlent plus que des conditions de la production qui se modifient dans l'Histoire; le langage ne porte plus les marques d'avant Babel ou des premiers cris qui ont pu retentir dans la forêt; il porte les armes de sa propre filiation. L'être humain n'a plus d'histoire: ou plutôt, puisqu'il parle, travaille et vit, il se trouve, en son être propre, tout enchevêtré à des histoires qui ne lui sont ni subordonnées ni homogènes (Foucault, 1966: 380).

Así, dentro de la historia se ven aparecer historias de débil declive que, en lugar de preguntar por el principio unificador de acontecimientos dispares, se cuestionarán: “¿en qué cuadro de amplia cronología se pueden determinar continuidades distintas de acontecimientos?” (Foucault, 1970: 4). De ahora en adelante la historia prestará más atención a las discontinuidades, a las irrupciones, que a las sucesiones lineales. Esta inquietud está representada en los autores de la Nueva Historia; entre otros, Marc Bloch y Lucien Febvre. Ellos introducen en sus análisis la noción de “largos periodos” (*longue durée*), que no tiene nada que ver con alguna sucesión lineal. “La aparición de los períodos largos en la historia de hoy no es una vuelta a las filosofías de la historia, a las grandes edades del mundo, o a las fases prescritas por el destino de las civilizaciones; es el efecto de la elaboración, metodológicamente concertada, de las series” (Foucault, 1970: 12).

Por otra parte, dentro de disciplinas tales como la historia de las ideas, de las ciencias o de la filosofía, se ha desplazado el acento de las grandes unidades temporales, como épocas o siglos, por fenómenos de ruptura. Los cambios se explicarán no siguiendo la trama de las influencias, sino por todo un conjunto de nociones como *umbral*, *ruptura*, *mutación*, *transformación*. Esta nueva manera de hacer historia tiene un lugar común: la consideración del valor del documento. A la horizontalidad del documento, propia de los análisis de la historia tradicional, se opone la verticalidad del monumento. Las consecuencias de la reconsideración de los documentos, nos dice Foucault, son cuatro: en primer lugar “la elaboración, metodológicamente concertada de las series”, la discontinuidad pasa a ser “un concepto operatorio que se utiliza”, el cambio de una historia global a una historia general y finalmente la aparición de nuevos problemas metodológicos en la nueva historia. Foucault, por su parte, se dedicará a estudiar las ciencias humanas, estas ciencias dudosas por su bajo nivel de formalización, dentro del marco de una historia general.

Ahora bien, representantes de la epistemología francesa, como Canguilhem, Bachelard o Cavaillès toman la historia como campo preferido de sus análisis; sin embargo, esto no quiere decir que sus reflexiones traten sobre la evolución de los conocimientos ni que describan los inventos o las influencias ni que tracen los avatares de una teleología; sus análisis no transcriben el proceso de una edad prehistórica a la luminosa edad de la razón. En lugar de instaurar teleologías o describir el “terco devenir de una ciencia que se encarniza en existir y en rematarse desde su comienzo” (Foucault, 1970: 5), retoman la impronta de los sucesos aleatorios que ponen en entredicho la unidad de la ciencia, subrayan la importancia de ciertas “racionalidades regionales” que muestran más bien huecos, orificios y lagunas que quedan por explicar; vacío que la historia de la ciencia, en su afán de totalización, habría llenado con paja, pero claro, para tranquilizar la conciencia, se usa la mejor paja. La epistemología francesa, dicho esto de una manera muy general y limitándonos a los autores mencionados, revierte dicho afán de totalización instaurando racionalidades regionales, que se establecen gracias al privilegio que se otorga a las transformaciones y distribuciones de los conceptos que se dan al interior de las ciencias, sacando a la luz desgajamientos en profundidad y estableciendo discontinuidades, series independientes que no tienen nada que ver entre sí, pese a los isomorfismos que entre ellas se presenten. El “concepto”, no la “conciencia”, es la divisa de este tipo de análisis. Cavaillès (en Eribon, 1995: 167) afirmaba: “No es una filosofía de la conciencia sino una filosofía del concepto lo que puede proporcionarle una doctrina a la ciencia”.

Por su parte, Foucault se apartará de estas historias continuistas que describen el acendramiento progresivo de la razón, se desprenderá de las cronologías y sucesiones históricas que adoptan la perspectiva del Progreso:

C'est quelque chose que je dois aux historiens des sciences. J'ai cette précaution de méthode, ce scepticisme radical, mais sans agressivité, qui se donne pour principe de ne pas prendre le point où nous sommes comme l'aboutissement d'un progrès qu'on aurait précisément à reconstituer dans l'histoire, c'est-à-dire avoir à l'égard de nous-mêmes, de notre présent, de ce que nous sommes, de l'ici et de l'aujourd'hui, ce scepticisme qui empêche qu'on suppose que c'est mieux, ou que c'est plus. Ce qui ne veut pas dire qu'on n'essaie pas de reconstituer des processus génératifs, mais sans les affecter d'une positivité, d'une valorisation. (Foucault, 2001: 1618).

Es necesario, por tanto, “etnologizar” la mirada que dirigimos sobre nuestros conocimientos. Aquí etnologizar hace referencia a las aportaciones de Lévi-Strauss en el campo de la etnología. Éste impugna principalmente la idea de etnocentrismo, es decir, todos aquellos análisis de tipo colonialista según los cuales se estudia una cultura ajena de acuerdo con las categorías a las que pertenece la mirada del etnólogo; lo que quiere decir que éste soslaya de antemano la importancia de la singularidad que una cultura pueda tener, pues ésta queda suprimida al ser asimilada, ordenada u objetivada con base en códigos ajenos, códigos supuestamente superiores, totalmente diferentes a la cultura analizada. Así, las manifestaciones humanas “otras” quedan prendidas en una distancia infranqueable, son asimismo neutralizadas y simultáneamente reducidas al silencio. Existe aquí, como puede apreciarse, una voluntad de dominio muy bien ataviada con el disfraz de una voluntad de verdad pretendidamente desinteresada. Sin embargo hay que recurrir a la sospecha de que en la medida que esta voluntad muestre y grite a los cuatro vientos su desinterés estará motivada por intereses más profundos, o mejor dicho, pueriles. Ya sea por el prejuicio de que si en algún orden se desarrolla la voluntad de conocer lo “otro” —por la razón de que esa voluntad sólo puede tener cabida en una cultura más evolucionada, más libre y más abierta que aquella que es objeto de indagación—, o bien, con el pretexto de la inocencia de un conocer por conocer, de una voluntad de verdad inagotable, de todas maneras estas investigaciones son cómplices de la figura de lo Mismo, que abriga en el fondo a cierta clase de Sujeto. Lo Mismo es el correlato de un instinto básico de conservación, la búsqueda inaplazable de lo que es igual y en lo cual podemos reconocernos sin contrariedad, justificando a la vez lo que ya nos ha sido dado:

Es esta misma aversión la que se eleva a violencia exterminadora, a delito, cuando una forma de vida cerrada en su soledad opaca destruye a todas las otras porque siente la existencia como si fuese una condición que existe sólo para ella. Lo que es diferente y desigual aparece como un complot. [...] La imagen de las presuntas leyes eternas de la razón humana, basadas en la naturaleza de las cosas y del pensamiento, es la transfiguración ideal —en términos de un enfoque destructivo y de una implacable exclusión de lo que no es igual, de lo que no es repetitivo, sino nuevo y poliforme— del instinto mediante el cual hombres y animales se lanzan furiosamente sobre su presa, sobre todo lo que se mueve y no les ésta inmediatamente *subordinado* (Gargani, 1983: 16).

Con esta actitud se revela que, más que querer comprender una cultura, se intenta aniquilarla o dominarla estableciendo una distancia primordial. Esta suerte de condescendencia provoca nociones como la de “culturas primitivas”, cuando se tiene la idea de que la cultura a la cual pertenece el etnólogo es la que tiene un orden racional mayor en comparación con la cultura que se ha escogido como objeto de estudio, y por ende es la mejor. Para Lévi-Strauss, si en verdad se quiere comprender lo otro, se debe empezar primero por suspender las categorías propias y adoptar las categorías inherentes del sistema cultural que se vaya a estudiar, en lugar de afrontar el análisis, con el supuesto de justificar, por medio de otras culturas, el orden propio, para lo cual es necesario un análisis *in situ*. Si al sociólogo o al historiador se les escapa lo esencial de una cultura debido a que trabajan con documentos, al etnógrafo el carácter íntimo de un orden cultural no se le puede ocultar, pues éste trabaja *sur le terrain*; sus análisis se basan en observaciones directas. Estas exigencias impuestas a las investigaciones etnológicas “no son derivadas de la condición peculiar de ciertas sociedades, cuanto por la particular condición *en que nosotros nos encontramos*, enfrentados a sociedades sobre las cuales no pesa ninguna fatalidad especial. En este sentido, la etnología podría definirse como una técnica del desarraigo” (Lévi-Strauss, 1987: 152).

Lo que Foucault pone entre paréntesis es la amalgama entre la ley del progreso de la razón y el sujeto como su depositario, pues este tipo de complicidad no hace otra cosa que justificar el orden presente —reforzándolo incluso— mediante la adopción de descripciones teleológicas de la historia de la ciencia. Por su parte, Foucault recoge estas críticas de Lévi-Strauss al “principio etnocéntrico”, con el fin de mostrar, no un estudio comparativo de culturas, aunque contemporáneas, alejadas en el tiempo con respecto a su racionalidad, sino para reflejarlas al interior de nuestra propia cultura, que, de alguna manera trata de *colonializar* su pasado inscribiéndolo como una etapa prerracional. Con este gesto puede decirse

que, si la historia de la ciencia temporaliza el espacio, la arqueología espacializa el tiempo.

Vemos cómo se opone esta crítica a toda razón retrospectiva a los procedimientos habituales de algunos historiadores de la ciencia, aquellos que reifican tanto la idea de progreso como de sujeto, “historiadores de pantalones cortos”. Foucault distingue dos tipos de historia. Una lineal, aquella que aglutina en un solo punto todo el sentido de los acontecimientos singulares y que procede de acuerdo con los recursos histórico-trascendental y empírico-psicológico y que será llamada “historia global”. La otra vertical, que, en lugar de relegar los acontecimientos u ordenarlos según cierto ideal trascendente, introduce como concepto operatorio en sus análisis la noción de discontinuidad; se trata de una “historia general”, que es donde se encuadra el trabajo arqueológico. Proceder por discontinuidad es tratar de reestablecer la verticalidad del análisis histórico, privilegiar la irrupción de los acontecimientos en tanto que son acontecimientos, describir el lugar singular que ocupan, compararlos con otros semejantes y, a partir de su diferencia, constituer series heterogéneas entre sí.

Se puede decir —Sartre lo ha dicho en primer lugar— que proceder por discontinuidad congelaría la historia, desplegaría series de mónadas intemporales, en suma, se anularía la historia. Lo que aquí es llevado a discusión es el debate sobre el estructuralismo y, más concretamente, el de la confrontación entre la historia y la estructura. Sin embargo, a Foucault no le interesa establecer los requisitos formales para la aparición del sentido, sino establecer “des conditions de modification ou d’interruption du sens, des conditions dans lesquelles le sens disparaît pour faire apparaître quelque chose d’autre” (Foucault, 2001: 631), prescindiendo sobre todo de cualquier sujeción antropológica, es decir, de figuras como la de conciencia, origen y sujeto. En fin “la búsqueda de discontinuidades es, ante todo, el recurso metodológico encaminado a entender mejor las modificaciones” (Jalón, 1994: 55). Foucault mismo subraya su postura en una entrevista con M. Fontana:

Mon problème n’a pas été du tout dire: eh voilà, vive la discontinuité, on est dans la discontinuité et restons-y, mais de poser la question: comment peut-il se faire qu’on ait à certains moments et dans certains ordres de savoir ces brusques décrochages, ces précipitations d’évolution, ces transformations qui ne répondent pas à l’image tranquille et continuiste qu’on s’en fait d’ordinaire? (Foucault, 1994: 143).

De lo que se trata es de saber qué es lo que de “nuestra historia” no nos permite pensar contra ella. Ponderar a Foucault como crítico del concepto de

Sujeto significa, pues, seguir su análisis, que siempre mantuvo un esfuerzo sostenido para liberarse de aquello que, sin saberlo y como en sordina, nos acecha para devolvernos a un suelo del que ya nos sentíamos desembarazados.³

Hay que tener, pues, la mirada alerta en dos sentidos: frente a la tentación de un reapropiamiento retrospectivo y, en seguida, frente a cualquier intromisión del continuismo en alguna de sus facetas, ya que a estas dos intenciones las sobrevuela el concepto de sujeto.

Ahora sí se pueden mencionar las dos cuestiones que van a definir el trabajo arqueológico, y que pueden quedar expresadas en una pregunta: ¿cómo se podrá individualizar los discursos y explicar los cambios fuera de toda sujeción antropológica, al margen de una subjetividad trascendental? Foucault comienza por apartarse de nociones que parecen tan evidentes como la de *libro*, *autor* y *obra*, dejándolos por el momento en suspenso, pues sospecha que son portadores de significaciones antropológicas. Pero se plantea la pregunta: ¿cómo se van a considerar discursos como la economía, la literatura, la biología, que pueden considerarse ya individualizados? Pero también estas singularidades son puestas en duda, aunque no rechazadas totalmente, pues ¿qué no son acaso el resultado de un ordenamiento, de una mirada retrospectiva que les da su aparente unidad? Foucault, por ejemplo, dice con respecto a la locura:

La folie, dans le devenir de sa réalité historique, rend possible, à un moment donné, une connaissance de l'aliénation en un style de positivité qui la cerne comme maladie mentale; mais ce n'est pas cette connaissance qui forme la vérité de cette histoire, et l'anime secrètement dès son origine (Foucault, 1972: 158).

¿Había enfermos mentales en la época clásica? No. Dicho esto sólo para demostrar hasta qué punto tenemos arraigados estos esquemas que devienen evidencias incuestionables. Pero si observamos bien que tal sistema de clasificación es frágil, no quiere decir que toda clasificación sea arbitraria. Puede darse el caso de hallar *La Ciudad de Dios* en la sección de Planeación Urbana, y seguramente su sistema clasificatorio dará sus razones para justificar dicho emplazamiento y que en un determinado momento resultarán válidas. Por lo pronto, estas unidades

³ Cfr. Foucault, quien, con la misma idea pero con respecto a Hegel, dice lo siguiente: "Pero escapar realmente a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia que nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte" (Foucault, 2002: 58ss).

discursivas (literatura, filosofía, economía, sólo por mencionar algunas) no son capaces de brindar las condiciones de su posibilidad histórica. La totalidad que pretenden abarcar esas unidades discursivas es la que congela la historia; por el contrario, al establecer las discontinuidades que las atraviesan, se restituyen las condiciones de su propia historia. La tarea de la arqueología individualizará unos discursos, pero siempre tomando en cuenta la caución metodológica que invalida la acción del Sujeto Constituyente en el devenir del desarrollo de la razón: “Liberar la historia del pensamiento trascendental [...] dejarla desplegarse en un anonimato al que ninguna constitución trascendental supondría la forma del sujeto”, en suma “despejar a la historia de todo narcisismo trascendental” (Foucault, 1970: 340s). Una vez realizada esta especie de “epojé” Foucault propone instaurar un dominio de descripción hacia una dispersión, no aquel de los cambios que derivarían hacia una unidad.

Una descripción pura de los acontecimientos discursivos renunciaría, por una parte, a la infinita tarea del comentario, a la interpretación; y por otra al encadenamiento de las proposiciones. Lo que Foucault describirá y analizará no son las frases ni las proposiciones, sino un corpus de enunciados. Foucault solamente considera *enunciados*, porque el enunciado es un nivel del azar de los acontecimientos.

Liberar el discurso de aquellas unidades discursivas que parecen evidentes y constituir un *corpus* de enunciados para describir así las relaciones que se dan entre ellos, sin establecer un punto de referencia, llevaría al comienzo de una tarea imposible, en el sentido de que las individualizaciones a las que daría lugar tal procedimiento serían infinitas; hace falta, por tanto, elegir un criterio que limite y nivele “una región inicial que el análisis alterará y reorganizará de ser necesario” (Foucault, 1970: 48), que diga qué tipo de enunciados son los que considerará. Sin embargo, sólo contamos con aquellas unidades que mencionamos al principio: literatura, filosofía, biología, etc. Éstas serán retomadas provisionalmente, con la condición de que, una vez analizadas a partir de sus enunciados, se compruebe si es verdad que se pueden integrar en una unidad del tipo literatura, biología o filosofía, etc. Se tomará como punto de partida aquellas unidades discursivas que “han elegido por ‘objeto’ el sujeto de los discursos (su propio sujeto) y han acometido la tarea de desplegarlos como campo de conocimientos” (Foucault, 1970: 49).

Se ha discutido mucho sobre si Foucault era estructuralista. A Foucault particularmente, como se sabe, le irritaba que lo encasillaran bajo esa denominación. Y no era para menos, pues qué unidad o coherencia podían tener pensadores tan dispares como Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan y Foucault, que sin más

eran nombrados en bloque como estructuralistas. Ser tildado de estructuralista representaba poco más que un simple insulto académico. Tal aversión a esta tendencia, principalmente representada por la izquierda francesa —léase Sartre—, surgía de la interpretación del concepto de estructura o sistema confundido con el sistema opresor capitalista. Si lo importante era el sistema y no la acción concreta de individuos concretos en una política progresista, entonces cualquier política revolucionaria era impensable. Quizá pueda resumirse esta actitud con una consigna muy en boga en los movimientos estudiantiles de mayo de 1968: “las estructuras no bajan a la calle”. Para Sartre, textos como *Les mots et les choses* representaban la parálisis de la historia o, más bien, un símbolo del capitalismo burgués; incluso calificaba este libro de Foucault como el último obstáculo que la burguesía había puesto contra Marx.

Tal vez se debería empezar por intentar una definición del estructuralismo, o mejor, de lo que se entiende por estructura. Dentro de los mismos estructuralistas hay definiciones diferentes e incluso radicalmente opuestas, de tal forma que, dadas estas diferencias, sería mejor hablar de estructuralismos. Pero hay otro problema de mayor peso para definir esta categoría: en el preciso momento que se intentara dilucidarla, estaría ya mediatizada por una estructura que antecede al concepto de estructura que se quiere definir, razón por la cual la definición, sea la que fuere, resultaría incompleta, a menos que se piense que se puede cargar una canasta estando dentro de ella.

Peut-être s’est-il produit dans l’histoire du concept de structure quelque chose qu’on pourrait appeler un “événement” si ce mot n’importait avec lui une charge de sens que l’exigence structurale —ou structuraliste— a justement pour fonction de réduire ou de suspecter. [...] On a donc toujours pensé que le centre, qui par définition est unique, constituait, dans une structure, cela même qui, commandant la structure, échappe à la structuralité. C’est pourquoi, pour une pensée classique de la structure, le centre peut être dit, paradoxalement, *dans* la structure et *hors* de la structure. Il est au centre de la totalité et pourtant, puisque le centre ne lui appartient pas la totalité a *son centre ailleurs* (Derrida, 1967: 409-410).

Entonces, si el concepto mismo de estructura conlleva tales dificultades, muchas más llevará el intento de calificar a tal o cual pensador o grupo de pensadores bajo ese rubro. Sin embargo, Foucault llegará a decir que “Le structuralisme n’est pas une méthode nouvelle; il est la consciente éveillée et inquiète du savoir moderne” (Foucault, 1966: 221). También se sabe que en *Les mots et les choses*, el subtítulo —antes de ser *une archéologie des sciences humaines*— estaba pro-

yectado como *une archéologie de le structuralisme*. ¿Cómo entender, entonces, la posición de Foucault con respecto al estructuralismo?

Para Foucault, la empresa arqueológica tiene como tarea hacer un diagnóstico del presente, “diagnostiquer le présent, dire ce que c’est que le présent, dire en quoi notre présent est différent et absolument différent de tout ce qui n’est pas lui, c’est-à-dire de notre passé. C’est peut-être à cela, à cette tâche-là qu’est assigné maintenant la philosophie” (Foucault, 2001: 693). El estructuralismo, entonces, es un problema del presente, y es él el que da qué pensar; la arqueología se plantea una cuestión tal y como ella se plantea en el presente. Pero esto, a su vez, plantea dos tipos de dificultades. En primer lugar, dada una problematización —en este caso el estructuralismo—, la arqueología plantea la pregunta: ¿cuándo comenzó?, pues el problema en cuestión no ha caído del cielo, y no se trata en definitiva de un problema eterno, de ahí que

le recours à l’histoire est non seulement utile, comme une sorte de contexte, mais surtout essentiel pour comprendre le présent. Le présent, ce n’est pas seulement le contemporain, c’est un effet d’héritage et le résultat d’une série de transformations qu’il faut reconstruire pour saisir ce qui se passe d’inédit aujourd’hui (Castel, 1997: 161).

En lo que al estructuralismo se refiere, los problemas que pone en circulación se remontan no solamente al tan vilipendiado estructuralismo francés, sino al Círculo de Praga, a Jakobson y Propp, a los análisis de Louis Hjelmslev y Nicolai Trubetzkoy, además de Ferdinand de Saussure, entre otros. En suma, es toda una tradición de formalistas los que empiezan a dismantelar el sentido en provecho del sistema. Foucault dirá al respecto: “Hace aproximadamente unos tres cuartos de siglo, ha comenzado este desmontaje de la gran maquinaria del sentido que es una de las grandes empresas del saber contemporáneo, y de la que la semiología, como teoría general de los signos, sería el análisis más abarcador” (en Eribon, 1995: 213).

La segunda dificultad que se plantea la arqueología, entendida como diagnóstico del presente, es el riesgo de reconstruir este pasado a la luz del presente y, por consiguiente, reescribir la historia a partir de preocupaciones actuales. Recurrir a la historia, en este caso, resultaría en un revisionismo, en considerar la historia como memoria. En suma, se trata de pensar el cambio fuera de todos los temas continuistas que se desarrollan en la historia tradicional. “Au contraire, l’histoire selon Michel Foucault est faite de discontinuité et de ruptures, mais dont le présent porte la trace et la blessure” (Castel, 1997: 163).

Ahora podemos decir, a propósito de toda la polémica desatada por saber si Foucault era o no estructuralista, que se trata de un falso problema, o en todo caso de un problema miope y estéril del cual sería difícil sacar algún provecho. “Le structuralisme, c’est une catégorie qui existe pour les autres, pour ceux qui ne le sont pas. C’est de l’extérieur qu’on peut dire untel, untel et untel sont des structuralistes” (Foucault, 2001: 693). En todo caso, importa poco la cuestión de saber si Foucault fue estructuralista, cosa que daría lugar a malentendidos por la densidad histórica que este término conlleva, pues, sin duda, es una noción mal definida, un objeto teórico difícilmente identificable. Lo fundamental es recorrer el camino que ha permitido a Foucault decir lo que ha dicho, y no intentar calificarlo de antemano —trabajo de entomología filosófica—, pues, finalmente, el método es el camino después de haberlo recorrido.

Ya en el prefacio a *Naissance de la clinique*, Foucault apuntaba:

Traditionnellement, parler sur la pensée des autres, chercher à dire ce qu’ils ont dit, c’est faire une analyse du signifié. Mais est-il nécessaire que les choses dites, ailleurs et par d’autres, soient exclusivement traitées selon le jeu du signifiant et du signifié? N’est-il pas possible de faire une analyse des discours qui échapperait à la fatalité du commentaire en ne supposant nul reste, nul excès en ce qui a été dit, mais le seul fait de son apparition historique (Foucault, 1963: XIII).

La arqueología, en efecto, no se detiene en los contenidos del lenguaje, sino que apunta, más bien, a la forma sistémica-histórica del significado, es decir, aquello que lo ha hecho posible, sus condiciones de posibilidad. De ahí que para Foucault “ce qui compte dans les choses dites par les hommes, ce n’est pas tellement ce qu’ils auraient pensé en deça ou au-delà d’elles, mais ce qui d’entrée de jeu les systématisa, les rendant pour le reste du temps, indéfiniment accessibles à de nouveaux discours et ouvertes à la tâche de les transformer” (Foucault, 1963: xv). Dentro de lo que se piensa queda, entonces, un resto que es más importante de lo que explícitamente se observa en el discurso, puesto que es lo que posibilita que se pueda pensar de ésa o de esta otra manera. A este resto lo podríamos denominar lo *no-pensado*. Esto no-pensado es lo que en *Les mots et les choses* se designa como el “orden en su ser desnudo”, es decir, un orden virtual universal que cambiaría según el tiempo y las sociedades, pero que siempre se encontraría presente. Este orden jamás se da completamente a la conciencia, pues en tanto ser desnudo, no tiene modos de ser. De hecho, no existe, pues siempre nos remite a una virtualidad, que llega a actualizarse en una conciencia constituida, y es a través de esta conciencia que podemos intuirlo. Es una especie de inconsciente del pensamiento

que ordena secretamente los códigos fundamentales de una cultura. Se ve bien que no es un inconsciente tipo freudiano, más bien podría decirse que es un inconsciente del inconsciente freudiano, pues éste pertenece por entero a una conciencia ya constituida. Este orden virtual es un conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman independientemente de lo que conectan, además es susceptible de una descripción.

On pense à l'intérieur d'une pensée anonyme et contraignante qui est celle d'une époque et d'un langage. Cette pensée et ce langage ont leurs lois de transformation. La tâche de la philosophie actuelle [...] c'est de mettre au tour cette pensée d'avant la pensée, ce système d'avant tout système... Il est le fond sur lequel notre pensée "libre" émerge et scintille pendant un instant (Foucault, 2001: 543).

Ahora bien, no hay que pensar este orden virtual como un algo que pueda encontrarse más allá de la historia concreta o como algo que no pueda ser situado temporalmente; a Foucault no le interesa extraer las leyes de un "fundamento"; lo que le interesa, o de lo que parte es de los órdenes ya constituidos históricamente, pues este orden se da como relación diferencial. El quehacer foucaultiano quedaría definido de la siguiente manera:

Essayer de retrouver dans l'histoire de la science, des connaissances et du savoir humain quelque chose qui en serait comme l'inconscient. [...] L'histoire de la science, l'histoire des connaissances, n'obéit pas simplement à la loi générale du progrès de la raison, ce n'est pas la conscience humaine, ce n'est pas la raison humaine qui est en quelque sorte détentrice des lois de son histoire. Il y a au-dessous de ce que la science connaît d'elle-même quelque chose qu'elle ne connaît pas; et son histoire, son devenir, ses épisodes, ses accidents obéissent à un certain nombre de lois et de déterminations. Ces lois et ces déterminations, c'est celles-là que j'ai essayé de mettre au jour. J'ai essayé de dégager un domaine autonome qui serait celui de l'inconscient du savoir, qui aurait ses propres règles, comme l'inconscient de l'individu humain a lui aussi ses règles et ses déterminations (Foucault, 2001: 693-694).

Así, la tarea de Foucault en esta arqueología consistirá en sacar a la luz ciertas determinaciones que pueden rastrearse no en el fondo, sino en la superficie de los discursos. Para ello se describirá la posición de unos "enunciados" en relación con su exterioridad, no su contenido —teoría del significante-significado—, es decir, sus condiciones de posibilidad y no su verdad o falsedad. Además,

se analizarán estos entes discursivos en su no-relación con formas no discursivas,⁴ todo esto tomando el discurso como una práctica históricamente determinada.

2. Descripción arqueológica

Hemos definido anteriormente el objetivo de la arqueología: individualizar unos discursos y sustituir las formas continuistas del cambio por el concepto de discontinuidad. Foucault parte de la descripción del enunciado como elemento diferencial. El enunciado se refiere tanto a una especificidad lingüística —es decir, como discurso—, como a un carácter histórico, conforme su singularidad establece la diferencia del acontecimiento temporal.

Así, la arqueología intenta despejar un espacio para la descripción de los enunciados, pero ¿qué es un enunciado?, ¿cómo se puede definir? Si Foucault no quiere ni formalizar ni interpretar, ¿cuál es el estatuto del enunciado, y cuáles son las relaciones que establece con las proposiciones y con las frases que son las unidades operativas de la formalización y la interpretación? Tomemos un ejemplo del propio Foucault de lo que es un enunciado:

Este puñado de caracteres de imprenta que puedo tener en la mano, o las letras que figuran en el teclado de una máquina de escribir, no constituyen enunciados. En cambio, estas letras que trazo al azar sobre una hoja de papel, tal como me viene a la imaginación y para demostrar que no pueden, en su desorden, constituir un enunciado, ¿qué son, qué figura forman, como no sea un cuadro de letras elegidas de manera contingente, el enunciado de una serie alfabética sin más leyes que la casualidad?

En el mismo sentido nos retiene otro ejemplo:

El teclado de una máquina de escribir no es un enunciado; pero esa misma serie de letras Q, W, E, R, T, enumeradas en un manual de mecanografía, es el enunciado del orden alfabético adoptado en las máquinas (Foucault, 1970: 142).

En primer lugar, podemos observar que el enunciado no se reduce ni a una frase —QWERT sobrepasa las propiedades sintácticas que definirían una frase— ni a una proposición —QWERT es más que la abstracción inscrita simbólicamente que

⁴ Es decir, que lo que se dice es irreducible a lo que se ve, de ahí que se hable de una “no-relación”.

permita hacer inteligible una frase— ni a un acto de habla un acto elocutorio a menudo necesita de más de un enunciado—; sin embargo, se ve que el enunciado está involucrado en estas tres figuras, incluso se ve que es el soporte, y lo que hace posible su conexión, pero no lo hace adoptando una materia visible, digamos que se manifiesta sobrevolándolas. Puede ser que cuando haya una frase o una proposición exista un enunciado, pero no necesariamente; en cambio, es indispensable que existan enunciados para decidir si hay una frase o una proposición. El enunciado no sería, pues, una entidad aislable sujeta a una definición, no sería un “grano que aparece en la superficie de un tejido del cual es el elemento constituyente. Átomo del discurso” (Foucault, 1970: 133).

El enunciado es como un instante, es, a decir de Blanchot, una resonancia que lo acerca al *sistema de discontinuidades* propio de la música serial. Deleuze dice a propósito de la arqueología que Foucault instaura una lógica atonal, que es la única lógica que el enunciado reconoce. La arqueología es, en este sentido, musical. El enunciado abre un espacio relacional porque es una función que puede definir los modos de existencia, no ya de los contenidos, de las frases y las proposiciones, sino las condiciones de su aparición por el simple hecho de su existencia. El enunciado es, entonces, una función relacional que despliega un espacio que a su vez adopta tres formas distintas pero indisociables una de la otra.

a) Debe considerarse, ciertamente, que un enunciado siempre supone otros, está en relación con otros enunciados por derecho propio; en tanto que función implica ya una puesta en juego con otros elementos semejantes a él.

Todo enunciado se encuentra así especificado: no hay enunciado en general, enunciado libre, neutro e independiente, sino siempre un enunciado que forma parte de una serie o de un conjunto, que desempeña un papel en medio de los demás, que se apoya en ellos y se distingue de ellos: se incorpora siempre a un juego enunciativo, en el que tiene su parte, por ligera e infinita que sea (Foucault, 1970: 165).

Así, un enunciado se relaciona con otros, pero no forma homogeneidades como las frases o las proposiciones. Lo que hace que unos enunciados se relacionen es su carácter heterogéneo, lo que puede decirnos por qué aparece éste y no otro en su lugar, ubicar el enunciado por el sesgo de su “acontecer” y esto a su vez produce un espacio de dispersión. “Según una paradoja constante en Foucault, el lenguaje sólo se agrupa en un *corpus* para ser un medio de distribución o de dispersión de los enunciados, la regla de una ‘familia’ naturalmente dispersada” (Deleuze, 1987: 44).

Recordemos también que en el prefacio a *Les mots et les choses*, Foucault habla de este espacio como de un “non lieu du langage”, a propósito de la enumeración que hace Borges de los animales en una enciclopedia China, “l’espace commun des rencontres s’y trouve lui même ruiné” (Foucault, 1966: 8), y después hace mención de la dimensión de lo heteróclito que remite a un espacio que agrupa cosas sin relación aparente. Consideremos una tienda de antigüedades, allí, sin lugar a dudas, pueden yuxtaponerse un sinnúmero de objetos heterogéneos, un vestigio azteca al lado de un jarrón chino, “comme sur la table d’opération le parapluie et la machine à coudre”, y sin embargo las cosas están ahí puestas, dispuestas, son por lo menos susceptibles de una descripción de su condición de existencia. Desde el principio, Foucault quiere distanciarse de todo principio unificador, “soy pluralista” dirá frecuentemente, y el enunciado supone un haz de multiplicidades.

Así pues, lo que ‘forma’ un grupo o una familia de enunciados son reglas de transformación o de variación del mismo nivel, que convierten a la ‘familia’ como tal en un medio de dispersión y de heterogeneidad, justo lo contrario de una homogeneidad. Tal es el espacio asociado o adyacente: cada enunciado es inseparable de los enunciados heterogéneos a los que está ligado por reglas de transformación (Deleuze, 1987: 32).

b) Podemos establecer un espacio que corresponda no a la relación de unos enunciados con otros, sino del enunciado con sus objetos, sus sujetos y sus conceptos. Se trata de un espacio correlativo.

b.1) Primero es necesario determinar el sistema de formación de los objetos. Sabemos que en *L’histoire de la folie*, Foucault realiza la arqueología de un silencio, ya que se da cuenta de que la locura siempre ha sido introducida, para desarrollarla y conjurar sus peligros, dentro de los esquemas de la razón, ésta, al objetivarla, la ha hecho callar, y si habla lo hace ya con su lenguaje. La locura no ha hecho escuchar su voz a menos que sea por medio del relámpago poético de algunos seres que retoman el tema trágico que muestra este desgarramiento entre una conciencia cósmica de la locura y una conciencia crítica de la misma en la constitución propia del ser del hombre. Observamos que la psicopatología hace, en cierta forma, algo que pudiéramos llamar un secuestro del objeto locura para justificar su historia. El objeto locura estaría ya dado de antemano, y preexistiría antes de cualquier intento de su aprehensión, lo que se haya dicho en épocas precedentes tendría la desventaja de la incompreensión. Por otro lado, instalándonos del lado de la psicopatología, podríamos sentirnos orgullosos de haber desvelado por fin sus secretos.

En fait, pareille analyse supposerait la persistance immuable d'une folie tout armée déjà de son éternel équipement psychologique, mais qu'on aurait mis longtemps à dégager dans sa vérité. Ignorée depuis des siècles, ou du moins mal conçue, l'âge classique aurait commencé à l'appréhender obscurément comme désorganisation de la famille, désordre social, danger pour l'État. Et peu à peu, cette première perception se serait organisée, et perfectionnée finalement en une consciente médicale, qui aurait formulé comme maladie de la nature ce qui n'était reconnu encore que dans la malaise de la société. Il faudrait ainsi supposer une sorte d'orthogénèse allant de l'expérience sociale à la connaissance scientifique, et progressant sourdement depuis la consciente de groupe jusqu'à la science positive (Foucault, 1972: 111).

Por el contrario, un enunciado tiene un objeto, pero esto no significa un estado de cosas, sino que éste es derivado del enunciado. Cada enunciado tiene un objeto. Un conjunto de enunciados no hacen referencia a un solo objeto. Así, un conjunto enunciativo tiene diferentes objetos sujetos a transformaciones diferentes. Establecer una formación discursiva con base en el objeto se convierte así en analizar cuáles son los diferentes objetos que se dispersan en un campo enunciativo. "Los enunciados de Foucault son como sueños: cada uno tiene un objeto propio, o se rodea de un mundo" (Deleuze, 1987: 34).

La profusión así descrita de los objetos discursivos no se convierte en un relativismo, ya que "un relativista estima que los hombres, a lo largo de los siglos han pensado cosas distintas del *mismo objeto*" (Veyne, 1984: 231). Al contrario, los objetos son distintos dependiendo de las coordenadas históricas en que se sitúen, no hay objetos naturales e inmutables. Si definimos nuestras conductas con base en los objetos que aparecen ante nuestros ojos, esos objetos se constituyen gracias a prácticas de las cuales no somos conscientes. El objeto no define la práctica, antes bien, la práctica define a los objetos de los que se podrá hablar en una época determinada. Hay que empezar, pues, por tratar de sacar a la luz las prácticas que nos permiten objetivar las cosas.

b.2) Determinar luego el sistema de formación de los sujetos. Aquí también el sujeto es una función derivada del enunciado. No hace falta un sujeto para producir enunciados; del enunciado, más bien, se derivan emplazamientos para posibles sujetos.

Si una proposición, una frase, un conjunto de signos pueden ser llamados "enunciados", no es en la medida en que ha habido, un día, alguien que los profiriera o que dejara en alguna parte su rastro provisorio; es en la medida en que puede ser asignada la posición del sujeto. Describir una formulación en tanto que enuncia-

do no consiste en analizar las relaciones entre el autor y lo que ha dicho (o querido decir o dicho sin quererlo), sino en determinar cuál es la posición que puede y debe ocupar todo individuo para ser su sujeto (Foucault, 1970: 159).

Así es como pueden existir diferentes sujetos que en un determinado momento actualizan esa función vacía del enunciado. Recordemos también la lección inaugural de Foucault en el Collège de France en la cual comienza expresando qué lugar y emplazamiento quisiera ocupar en el discurso, “en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su posible desaparición” (Foucault, 2002: 11).

El sujeto trascendental, aquella figura que garantiza todo saber y por ello se convierte en principio dador de sentido, proveedor de significado y protagonista principal de la Historia, va a ser reubicado como un subproducto episódico del discurso, atravesado en su constitución por unas prácticas, entre tantas otras, que lo generan y difuminan constantemente. Ni con referencia a un “cogito” ni a un sujeto trascendental, es como aparece el enunciado; si alguna vez hubo un “cogito” o un sujeto trascendental es gracias a la relación de unos enunciados con otros, gracias a las formaciones discursivas coexistentes que los antecedieron. Analizar el discurso no tomando en cuenta los contenidos de los enunciados, sino más superficialmente, las condiciones de existencia de estos enunciados, no depara para el hombre otra cosa sino establecer aquel acontecimiento que inaugura nuestra modernidad: su ser mismo en sus exactas proporciones. En palabras de Foucault:

Ce qui ne va pas tarder à mourir, ce qui meurt déjà en nous (et dont la mort justement porte notre actuel langage), c'est l'*homo dialecticus*- l'être du départ, du retour et du temps, l'animal qui perd sa vérité et la retrouve illuminée, l'étranger à soi qui redevient familier. Cet homme fut le sujet souverain et le serf objet de tous les discours sur l'homme qui ont été tenus depuis bien longtemps, et singulièrement sur l'homme aliéné. Et, par bonheur, il meurt sous leurs bavardages (Foucault, 2001: 442).

b.3) Por último, y dentro de la función enunciativa que abre el espacio que podemos llamar correlativo para definir una formación discursiva, será necesario analizar cuál es la relación de los enunciados con los conceptos; determinar el sistema de formación de los conceptos.⁵

⁵ Un análisis riguroso del concepto en atención a colocarse en la pregunta por el ser de la filosofía en la forma de una pedagogía del concepto puede encontrarse en G. Deleuze y F. Guattari, donde entre otras cosas puede leerse: “Un concepto es una heterogénesis, es decir una ordenación de sus componentes por zonas de proximidad. Es un ordinal, una intención común a todos los

Quizá se pueda individualizar un discurso si se presta atención al aparato conceptual que lo atraviesa. Sin embargo, caemos en la cuenta de que los conceptos no son los mismos que se utilizan de una época a otra; tomemos por ejemplo un corte provisional, el de la biología, y dentro de ésta el concepto de evolución. Este concepto, como bien sabemos, es utilizado por Darwin, pero también por Cuvier y Lamarck. En cada caso se trata de conceptos distintos, y cada uno plantea una problematización diferente a la de los demás; más aun si ese concepto es utilizado de varias maneras aquí y allá. “Más que reponer los conceptos en un edificio deductivo virtual, habría que describir la organización del campo de enunciados en el que operan y circulan” (Foucault, 1970: 91).

Una vez más, los conceptos son una función derivada del enunciado, y en este sentido se debe hacer un análisis preconceptual. Foucault los examina, pero no a partir de los contenidos, de los temas o sus contradicciones, sino a nivel de su existencia, de sus condiciones de posibilidad y de observar cuál es la relación de esos conceptos así escritos con otros conceptos.

Lo que hay que hacer es colocarse a cierta distancia de este juego conceptual manifiesto, e intentar determinar de acuerdo con qué esquemas (de seriación, de agrupamientos simultáneos, de modificación lineal o recíproca) pueden estar ligados los enunciados unos con otros en un tipo de discurso [...] Estos esquemas permiten describir, no las leyes de construcción interna de los conceptos, no su génesis progresiva e individual en el espíritu de un hombre, sino su dispersión anónima a través de textos, libros y obras [...] semejante análisis concierne, pues, en un nivel en cierto modo preconceptual, al campo en que los conceptos pueden coexistir y a las reglas a que está sometido ese campo (Foucault, 1970: 97).

Lo más profundo es la piel. El discurso en su superficialidad, sin referencia a un horizonte de idealidad ni a un sujeto fundador, puede dar cuenta, en un análisis vertical, de las condiciones mínimas necesarias para establecer las relaciones entre los conceptos:

De hecho se plantea la cuestión al nivel del discurso mismo, que ya no es traducción exterior, sino lugar de emergencia de los conceptos, no se ligan las constantes del discurso a las estructuras ideales del concepto, sino que se describe la red conceptual a partir de las regularidades intrínsecas del discurso (Foucault, 1970: 100).

rasgos que lo componen. Como los recorre incesantemente siguiendo un orden sin distancia, el concepto está en estado de *sobrevuelo* respecto de sus componentes. Está inmediatamente copresente sin distancia alguna en todos sus componentes o variaciones, pasa y vuelve a pasar por ellos: es una cantinela, un *opus* que tiene su cifra” (1997: 26).

c) La tercera porción espacial que define la función enunciativa la constituyen las formaciones no-discursivas. Las formas no discursivas son distintas: instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas, tipos de clasificación, modos de caracterización, etc. Este espacio define la relación que puede establecerse entre las formaciones —que en realidad son medios— no-discursivas y las discursivas. Tomemos una formación no discursiva, como por ejemplo la práctica política que instauro la creación de *L'Hôpital Général* en 1656. Esta misma institución implica enunciados, así como registros, informes, decretos de fundación. Del mismo modo, esos enunciados remiten al propio medio institucional, pero esto no quiere decir que se trata de dos expresiones que se simbolizan recíprocamente. La institución por sí misma no ofrece o crea nuevos objetos a los enunciados sobre la locura, tampoco distribuye a los sujetos en la trama discursiva, ni mucho menos crea conceptos en la época clásica. Las relaciones discursivas con los medios no discursivos no son ni exteriores ni interiores al corpus de enunciados sino que definen nuevos campos de localización para los objetos, sujetos o conceptos propios de los enunciados concernientes a un campo dado.

Estas relaciones [que hacen posible la existencia de un objeto como función derivada de un enunciado] se hallan establecidas entre instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas, tipos de clasificación, modos de caracterización; y estas relaciones no están presentes en el objeto [...] No definen su constitución interna, sino lo que le permite aparecer, yuxtaponerse a otros objetos, situarse con relación a ellos, definir su diferencia, su reductibilidad, y eventualmente su heterogeneidad, en suma, estar colocado en un campo de exterioridad (Foucault, 1970: 73).

En resumen, es a partir de la consideración del enunciado como pueden individualizarse los discursos. Por otra parte, el enunciado no es un elemento aislable dentro de la trama discursiva. No es una proposición ni una frase. Solamente se le puede definir en un haz de relaciones que atraviesan el espacio donde éste se da, es decir, en lo que Foucault llama una “función enunciativa”, este espacio, a su vez, se divide en tres porciones: un espacio colateral que especifica la relación de un enunciado con otros de su misma naturaleza; un espacio correlativo que establece la relación del enunciado con sus objetos, sujetos y conceptos; y, finalmente, un espacio complementario que define la relación entre las formaciones discursivas y los medios no discursivos. El enunciado es, pues, una función que se define por unas relaciones que a su vez son su condición de posibilidad.

Foucault da la siguiente definición de enunciado haciendo alusión al ejemplo de la máquina de escribir que aquí hemos retomado:

Se llamará *enunciado* la modalidad de existencia propia de este conjunto de signos: modalidad que le permite ser algo más que una serie de trazos, algo más que una sucesión de marcas sobre una sustancia, algo más que un objeto cualquiera fabricado por un ser humano; modalidad que le permite estar en relación con dominio de objetos, prescribir una posición definida todo sujeto posible, estar situado entre otras actuaciones verbales, estar dotado en fin de una materialidad repetible (Foucault, 1970: 180).

Con lo dicho anteriormente, el objeto de análisis para la arqueología será el saber. No solamente la ciencia, sino todos aquellos discursos que se ofrezcan como verdades, es decir, todos los hechos enunciativos, ciencia y poesía, los dos son saber:

S'il est vrai que toute science, quelle qu'elle sois, quand on l'interroge au niveau archéologique et quand on cherche à désensabler le sol de sa positivité révèle toujours la configuration épistémologique qui l'a rendue possible, en revanche toute configuration épistémologique, même si elle est parfaitement assignable en sa positivité, peu fort bien n'être pas une science: elle ne se réduit pas du fait même à une imposture (Foucault, 1966: 376).

Al tomar al enunciado por el sesgo de su acontecer, sin referencia a un sujeto, ni a un origen, la cuestión de la originalidad quedará de lado. Lo importante es que el enunciado pueda ser repetido. La materialidad, a su vez, se constituye por la localización que tiene un enunciado en relación con otros enunciados, por los emplazamientos de objetos, sujetos y conceptos, y las relaciones que sostienen las formas discursivas con los medios no discursivos. Habrá repetición de un enunciado siempre y cuando compartan la misma materialidad. Puede ser que haya frases iguales, pero el enunciado será diferente puesto que no tiene la misma materialidad.

El enunciado, además, y quizá ésta es una de las cosas más importantes, comporta un efecto de rareza. Esta característica impide que se pueda decir todo sobre una determinada "cosa". En primer lugar, hay que considerar que todo en el enunciado es real (de ahí también la naturaleza "descriptiva" de la arqueología), el análisis de los enunciados toma lo ya dicho efectivamente, no hay enunciados latentes.

El análisis enunciativo no puede jamás ejercerse sino sobre cosas dichas, sobre frases que han sido realmente pronunciadas o escritas, sobre elementos significantes que han sido trazados o articulados, y más precisamente sobre esa singularidad que los hace existir [...] No puede concernir sino a actuaciones verbales realizadas, ya que las analiza a nivel de su existencia: descripción de las cosas dichas, en tanto precisamente que han sido dichas. El análisis enunciativo es, pues, histórico, pero que se desarrolla fuera de toda interpretación: a las cosas dichas no se les pregunta lo que ocultan, lo que se había dicho en ellas y a pesar de ellas, lo no dicho que cubren, sino, por el contrario, sobre qué modo existen, lo que es para ellas haber sido manifestadas, haber dejado rastros y quizá permanecer ahí, para una reutilización eventual, lo que es para ellas haber aparecido, y ninguna otra en su lugar (Foucault, 1970: 184).

Establecer los únicos conjuntos significantes que han sido enunciados es la tarea del análisis enunciativo, para ello se atiende a la repetición y a la materialidad del enunciado, estableciendo así leyes estrictas de aparición que determinan la rareza propia del enunciado. En suma, la rareza de un enunciado se define en función de que es ella misma quien define la singularidad del enunciado. Esta singularidad viene dada por un haz complejo de relaciones, que pese a su extensión son susceptibles de descripción.

“El análisis de los enunciados corresponde a un nivel especificado de descripción”, esto significa que tal análisis adopta una dimensión vertical con respecto a los enunciados, es decir, no se va a estudiar lo que por abajo —bajo la forma de la interpretación— o por encima —sobre la figura de la formalización— recubre al enunciado; pese a ello, “el enunciado no es inmediatamente visible [...] El enunciado es a la vez no visible y no oculto” (Foucault, 1970: 182). Sin embargo, ya hemos insistido en el hecho de que no existen enunciados latentes, virtuales o imaginarios. Y es que precisamente el enunciado está recubierto por frases y proposiciones que hacen difícil su acceso, pero las frases y proposiciones existen gracias a que hay enunciados. Mas, entonces, ¿cómo describir un conjunto enunciativo que no es visible pero que tampoco se encuentra oculto? “Hay que descubrir el ‘zócalo’, pulirlo, incluso elaborarlo, inventarlo” (Deleuze, 1987: 42).

Recordemos que Deleuze compara el enunciado con los sueños, en cuanto a que no debe buscarse el sentido, sino crearlo. Si recordamos el propósito de aquella arqueología de un silencio desarrollada en la *Historia de la locura*, podríamos entender cuál es el sentido de este acto creativo propio de la arqueología que la acerca a los fulgores del relámpago poético. A finales de la Edad Media y principios del Renacimiento se forman dos tipos de conciencia a partir de la locura. Una

conciencia trágica de la locura, en la que “la folie n’est pas liée au monde et à ses formes souterraines” (Foucault, 1972: 41), quedaba prendida en las potencias trágicas del mundo y sus noches tenebrosas, que devoran a los hombres sin que éstos puedan hacer nada para evitarlo. Se trata de una conciencia cósmica.

Por otro lado, y frente a esta conciencia trágica de la locura, aparece una conciencia crítica en la cual la locura es introducida en la estrechez de un mundo moral, aquí la locura está más cerca de las debilidades e ilusiones del hombre que de la verdad y el mundo. Para esta conciencia crítica, la locura “deviendrait objet, et de la pire manière, puisqu’elle deviendra objet de son rire” (Foucault, 1972: 46). El Renacimiento dará más privilegio a esta conciencia crítica, a tal punto que parece que desapareció la conciencia cósmica. Para Foucault no se trata de una desaparición, sino de un ocultamiento concertado para protegerse de los poderes que disuelven al hombre y que toman forma en la locura. Sin embargo, aunque la locura haya sido reducida al silencio por este golpe de fuerza que al momento de objetivarla conjura sus poderes, bajo la conciencia crítica no ha dejado de velar una sorda conciencia trágica. Y es a través de las palabras de los grandes locos, Nietzsche, Artaud, Van Gogh, como la locura se ha hecho de una voz propia, aunque sólo sea por destellos. Foucault, por su parte, denuncia este ocultamiento, a la vez que intenta liberar esa conciencia cósmica tratando de obsequiar su voz a la locura por medio de la realización de la arqueología de un silencio. Foucault desea inventar una sintaxis propia a una figura original de la locura. Foucault como poeta, la arqueología como poesía. Deleuze describía la arqueología en estos términos:

Es muy posible que Foucault en esta arqueología no construya un discurso de su método como el poema de su obra precedente, y alcance ese punto en el que la filosofía es necesariamente poesía de lo que se dice que es tanto la del no-sentido como la de los sentidos más profundos (Deleuze, 1987: 45).

Foucault contestará a esta caracterización de su obra en unas conferencias sostenidas en Río de Janeiro:

Si atribuimos a la poesía una función liberadora, yo no diría que la arqueología es sino que desearía que fuera poética. No recuerdo si Deleuze dijo de mí que yo era un poeta pero si así fue, el sentido de una afirmación como ésta sólo puede ser que mi discurso no intenta responder a las mismas leyes de verificación que rigen la historia propiamente dicha, puesto que el único fin de ésta es decir la verdad, lo que ocurrió a nivel del elemento, del proceso, de la estructura de las

transformaciones. Colocándome en una actitud mucho más pragmática, yo diría que mi máquina es buena no porque transcriba o suministre un modelo de lo que pasó, sino porque el modelo que efectivamente da es tal que permite que nos liberemos del pasado (Foucault, 1998: 172).

Así, tomando en consideración todo lo que se ha dicho con respecto al enunciado, se puede pasar ahora a describirlo y analizar los tipos de formaciones discursivas que es capaz de constituir. Si volvemos a retomar el problema que en un principio se planteaba la arqueología, aquel que preguntaba por el cómo y de qué forma se pueden individualizar unos discursos, se puede decir lo siguiente: los discursos no se dan en unidades estructurales ni por el juego de los objetos preexistentes ni por el hecho de que un autor haya dicho tal o cual cosa ni por la construcción conceptual de un edificio que aglutinara significados. Si nos mantenemos a nivel discursivo, se ve que ninguna unificación puede ser asignable a los enunciados. Los discursos se individualizan, paradójicamente, al describir una formación discursiva que establece campos de dispersión. Una formación discursiva es la descripción misma de los sistemas de dispersión que no son dados más que por la relación de los enunciados definidos por la función enunciativa.

Llegamos a lo que Foucault llama la positividad de un discurso:

Analizar una formación discursiva es, pues, tratar un conjunto de actuaciones verbales a nivel de los enunciados y de la forma de positividad que los caracteriza; o, más brevemente, es definir el tipo de positividad de un discurso (Foucault, 1970: 212s).

La positividad de un discurso caracteriza su unidad a través de la historia, define un campo limitado de comunicación. Así, dentro de un discurso, al nivel de las frases y las proposiciones, pueden existir oposiciones y enfrentamientos, mas ello se debe a las mismas condiciones de ejercicio de la función enunciativa. La positividad hace posible que una teoría se oponga a otra y asegure el agrupamiento unitario de las formaciones discursivas; es decir, la relación del enunciado con sus conceptos, sujetos y objetos puestos en relación con los medios no discursivos, etc.; en suma, con la función enunciativa. Este conjunto o unidad es lo que constituye un saber en una época determinada, saber que puede adoptar la forma de una ciencia o de una ideología, pues al nivel del saber, estas formaciones no son juzgadas con respecto a su racionalidad, sino con respecto a su regularidad puesta en juego en una práctica discursiva. “Así, la positividad desempeña el papel de lo que podría llamarse un *a priori histórico*” (Foucault, 1970: 215).

Si el problema de la arqueología comenzaba por tratar de individualizar unos discursos, el *a priori histórico* cumple esta función. Es el nombre que Foucault da al conjunto de reglas que hacen aparecer un espacio limitado de comunicación: el enunciado comporta un efecto de rareza que impide que todo pueda ser dicho, pues siempre se parte de una realidad del enunciado, de lo efectivamente dicho. El *a priori histórico* es lo que permite decidir qué unidad puede formar el ejercicio discursivo apelando a las características enunciativas que hemos descrito.

Cet a priori, il n'est pas constitué par un équipement de problèmes constants que les phénomènes concrets ne cesseraient de présenter comme autant d'énigmes à la curiosité des hommes; il n'est pas fait non plus d'un certain état des connaissances sédimenté au cours des âges précédents et servant de sol aux progrès plus ou moins inégaux ou rapides de la rationalité; il n'est même pas sans doute déterminé par ce qu'on appelle la mentalité ou les "cadres de pensée" d'une époque donnée, s'il faut entendre par là le profil historique des intérêts spéculatifs, des crédulités ou des grandes options théoriques. Cet a priori, ce c'est qui, à une époque donnée, découpe dans l'expérience un champ de savoir possible, définit le mode d'être des objets qui y apparaissent, arme le regard quotidien de pouvoirs théoriques, et définit les conditions dans lesquelles on peut tenir sur les choses un discours reconnu pour vrai (Foucault, 1966: 171).

No debe confundirse, este "a priori histórico" con un "a priori formal". Tampoco como mero islote de coherencia, ni como un trascendental sincopado, pues este "a priori" es la condición de realidad de unos enunciados,

se define como el conjunto de las reglas que caracterizan una práctica discursiva: ahora bien, estas reglas no se imponen desde el exterior a los elementos que relacionan; están comprometidas con aquello mismo que ligan; y si no se modifican con el menor de ellos, los modifican, y se transforman con ellos en ciertos umbrales decisivos. El a priori de las positividades no es solamente el sistema de una dispersión temporal; el mismo es un conjunto transformable (Foucault, 1970: 217).

3. Emplazamiento arqueológico

La arqueología, como se ha observado, es un análisis de los hechos discursivos en tanto que prácticas discursivas. Dicho análisis se realiza tomando en cuenta la exterioridad de estos mismos discursos, lo que significa que considera solamente enunciados, es decir lo efectivamente dicho y no lo que se ha querido decir o si lo

que se ha dicho es verdadero o es falso. El enunciado aquí se presenta como una simple función de existencia de los signos, y se le considera por el lugar o la posición singular que ocupa entre otros tantos, ya sean de la misma o diferente naturaleza. El análisis arqueológico describe un espacio de dispersión para estos enunciados, espacio que Foucault llama *archivo*. Este espacio descriptible no se puede reducir a la intención de una subjetividad ni a los designios de un *Logos* originario, puesto que tiene sus propias reglas de transformación y sus leyes de composición, aunque estas reglas y estas leyes no constituyen una forma o un sistema opresor que se ejerza desde el exterior y caigan sobre nosotros como una fatalidad, sino que ellas mismas son históricas: provienen del embrollamiento que se da en un discurso de los mismos enunciados. De ahí que la arqueología haga aparecer sus preguntas hacia aquello que hace posibles unos discursos, sus condiciones de posibilidad que hacen que aparezca éste o este otro y ningún otro en su lugar, se pregunta por su emergencia temporal. Finalmente, estas formas discursivas están en una relación muy especial con unos medios no discursivos, y cuando se dice “especial” es porque dicha relación esquiva aquella que se establece entre un significante y un significado o aquella otra según la cual las palabras representarían simple y llanamente un estado de cosas.

Sin duda este análisis tan singular provoca muchas dudas, hace que surjan muchas preguntas; trataremos de poner de relieve una que parece predominante y que a su vez ayuda a esclarecer un poco esta arqueología. ¿Cómo clasificar un discurso que precisamente cuestiona aquello mismo que permite clasificar?, o antes bien, ¿habría que cuestionar, en un primer término, esta voluntad de clasificar que nos permite agenciarnos aunque sea por momentos de esta arqueología? No creemos que sea pertinente cuestionar la arqueología a partir de aquello que precisamente trata de superar, porque quizá con esta actitud se cumpla un papel más de policía que de aceptar el riesgo del envite a pensar de manera distinta. ¿Será posible, entonces, tomar la arqueología a partir de la misma arqueología? De ser esto posible se supondría que tenemos en su justa medida aquello que la arqueología es, o mejor dicho, supone vislumbrar en todo su espesor el espacio desde el cual establece su derecho a hablar; pero con esto eliminaríamos el estatuto que le da el propio Foucault: “Más que fundar en derecho una teoría [...], se trata, de momento, de establecer una posibilidad” (Foucault, 1970: 194).

Sin embargo, habría que introducirnos en esta vía para aquilatar qué se pone en juego. La arqueología en cuanto discurso, en tanto que práctica, despliega una serie de enunciados en el elemento del archivo. ¿Admitiría un análisis arqueológico?, con otras palabras: ¿sería válido preguntarse, entonces, por la exterioridad de la propia arqueología; es decir, por las condiciones de su posibilidad histórica,

en lo que constituiría algo así como la arqueología de la arqueología?, ¿estaríamos en posición de prescribir el emplazamiento arqueológico de dicha arqueología? Esta especie de intento de una “metátesis teórica” —como la llama Foucault— ¿no representaría una emboscada de los motivos trascendentales, sean éstos los que fueren, es decir, después de haberlos burlado, volver a encontrarlos como reforzados? Quizás el hecho de preguntar por el estatuto —no ya epistemológico sino simplemente por el estado civil (¿de qué se trata, filosofía o historia?) de la arqueología— signifique un retroceso con respecto a la intención de liberar a la historia del pensamiento de su sujeción trascendental, pues vemos ahí el resabio de una Razón que se desdobla para retomar la arqueología en su interior en un segundo grado. Al contestar a un adversario ficticio acerca de esta metátesis teórica, a propósito del aparente positivismo de los estructuralismos, Foucault dice, en el sentido de que encuadra bien la intención de ese desdoblamiento de la Razón:

No hay duda de que hemos tenido que abandonar todos esos discursos que referíamos en otro tiempo a la soberanía de la conciencia. Pero lo que hemos perdido desde hace más de medio siglo nos proponemos ahora recuperarlo en el segundo grado, por el análisis de todos esos análisis o al menos por la interrogación fundamental que les dirigimos. Vamos a preguntarles de dónde vienen, cuál es su destino histórico que los atraviesa sin que se den cuenta, qué ingenuidad los vuelve ciegos a las condiciones que los vuelven posibles, en qué cercado metafísico se encierra su positivismo rudimentario. [...] Por ello, si bien estamos obligados a soportar, querámoslo o no, todos los estructuralismos, no podríamos aceptar que se tocara esa historia del pensamiento que es historia de nosotros mismos; no podríamos aceptar que se desataran todos esos hilos trascendentales que la han unido desde el siglo XIX a la problemática del origen y de la subjetividad (Foucault, 1970: 339).

Foucault se distanciará varias veces del estructuralismo, entendido éste como la descripción de las leyes formales que regulan toda ciencia y que se encuentran a distancia de las vicisitudes de la historia, de las que, no obstante, dependen su emergencia y aparición. Por lo demás se ve que estas pretendidas leyes formales están muy emparentadas con un trascendentalismo, y en particular con el de una instancia original, aunque por otro lado se aparte del de la conciencia fundadora. Foucault está más allá del estructuralismo o de los estructuralismos entendidos de esta manera.

Así, vemos que preguntar por la validez histórica de la arqueología, o bien por el estatuto de su lenguaje (¿cuál es la teoría del signo empleada por Foucault?),

implicaría el propósito de devolver el trabajo arqueológico a la historia tradicional —es decir, pensada a través de las categorías de una conciencia soberana— y situarla al interior del proyecto de un *Logos* originario y, por lo tanto, emplazarla en una tradición. Este tipo de racionalidad siempre pone como parámetro para validar un discurso el *quantum* metafísico que se instala, incluso muy a pesar suyo, en su interior. Los detractores de Foucault pueden muy bien cuestionar el intento de la arqueología por liberarse de cualquier tipo de narcisismo trascendental, si lo logra completamente o fracasa en tal y tal punto; y en sus cuestionamientos estos análisis encontrarán muy cómodo decir que Foucault es “estructuralista”, y dirán: “¡Ah!, ha querido franquear la línea, muy bien, pero al introducir los temas estructuralistas de las leyes formales del discurso ha caído en la trampa metafísica, pues qué otra cosa significan estas leyes formales si no la impronta del proyecto de la Razón a la cual pertenecemos todos”. Al momento de comprobar el fracaso de dicha intención antimetafísica, se afirmaría todavía más la omnipresencia de lo trascendental.

A esto se debe, quizás, el ataque encarnizado de Foucault contra el estructuralismo, y su insistencia en aclarar el porqué él no pretende establecer un *a priori* formal tanto como un “*a priori* histórico”, no pone de relieve a un trascendental sincopado o simples islotes de coherencia tanto como establecer los espacios de dispersión que unos enunciados pueden formar a través de unas prácticas discursivas.

¿A qué viene esta discusión tan agria y quizá tan inútil (al menos para aquellos que no ven lo que está en juego)? La razón es que el archivista que quiere ser Foucault y el estructuralista que no quiere ser aceptan uno y otro (momentáneamente) aparentar trabajar por el único lenguaje (o discurso) del que los filósofos, lingüistas, antropólogos, críticos literarios, pretenden extraer las leyes formales (y por tanto a-históricas), permitiendo que se convierta en la encarnación de un trascendentalismo vicioso que Heidegger nos recordará en dos frases muy simples: el lenguaje no necesita ser fundado, pues es él el que funda (Blanchot, 1993: 22).

Ya a propósito de su primer trabajo arqueológico, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Derrida cuestionaba a Foucault la pretendida validez de una arqueología que supuestamente escapa a la normatividad de una racionalidad. Como sabemos, ahí Foucault traza como objetivo de la arqueología devolver a la locura su voz, recuperar aquellas “palabras sin lenguaje” y denunciar, al mismo tiempo, a la psiquiatría como depositaria de la Razón y su gesto violento. En su momento, la

psiquiatría había confiscado a la locura el derecho de hablar, le había vedado cualquier acceso al lenguaje y se había convertido en una especie de monólogo de la Razón sobre la locura; todo esto en el preciso momento de objetivarla, de convertirla en conocimiento. Por ello, Foucault plantea la arqueología como arqueología de este silencio. Derrida le objetará:

L'archéologie, fût-elle du silence, n'est-elle pas une logique, c'est-à-dire un langage organisé, un projet, un ordre, une phrase, une syntaxe, une "œuvre"? Est-ce que l'archéologie du silence ne sera pas le recommencement le plus efficace, le plus subtil, la *répétition*, au sens le plus irréductiblement ambigu de ce mot, de l'acte perpétré contre la folie, et ce dans le moment même ou il est dénoncé? (Derrida, 1967: 57).

Esta cuestión conlleva el planteamiento de otra pregunta, aquella por la posibilidad misma de la arqueología: "Quels vont être la source et le statut du langage de cette archéologie, de ce langage qui doit être entendu par une raison qui n'est pas la raison classique? Quelle est la responsabilité historique de cette logique de l'archéologie? Où la situer?" (Derrida, 1967: 57). En suma, Derrida acusa a Foucault de formar parte de lo que está criticando, y esto en el momento mismo de denunciarlo, porque si bien Foucault denuncia el encierro del que ha sido objeto la locura por parte de la razón clásica, lo hace ante una razón más general: "L'ordre alors est dénoncé dans l'ordre". Por lo tanto, la denuncia queda anulada en tanto que denuncia, y se convierte en parte de aquello que está siendo denunciado.

Tout notre langage européen, le langage de tout ce qui a participé, de près ou de loin, à l'aventure de la raison occidentale, est l'immense délégation du projet que Foucault définit sous l'espèce de la capture ou de la objectivation de la folie. *Rien* dans ce langage et *personne* parmi ceux qui le parlent ne peut échapper à la culpabilité historique [...] dont Foucault semble vouloir faire le procès. Mais c'est peut-être un procès impossible car l'instruction et le verdict réitérèrent sans cesse le crime par le simple fait de leur élocution (Derrida, 1967: 58).

Habría que preguntar, entonces, ¿qué se entiende por esa "aventura de la razón occidental"? Pero precisamente en esta imposibilidad de sustraerse a los designios de la razón, que es uno de los propósitos de una arqueología del silencio, Derrida observa el proyecto más loco de Foucault. No se puede, advierte Derrida, llevar a juicio la razón, porque incluso el lenguaje que se utilizaría para ello estaría ya cargado de lo razonable. En sentido estricto, solamente se haría

justicia a la locura fuera de la justicia, más aun, fuera del lenguaje; o bien volviéndose loco, “seguir al loco en el camino de su exilio” o de otra forma callarse con un silencio muy especial que no hiciera referencia, aunque sea negativamente, al lenguaje; en cierta medida un silencio que estuviera emparentado con aquel de la muerte, como se dice, un silencio sepulcral: la afasia. En definitiva, concluye Derrida, “Il n’y a pas de cheval de Troie dont n’ait raison la Raison (en général)” (1967: 58).

Sin embargo, no hay que soslayar que, pese a tales objeciones, se ha escrito una historia de la locura, y no es mera coincidencia que haya aparecido justo en la era del psicoanálisis, y como tal es susceptible de la prescripción de sus leyes de aparición, de establecer sus condiciones de posibilidad. Ya por el hecho de que una historia de la locura haya franqueado unas condiciones de existencia, es ahora posible preguntarle por lo que la ha hecho posible, pues, como hemos observado, en tanto que el análisis arqueológico se dirige a unos discursos por el sesgo de sus enunciados, y considerando que todo en el enunciado es real, es decir, tal análisis parte de lo efectivamente dicho, podemos hablar de la arqueología de cierta arqueología de un silencio. Así las cosas, Derrida tomará la palabra —o será tomado por ella— a propósito de este “debate”, y dirá en otro lugar, aunque ya sin la presencia de su interlocutor:

Si este libro fue posible, si tuvo desde el principio y conserva actualmente un cierto valor fundamental, la presencia y la necesidad innegable de un *monumento*, es decir, de lo que se impone recordando y advirtiendo, tiene que decirnos, tiene que enseñarnos o preguntarnos algo en cuanto a su propia posibilidad. A su propia posibilidad *hoy en día*, un cierto hoy en día (Derrida, 1996: 123).

Ahora bien, por su parte, Foucault es consciente de estas objeciones, o mejor dicho, es consciente de la singularidad de su proyecto y de los *impasses* que éste puede provocar, ya que no sólo pertenecen a su estudio sobre la locura, sino que conciernen a todo el trabajo arqueológico del cual la locura es sólo una fase de la investigación. En cuanto a la locura, Foucault dirá en el mismo prefacio a esa *Histoire de la folie* que “la perception qui cherche à les saisir à l’état sauvage appartient nécessairement à un monde qui les a déjà capturées” (Foucault, 2001: 192). Todo hace pensar que estas trabas no representan una dificultad para Foucault, tal parece que incluso él hace proliferar deliberadamente estas contradicciones, “y es que, de momento, y sin que pueda todavía prever un término, mi discurso, lejos de determinar el lugar de donde habla, esquivo el suelo en el que podría apoyarse” (Foucault, 1970: 345). Diríamos que por la naturaleza del procedi-

miento arqueológico es difícil, si no imposible, establecer su propio emplazamiento. En una entrevista concedida en 1966 a Madeleine Chapsal, Foucault establece los términos en los que se encuentra su empresa:

—Quel serait le *système* d'aujourd'hui?

M. F.: J'ai tenté de le mettre au jour —partiellement— dans *Les mots et les choses*

—En le faisant, étiez-vous alors au-delà du système?

M. F.: Pour penser le système, j'étais déjà contraint par un système derrière le système, que je ne connais pas et qui reculera à mesure que je le découvrirai, qu'il se découvrira... (Foucault, 2001: 543).

Pero he allí que ciertamente entre más avanza Foucault en el propósito de definir su posición, ésta, en lugar de aclararse progresivamente, pareciera que se va alejando más y más. Esto se debe a una distancia que quizás es primordial, que no permite nunca franquear el límite de nuestras propias prácticas discursivas. Y es que las prácticas discursivas, en tanto tales, siempre se dan en una forma inconsciente. Esta irreductibilidad de las prácticas discursivas es lo que Gadamer llama en hermenéutica “conciencia de la historia efectual” (*Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*).

Ésta implica que tomamos conciencia de los prejuicios constitutivos de nuestra comprensión. Por supuesto que no podemos llegar a conocer todos nuestros propios prejuicios, ya que en ningún momento nos hallamos en situación de alcanzar un conocimiento exhaustivo de nosotros mismos ni de volvernos completamente transparentes para nosotros mismos [...] con todo está claro que nuestros condicionamientos más fuertes se hallan a tal profundidad que no podemos conocerlos ni penetrarlos con la mirada (Gadamer, 1999: 57).

Pero hay que señalar una diferencia en la manera como Foucault considerará este desconocimiento. Para Gadamer se debe a que estamos inmersos en una tradición, es su marca y, al mismo tiempo, nos devuelve a esa misma tradición. En Foucault sucede lo contrario, de lo que se trata es de distanciarnos, en lo posible, de la tradición. Es más, es una exigencia de la propia arqueología:

En lugar de dar fundamento a lo que ya existe, en lugar de tranquilizarme por esta vuelta y esta confirmación final, en lugar de terminar ese círculo feliz que anuncia al fin, tras de mil astucias y otras tantas noches, que todo se ha salvado,

estamos obligados a avanzar fuera de los paisajes familiares, lejos de las garantías a que estamos acostumbrados, por un terreno cuya cuadrícula no se ha hecho aún y hacia un término que no es fácil de prever (Foucault, 1970: 64).

Es imposible conocer nuestras propias prácticas a través de su exterioridad, es decir de una manera crítica. “Sin lugar a dudas es cosa curiosa, muy digna de intrigar a un filósofo, esa capacidad que tienen los hombres para ignorar sus líneas, su rareza, para no ver que hay vacío alrededor de ellos, para creerse siempre instalados en la plenitud de la razón” (Veyne, 1984: 212). Quizá se podrá objetar que la filosofía, esa disciplina de tan real abolengo, pudiera hacernos conscientes de nuestras propias prácticas, pero ella misma está atravesada por el mismo problema, por lo demás no se trata de un problema de toma de conciencia. En definitiva se trata del problema de los límites, y aquí puede tener cabida aquello que Wittgenstein anotaba en el 5.6 del *Tractatus*, “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (Wittgenstein, 1997: 143), y en esta medida, si el lenguaje señala un límite, en el momento que se quisiera alcanzar éste se alejaría y lo que antes fuera límite desaparecería como tal y se convertiría en lenguaje, lenguaje que a su vez desplegaría otros límites. En palabras de Derrida: “la relación consigo mismo de un límite borra y multiplica a la vez el límite, no puede sino dividirlo al inventarlo, sólo llega a borrarse desde que se inscribe” (1996: 165). En suma, puede decirse que toda conciencia sobre los límites propios —por el hecho mismo de su conciencia, de su puesta en juego en una sintaxis, sea esta de la forma que sea— produce que éstos se borren y, a su vez, esta conciencia con todo y la conciencia de sus límites, aunque sólo virtualmente, proyecta una posible exterioridad. Así es como Foucault puede especular sobre lo que hoy es lo exterior para nosotros:

Peut-être, un jour, on ne saura plus bien ce qu’a pu être la folie. Sa figure se sera refermée sur elle-même, ne permettant plus de déchiffrer les traces qu’elle aura laissées. Ces traces elles-mêmes [...] feront —elles partie de configurations que nous autres maintenant ne saurions pas dessiner, mais qui seront dans l’avenir les grilles indispensables par où nous rendre lisibles, nous et notre culture. [...] Tout ce que nous éprouvons aujourd’hui sur le mode de la limite, ou de l’étrangeté, ou de l’insupportable, aura rejoint la sérénité du positif. Et ce qui pour nous désigne actuellement cet Extérieur risque bien un jour de nous désigner, nous. (Foucault, 2001: 440).

Aquí debe hacerse la distinción entre la exterioridad y el afuera, pues no son la misma cosa. La exterioridad siempre se refiere a un nivel del análisis, es una

forma constituida de conciencia, que puede no estar actualizada pero que, sin embargo, siempre está latente. El afuera es otra dimensión que no es ni se puede confundir con la historia de los estratos descritos por la arqueología, pues se trata de algo informe. Una estratificación histórica se forma por el anudamiento que se establece entre lo visible y lo enunciable. Lo visible y lo enunciable pertenecen con pleno derecho a una exterioridad: no hacen referencia a una interioridad o una subjetividad. Pero, ¿qué es lo que hace que haya un cambio de una estratificación a otra?, ¿qué es lo que hace posible que lo visible y lo enunciable se anuden de otras maneras? Anteriormente se establecían los cambios por relación a un *Logos* universal, pero éste no es más que otra forma de interioridad, pues se buscaba encontrar la unidad y la continuidad por debajo de las diferencias manifiestas entre los discursos. En *Les mots et les choses*, Foucault se pregunta con respecto a esta supuesta unidad: “D’où viendrait alors qu’il se constitue, d’où viendrait ensuite qu’il s’efface et bascule? A quel régime pourraient bien obéir à la fois son existence et sa disparition? S’il a en lui son principe de cohérence, d’où peut venir l’élément étranger qui peut le récuser? Comment une pensée peut-elle s’esquiver devant autre chose qu’elle-même?” (Foucault, 1966: 64). Lo que Foucault pone de manifiesto es que los discursos se constituyen gracias a un afuera que los articula, el afuera nunca se da al interior de un discurso, y si se da es como ausencia, puesto que el afuera deja de ser tal al pasar por la reja de una mirada y un lenguaje. Cada estrato del saber es “cet espace plein au creux duquel le langage prend son volume et sa mesure” (Foucault, 1963:ixs). Y seguramente desaparecerá para dar lugar a otra configuración que ya no tenga nada que ver con la precedente. Las formaciones discursivas individualizadas por Foucault, según su espacio de dispersión, son lenguajes mortales capaces de generar mutaciones. Esta experiencia de un pensamiento del afuera es inaprensible e irreductible a un lenguaje, “Extrême difficulté de donner à cette pensée un langage qui lui sois fidèle. Tout discours purement réflexif risque en effet de reconduire l’expérience du dehors à la dimension de l’intériorité” (Foucault, 2001: 551). Aquí encontramos, pues, dos actitudes que pueden sostenerse con este afuera primordial. La primera consiste en observar cómo este afuera se repliega en las distintas formaciones históricas, las recorre con el fin de mostrar los distintos órdenes que han sido elaborados, es lo que se podría llamar una “memoria absoluta”. Pero existe otra posibilidad, sin duda más descabellada, que consiste en encontrar el afuera premeditadamente, deshacer los dobleces que suponen las formaciones históricas y franquear el límite, encontrar, en suma, “el vacío irrespirable”.

Conclusiones

La arqueología, con respecto a una ontología histórica del presente o de nosotros mismos, adopta la forma de una descripción, lo que quiere decir que suspende el juicio para determinar mejor las condiciones de posibilidad de ciertos discursos, a través de unas prácticas (discursivas) concretas. La arqueología es, pues, la descripción del archivo. La arqueología deja de lado prácticas y técnicas exegéticas tradicionales, tales como la formalización y la hermenéutica, que intentan desdobl原因 el discurso al infinito y que en el fondo esperan parar con todo ese derramamiento del lenguaje cuando arribe La Palabra. En este sentido, la arqueología muestra ser un análisis creativo —aun con su carácter descriptivo—, la filosofía es devuelta a un estado vertiginoso e incluso peligroso, Foucault trata de recuperar para la filosofía una determinación vital. Pensar de otra manera significa un ejercicio constante que intenta desprendernos de formas de individualidad que nos han sido impuestas durante años, todo ello con vistas a la búsqueda de nuevas formas de subjetividad, dentro de las cuales se despliegue una estética de la existencia.

Foucault no es un pensador posmoderno o antimoderno; a partir de los análisis enunciativos puede observarse que el rótulo “posmodernidad” no ha contribuido en nada a la episteme actual, solamente puede verse que es una etiqueta que trata de reconciliar el presente con el historismo más trasnochado. Foucault tampoco es un pensador estructuralista, pues lo que realmente le interesa son los cambios bruscos de sentido.

El desorden fuera es la locura dentro. Sin embargo, se pueden recorrer desde dentro los órdenes a que puede dar lugar el afuera, esta actitud nos pondría en el límite, siempre huidizo y por lo tanto indiscernible, pero siempre presente. Sólo se puede pensar de otro modo intentando introducir el afuera hacia adentro, llenar el orden de afuera hasta el punto en que ya no lo pueda soportar, extender los límites, por tanto. La experiencia de los límites y del afuera nos muestra a nosotros mismos como diferencia, diferencia de todas las máscaras, y de esta forma se abre un espacio en blanco en el cual podemos intentar decir algo nuevo. Sin embargo, no hay que soslayar que esta actitud comporta varios riesgos; pues de tanto estar en el límite, uno puede caer del otro lado: cuando queremos mantenemos en el lenguaje como casa del ser, pero de pronto a esa casa se le vuela el techo. Al hablar no conjuro mi muerte, sino que la establezco.

Bibliografía

- Blanchot, Maurice (1993), *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Valencia, Pre-Textos, 71 pp.
- Castel, Robert (1997), "Présent et généalogie du présent: une approche non évolutionniste du changement", en Centre Georges Pompidou, *Au risque de Foucault*, París, Centre Georges Pompidou, pp. 161-168.
- Deleuze, Gilles (1987), *Foucault*, Barcelona, Paidós, 170 pp.
- (2003), *Deux régimes des fous, textes et entretiens*, París, Éditions de Minuit, 383 pp.
- y Claire Parnet (1996), *Dialogues*, Manchecourt, Flammarion, 187 pp.
- y F. Guattari (1997), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 220 pp.
- Derrida, Jacques (1967), *L'écriture et la différence*, Manchecourt, Éditions du Seuil, 437 pp.
- (1996), "Ser justo con Freud", en Elisabeth Roudinesco, *Pensar la locura: Ensayos sobre Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, pp. 118-173.
- Dreyfus, H. L. y Paul Rabinow (1988), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM.
- Eribon, Didier (1995), *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 350 pp.
- Foucault, Michel (1963), *Naissance de la clinique*, París, Presses Universitaires de France, 214 pp.
- (1966), *Les mots et les choses: un archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 400 pp.
- (1970), *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 355 pp.
- (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 688 pp.
- (1984), *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 339 pp.
- (1994), *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*, París, Gallimard, 835 pp.
- (1998), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 174 pp.
- (2001), *Dits et écrits I, 1954-1975*, París, Gallimard, 1707 pp.
- (2002), *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 76 pp.
- Gabilondo, Ángel (1990), *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Anthropos, 206 pp.
- Gadamer, Hans-Georg (1999), *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 148 pp.
- Gargani, Aldo (1983), *Crisis de la razón: nuevos modelos en la relación entre saber y actividades humanas*, México, Siglo XXI, 332 pp.
- Grondin, Jean (1999), *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 269 pp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1955), *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, Fondo de Cultura Económica, 534 pp.
- Jalón, Mauricio (1994), *El laboratorio de Foucault: Descifrar y ordenar*, Barcelona, Anthropos, 346 pp.
- Lévi-Strauss, Claude (1987), *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 428 pp.
- Morey, Miguel (1990), "Introducción", en Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, pp. 9-44.
- Veyne, Paul (1984), *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza, 238 pp.
- Wittgenstein, Ludwig (1997), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 215 pp.

Fecha de recepción: 21 de febrero de 2006

Fecha de aceptación: 26 de abril de 2006

Ignacio Bárcenas Monroy es Licenciado en Filosofía, egresado de la Facultad de Humanidades de Universidad Autónoma del Estado de México, de donde es profesor de asignatura. Actualmente cursa el programa de Maestría en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y coordina editorialmente la revista *Contribuciones desde Coatepec*. Ha publicado artículos en diversos medios y su principal línea de investigación es la filosofía contemporánea.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Carrillo, Carmen Virginia
Grupos poéticos innovadores de la década de los sesenta en Latinoamérica
Contribuciones desde Coatepec, núm. 10, enero-junio, 2006, pp. 63-87
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Grupos poéticos innovadores de la década de los sesenta en Latinoamérica

Innovative poetical groups
in the 1960's decade in Latin America

CARMEN VIRGINIA CARRILLO¹

Resumen. Durante la década de los sesenta, surgieron varios grupos artístico-literarios innovadores en Latinoamérica. Los jóvenes poetas se cohesionaban atendiendo a sus intereses estético-ideológicos, en muchos casos de izquierda y de carácter abiertamente subversivo. *El techo de la ballena* de Venezuela, *Los tzántzicos* de Ecuador, *El nadaísmo* colombiano, y *La espiga amotinada* de México son ejemplo de estos grupos que compartieron el mismo carácter insurgente y de ruptura.

Palabras clave: década del sesenta, grupos poéticos, innovación.

Abstract. In the sixties several artistic and literary innovative groups appeared. The young poets got together according to their aesthetics and ideology, in many cases they belonged to the left parties and became very subversive. *El techo de la ballena* from Venezuela, *Los tzántzicos* from Ecuador, *El nadaísmo* from Colombia and *La espiga amotinada* from México shared the same expectations.

Keywords: Sixties, poetic groups, innovation.

En Latinoamérica, durante la década de los sesenta, la poesía adquirió fuertes vínculos con el acontecer histórico; los escritores participaban activamente en la vida cultural y buscaban que la orientación estética de su trabajo estuviera en consonancia con su postura ética. Algunos poetas consideraban la renovación de la palabra como un arma para combatir la realidad que se rechazaba y se quería transformar, para otros era una forma de revisión interior. El poeta ecuatoriano Ulises Estrella ha descrito el movimiento poético continental de la década en los siguientes términos:

¹ Universidad de Los Andes, Núcleo Trujillo, Departamento de Lenguas Modernas y Laboratorio "Arte y Poética", Trujillo, Venezuela. Correos electrónicos: cvct@ula.ve y cvct58@cantv.net

La indignación movió a los jóvenes poetas a lo largo y ancho de América Latina. Se formaron grupos, vanguardias culturales, alentadas por el gran sacudón de 1959: la Revolución cubana. El vislumbre surrealista de transformar la sociedad y cambiar la vida se definía con la idea del *hombre nuevo*, que necesitaba despojarse de sus adherencias egocéntricas para tratar de entender el mundo y actuar, asumiendo los riesgos, con afán diario y tenaz de jugar un papel en la Historia (Estrella, 2003: 9).

Grupos tan diversos como *El techo de la ballena* de Venezuela, *El nadaísmo* colombiano, *Los tzántzicos* de Ecuador y *La Espiga amotinada* de México compartieron inquietudes similares. Estas vanguardias emergentes se posicionaban en el campo literario con una actitud provocadora y transgresora; buscaban desplazar las figuras consagradas e imponer nuevos valores estéticos, éticos y políticos. Los poetas asumieron su cometido de subversión profética (Bourdieu, 2002: 197) y propusieron transformaciones radicales, verdaderas revoluciones literarias y artísticas que modificaron el espacio de las posiciones dentro del campo literario, descalificando las manifestaciones que consideraban provincianas o regionalistas. Las nuevas propuestas estaban marcadas por la audacia de las expresiones; estilísticamente, se orientaban hacia el discurso directo, una poesía coloquial en oportunidades cercana a la antipoesía que tenía sus más inmediatos paradigmas en Ernesto Cardenal y Nicanor Parra. En algunos casos llegaba a la provocación, no sólo a través de la palabra, sino también con los espectáculos, *performances* e inclusive con sus actuaciones públicas.

Las innovaciones expresivas perseguían nuevas formas de intermediación con un público al que se quería sorprender, fascinar y polarizar en pro de la causa. Entre las metas a seguir se encontraba la integración del arte con la praxis política; a través de esta vía los escritores buscaban imponer, en el ámbito social, los nuevos valores que habían alcanzado un reconocimiento en el campo literario.

Por otro lado, el desarrollo de la cultura de masas invadía todas las expresiones artísticas, de modo que la poesía asimilaba los estilos característicos de los medios de comunicación: la televisión, el cine y la publicidad. Eran comunes, por ejemplo, los *slogans*, las frases hechas, las referencias a las actrices o las películas que hicieron época. Las imágenes visuales se volvieron preponderantes y en ocasiones los escritores trataron de reproducir las técnicas cinematográficas en los textos.

En esta década los poetas establecieron una comunicación fluida a todo lo largo del continente; desde Estados Unidos —con los poetas “Beat”— hasta Argentina, intercambiaban publicaciones, participaban en recitales y en congresos que se realizaban en diversos países.

Hemos seleccionado estos cuatro grupos: *El techo de la ballena*, *El nadaísmo*, *Los tzántzicos* y *La espiga amotinada*, ya que consideramos que constituyen una muestra significativa de las tendencias de la poesía latinoamericana de los sesenta. Entre ellos encontramos ciertas coincidencias en los planteamientos estético-ideológicos y algunas diferencias sustanciales. Todos ellos exploraron un lenguaje poético más cercano a lo conversacional, a la vez que intentaron ciertos giros surrealistas. A excepción del nadaísmo, coincidían en la necesidad de denunciar una realidad que consideraban injusta y buscaban la transformación de la sociedad a través de la palabra.

Nuestra intención es describir las características de cada grupo, su nacimiento y desarrollo, así como ofrecer una mínima muestra de las producciones poéticas de sus integrantes, para, de esta manera, contribuir con la historiografía de la poesía latinoamericana del siglo xx.

El techo de la ballena

En el número 8 de la revista *Sardio*, mayo-junio de 1961, el grupo artístico-literario *El techo de la ballena*² publicó tres textos que delineaban sus intereses y aspiraciones: un premanifiesto³ y las introducciones a los catálogos de dos exposiciones que habían realizado en los meses de marzo y junio de ese mismo año. El premanifiesto comenzaba describiendo las intenciones del grupo y estableciendo cierta distancia con el dadaísmo y el surrealismo:

Pareciera que todo intento de renovación, más bien de búsqueda o de experimentación, en el arte, tendiera, quiérase o no, a la mención de grupos que prosperaron a comienzos de este siglo, tales Dada o el Surrealismo. Si bien es cierto que tenemos muy en cuenta esas experiencias, al fundar el Techo de la Ballena no pretendemos revivir actos ni resucitar gestos a los que el tiempo ha colocado en el justo sitio que les corresponde en la historia de la literatura y de las artes contemporáneas. No pretendemos situarnos bajo ningún signo protector, queremos, eso sí, insuflar vitalidad al plácido ambiente de lo que se llama la cultura nacional, para ello no escatimaremos ningún medio que nos sea propicio (*Sardio*, 1961: 136).

² El fundador del grupo, Carlos Contramaestre, lo nombró así inspirado en el libro de Jorge Luis Borges *Antiguas literaturas germánicas*, donde encontró acuñado el término.

³ Este texto había sido publicado en el diario *La esfera* el 25 de marzo de 1961.

La imagen del gran cetáceo, que irrumpe en el panorama cultural venezolano y asume el riesgo del acto creador, responde a un proceso fundacional que se lleva a cabo por la vía de la subversión. Años más tarde, Juan Antonio Vasco diría: “La ballena, leviatán, fuerza gigante de la naturaleza, es el tótem enérgico que invocan estos cruzados de la purificación” (Vasco, 1971: 17). Los integrantes de *El techo de la ballena* se presentaban como los nuevos Jonás que entraban en el vientre de la ballena para alcanzar la inmortalidad. La misión que los balleneros se impusieron fue la de destruir las estructuras culturales y sociales alienadas y alienantes para, luego, “restituir el magma la materia en ebullición la prótesis de adán” (Sardio, 1961: 137), de ahí la agresividad de sus expresiones artísticas.

En la introducción al catálogo de la primera exposición, realizada en el mes de marzo de 1961 e intitulada “Para restituir el magma”, el magma aparece como alegoría del arte puro, sin procesar y por ende sin contaminar, y es elevado a la máxima categoría artística; lo amorfo se carga de valor simbólico. En el manifiesto “El gran magma”,⁴ texto programático del grupo, publicado en el *Rayado sobre el techo*, número 1, de marzo de 1961 reaparece esta novedosa concepción de la materialidad artística relacionada con los postulados informalistas, que rechazaban el valor preponderante que se había dado a la forma en el campo de la representación artística. Lo magmático estaba relacionado con la lujuria, la trascendencia y lo arbitrario, tres de los elementos que se reiteran en las obras balleneras, tanto en la plástica, como en la literatura.

Los balleneros se ubicaron en la periferia del campo literario, en la “no cultura” (Lotman, 1979: 79ss); desde allí criticaron los cánones culturales existentes, subvirtieron los modelos en vigor y propusieron una ruptura herética que partía del retorno a los orígenes como vía para alcanzar la pureza en el arte. En un principio rechazaron todos los signos sociales de consagración, tales como los premios y las representaciones; sin embargo, a medida que estos escritores y artistas fueron afianzando su posición dentro del campo literario, se dejaron arrastrar por el proceso de legitimación, cediendo a los reconocimientos académicos, sociales y oficiales.

Entre los escritores de *El techo de la ballena* se encontraban Adriano González León, Salvador Garmendia y Rodolfo Izaguirre, en la narrativa; Francisco Pérez Perdomo, Edmundo Aray, Caupolicán Ovalles y Efraín Hurtado, en poesía. Entre los pintores cabe mencionar a Daniel González, Hugo Baptista, Perán

⁴ Ángel Rama, agrega la siguiente nota aclaratoria a su *Antología de El techo de la ballena*: “Texto escrito en colaboración siguiendo la técnica del cadáver exquisito en un bar de Catia, Caracas. Fue el primer manifiesto de *El techo de la ballena* y en su escritura participaron: Carlos Contramaestre, Gonzalo Castellanos, Caupolicán Ovalles, Juan Calzadilla, Salvador Garmendia y Edmundo Aray” (Rama, 1987: 51).

Erminy, Manuel Quintana Castillo, Fernando Irazábal, Gabriel Morera, Jacobo Borges y Alberto Brandt, además de Juan Calzadilla y Carlos Contramaestre, quienes realizaron tanto actividades plásticas como literarias. El poeta chileno Dámaso Ogaz y el pintor catalán José M. Cruxent también se unieron al grupo. Por su parte, el escritor argentino José Antonio Vasco y el pintor español Antonio Moya estuvieron muy cerca de los balleneros y fueron afectos al movimiento.

Los integrantes de *El techo de la ballena* convierten la agresión en una bandera. A través de sus creaciones se hicieron solidarios con los grupos políticos que se oponían al régimen. En los textos, la incorporación de elementos extra literarios con la intención de hacer coincidir lo poético con lo vital producía un efecto de disonancia. Desacralizar el poema para integrarlo a la vida y sacralizar lo cotidiano para que trascienda en el poema pareciera ser uno de los lemas balleneros. La actitud lúdica frente al hecho artístico, e incluso frente a la vida misma, y el manejo del humor son algunos de los procedimientos que los balleneros toman de los surrealistas.

La actividad editorial fue una de las expresiones más importantes de este grupo. El equipo conformado por Edmundo Aray y Daniel González, con la colaboración eventual de Dámaso Ogaz, Adriano González León y Juan Calzadilla, se encargaba de publicar *plaquettes*, ediciones tubulares, postales con reproducciones de los artistas plásticos, poemarios y textos narrativos que usualmente iban acompañados de ilustraciones informalistas. *¿Duerme Usted, Señor Presidente?* (1962) de Caupolicán Ovalles, *Dictado por la jauría* (1962) y *Malos modales* (1965) de Juan Calzadilla, *Asfalto-infierno* (1963) de Adriano González León, *Los Venenos fieles* (1963) de Francisco Pérez Perdomo, *Twist presidencial* y *Sube para bajar* (1963) de Edmundo Aray podrían considerarse los textos más significativos de esos años.

En un estilo antipoético y cargado de agresividad, Caupolicán Ovalles cuestionó la gestión presidencial de Rómulo Betancourt, haciendo del poema una herramienta de combate contra la opresión. En el extenso poema Ovalles ridiculizó la figura del entonces presidente de Venezuela, poniendo en duda la legitimidad de la moral y las leyes, y escandalizando a través del sarcasmo y la burla directa:

(Fragmento)

El Presidente vive gozando en su palacio,
come más que todos los nacionales juntos
y engorda menos
por ser elegante y traidor.

Sus muelas están en perfectas condiciones;
no obstante, una úlcera
le come la parte bondadosa del corazón
y por eso sonríe cuando duerme.
Como es elegido por voluntad de todos
los mayoritarios dueños de inmensas riquezas
es un perro que manda,
es un perro que obedece a sus amos,
es un perro que menea la cola,
es un perro que besa las botas
y ruñe los huesos que le tira cualquiera
de caché.
(Rama, 1987: 61)

Los textos de Juan Calzadilla ofrecen una visión de la ciudad como el espacio de la enajenación. La urbe se convierte en la generadora de la descomposición y del mal, el lugar de la adversidad y la violencia:

Subsisto dentro y fuera de mí mismo
y en los túneles de una ciudad sin memoria
Subsisto
mas me veo sin extremidades aferrado
a las lianas, al fondo de un acuario
Subsisto tirado en la calle
Subsisto tirado en la calle
Subsisto en las hileras de fetos de jardín
Subsisto en la pérdida de tiempo
Subsisto aun sin querer subsistir
esperando la orden de salvación
y la orden de disparar
y subsisto en el gesto indiscreto del que apunta
con una daga al interior de mi ojo
Subsisto en los criaderos de larvas
Subsisto en las palabras
Subsisto en la cólera.
(Calzadilla, 1965)

Las temáticas de la fragmentación del ser y del cuerpo social, así como también la condición de alienación, soledad y aislamiento del hombre en el espa-

cio urbano constituirán, al igual que la reflexión sobre el tiempo y el lenguaje, las constantes en la obra poética de Calzadilla:

Es triste continuar despedazado, sin poder ser otra cosa que
un jirón de materia atraída hacia abajo, recuperada siempre
por una fuerza extraña a ella. Me diluyo en gestos cuya
mansedumbre oculta la realidad ominosa de los modales
(Calzadilla, 1965)

La exploración de las posibilidades de lo divergente y lo discontinuo, el manejo de la ironía y el humor, el tratamiento de la muerte como elemento desestabilizador, la presencia de una alteridad amenazante son algunas de las marcas que caracterizan estos textos de Calzadilla:

Mi seguridad termina
puertas adentro del ojo del otro
Mi odio se diversifica como una red que tiene
por eje el núcleo de la tormenta
No procedo más que en legítima defensa de lo que
no soy
Se me permite situarme en un sitio estratégico
de mi cuerpo para vigilarme mejor
Mis movimientos son tuyos, ciudad,
Me habitas cruelmente
Hostigas mi éxodo
Orientas mis pasos hacia los estados de postración
Armas mi equilibrio con frágiles varas
Que el fuego alimenta
(Calzadilla, 1967: 9)

El universo verbal que Francisco Pérez Perdomo construye en sus *Venenos fieles* gira en torno a un mundo absurdo en el que la muerte se apodera de la vida del hombre. Las atmósferas oníricas despliegan el absurdo. Las visiones fantasmagóricas, como formas de la alteridad, dominan la realidad poniendo en escena las contradicciones entre lo irracional y lo racional:

La *muerte aplazada* no es un misterio ni tampoco una imagen
literaria
cuando el moribundo se sintió halado, miró a la pared y observó
por segundos el reloj detenido y retrasado. Así pudo sobrevivir lo

necesario. Más tarde, incorporado el tiempo a sus tareas, el proceso
siguió su curso natural.
Pensadores cultos y profundos me explicaron que se trataba de ciertos
juegos
reversibles y pueriles de la nada.
(Pérez, 1963)

Los textos de Pérez Perdomo ofrecen una visión de la ciudad como el espacio de la enajenación, un mundo hostil en el que el absurdo y la muerte se apoderan de la vida del hombre:

vas y regresas al punto de origen subes y bajas por las patas de la cama arrastrando el vientre frotando el vientre sueñas y te encolerizas tienes malas visiones te persiguen en la noche fragmentos de vocablos que ardiendo se incrustan en tu piel hasta la náusea pero la palabra mortal jamás se reconstruye cuentas los pasos al regreso uno dos tres ¿cuántos? Nunca lo sabes pero sabes que siempre son los mismos el total invariable la misma cama y el tiempo que hace crecer las uñas son los mismos pasos y las escaleras ¿cuántas? Tampoco nunca lo sabes pero verificas que también suben y bajan van y regresan al mismo tiempo al mismo punto sin encontrarse pero siempre amenazándose a distancias muy próximas con sus furiosos engranajes (Pérez, 1963).

El rechazo funciona como defensa. El desarraigo que produce la urbe da paso a la pérdida de la identidad social. La desestabilización y el resquebrajamiento del yo conducen a la búsqueda de una nueva identidad en un orden simbólico; este orden supone formas complejas, duales, alternas, formas de la diferencia que ofrecen la posibilidad de acceder a un poder que se construye desde la otredad. Los poemas articulan un imaginario a partir de lo urbano. La ciudad se convierte en el generador de la descomposición y del mal, el espacio de la adversidad, la violencia y la alienación.

Para los balleneros, el incesante juego de irreverencia frente a la sociedad se pone en escena en el texto a través de lo onírico y la ficción, elementos que funcionan como antídoto ante el desconcierto que produce la vida moderna.

La conciencia política los impulsa a la búsqueda de un cambio a través del arte. La militancia de poetas y artistas plásticos en el movimiento permite establecer una singular alianza entre el arte y la literatura.

El techo de la ballena comienza a desintegrarse en 1967, aunque el voluntarismo de Edmundo Aray logra prolongar su existencia hasta 1969. La necesidad que sienten algunos de sus miembros por emprender un camino propio, por independizarse, hace inevitable la ruptura.

El nadaísmo

En 1958, el *Frente Nacional* toma el poder en Colombia tras el derrocamiento del general Rojas Pinilla; el país venía de un largo período de violencia y parecía entrar en una pequeña tregua. Ese mismo año surgió en la ciudad de Cali, en medio de una sociedad reprimida por las instituciones políticas y religiosas, el movimiento artístico literario denominado *El nadaísmo* (Jáuregui, 2001). Posteriormente se formaron células nadaístas en Medellín y Bogotá. Su fundador, Gonzalo Arango, se autodenominó “el profeta de la nueva oscuridad”. Integraban el grupo Eduardo Escobar, Jotamario Arbeláez, Jaime Jaramillo Escobar, quien publicó bajo el seudónimo de x-504, Amílcar Osorio, Darío Lemos, Elmo Valencia, Humberto Navarro, Jaime Espinel, Alberto Escobar, Alfredo Sánchez, Diego León Giraldo, Fanny Buitrago, Jan Arb, José Javier, Jorge, Alberto Sierra, Armando Romero, Eduardo Zalamea y los pintores Pedro Alcántara Herrán, Norma Mejía y Álvaro Barrios.

La necesidad de un cambio de valores hizo que el grupo se presentara como un elemento desestabilizador en la sociedad burguesa provinciana, católica y conservadora. En este sentido, *El nadaísmo* produjo un discurso irónico, contestatario, subversivo y anárquico; buscaba escandalizar con textos y actividades públicas irreverentes. Sus integrantes pretendían desacralizar el orden social y cultural colombiano. Transgredir las restricciones morales, religiosas y culturales a través de una estética destructora era la forma de expresar la angustia frente a un país atrapado en la violencia. Armando Romero ha señalado: “El nadaísmo no surge como un movimiento hacia la victoria sino como una expresión del fracaso de una generación que hará de ese mismo fracaso su arma de batalla” (Romero, 1988: 37). Una actitud mesiánica recorría el movimiento. No sólo Arango se consideraba a sí mismo el profeta del grupo; en el “Manifiesto poético de 1962” Amílcar U. dice: “Vengo del colegio de los Iluminados a predicar como si fuera un profeta mudo el salmo de la nueva verdad en la moderna salvación” (Escobar, 1992: 85); también Jotamario Arbeláez se autodenominaba “profeta” en sus poemas.

Los nadaístas promovieron una serie de escándalos al mejor estilo Dadá. En 1958, frente a la Universidad de Antioquia y bajo el slogan de “la poesía colombiana ha muerto”, quemaron sus bibliotecas personales en un acto que declararon en honor a la literatura colombiana (Escobar, 1991: 128). Gonzalo Arango leyó, entonces, su primer “Manifiesto”, escrito en papel higiénico.⁵ Al año siguiente sabotearon el “Primer Congreso Nacional de Intelectuales Católicos” organizado

⁵ Llamamos la atención sobre este particular ya que, curiosamente, *Los tzántzicos* hicieron lo mismo, por lo que podría leerse como un acto simbólico que remite a la sensación de vacuidad que dominaba a estas generaciones.

por la curia. En esta oportunidad el “Manifiesto al Congreso de Escribanos Católicos” repartido entre los asistentes causó tal escándalo que Arango fue hecho preso. En otra oportunidad fueron excomulgados por profanar la eucaristía en la catedral de Medellín.

El grupo era considerado la versión colombiana de los Beatniks (Suárez Núñez, 1964: 30). Al igual que los escritores norteamericanos, se consideraban “una generación frustrada, abandonada, golpeada, quebrada, mordida, desintegrada, para quien las bajas pasiones se han elevado a la categoría de virtudes”. Así lo expresó Jotamario Arbeláez en una entrevista que le hiciera José Suárez Núñez para la revista *Venezuela Gráfica*, en noviembre de 1964. La influencia de la cultura hippie era notoria. Defensores de la libertad orgiástica, proclamaban su afición a la marihuana, el gusto por la bohemia y defendían el ocio. Algunos asumieron actitudes autodestructivas; otros como Gonzalo Arango dieron, al pasar de los años, un giro hacia el misticismo, proclamándose miembro de un cristianismo primitivo.

Los movimientos artísticos, literarios y filosóficos que ejercieron mayor influencia en los nadaístas fueron el futurismo ruso, el surrealismo, la *patafísica* de Alfred Jarry, la generación *Beat* y el existencialismo, particularmente en las figuras de Jean Paul Sartre y Friedrich Nietzsche; así como también influyeron en ellos los escritores Baudelaire, Rimbaud, Lautreamont y el marqués de Sade (Arbeláez y Escobar, 1992: 271ss).

Si bien se publicaron algunas novelas nadaístas, en el grupo predominaron los poetas, aunque también destaca el género epistolar. La correspondencia sostenida entre Arango y sus jóvenes amigos constituye hoy día un magnífico testimonio de afecto y reflexión, con un alto grado de calidad literaria.⁶ Por otro lado, están los panfletos, polémicas, arengas y, principalmente, sus manifiestos,⁷ a través de los cuales expresaron el carácter controversial del movimiento.

Proclamaron su espíritu revolucionario, criticaron a los artistas que se doblegaban al poder hegemónico, y polemizaron sobre el papel del artista en la sociedad, a la vez que desacralizaron la labor del escritor. Esta actitud forma parte de una postura que, si bien propició un cambio radical en los valores estético-literarios en la década de los sesenta en Colombia, para muchos fue más una estrategia propagandística que rindió sus frutos.⁸

⁶ Una selección de las cartas de Arango fue publicada en 1997 bajo el título *Oleajes de la sangre. Cartas íntimas del fundador del Nadaísmo*, con un prólogo de Jotamario Arbeláez.

⁷ En la lista de publicaciones nadaístas, aparecida en la revista *Nadaísmo 70*, están reseñados diecisiete manifiestos.

⁸ Al respecto comenta Darío Jaramillo Agudelo: “Esta apoteosis del Nadaísmo como agente de cambio, como motor del desorden y de la locura, está en un extremo. En el otro estaría el juicio

A continuación reproduzco cuatro poemas de la antología *13 poetas nadaístas*, en los que se percibe el afán desmitificador de las costumbres burguesas y, en el caso del poema de Arango, la exaltación de los antivalores. Se destaca en estos textos el lenguaje directo y antirretórico:

TU OMBLIGO, CAPITAL DEL MUNDO
(Fragmento)

A la monja

Salí de tu casa.
Caminé a lo largo de la playa.
La mañana cautiva en alguna parte
más allá del mar
se negaba a venir.

Dichoso por los cuatro costados
me senté a tomar café
en la taberna de los asesinos

Me ofrecieron un ron
un balazo
y una mujer
Me negué.

Pensaron que yo era el Rey Mortal
de un hampa peligrosa
y me regalaron con la vida.

(Es el mayor don que un asesino
puede hacer a otro).

Después, alguien sospechó
que yo era un poeta de la muerte
y me echaron a patadas.
(Arango, 1963: 7).

En Gonzalo Arango predominan el tono narrativo y la enumeración caótica. En muchos de sus poemas percibimos su afán de escandalizar, como ocurre en

sobre un movimiento literario que utilizó medios de escándalo para darse a conocer, y que lo hizo con eficacia y con ese entusiasmo de quien no distingue entre la vida y la poesía” (Jaramillo, 1984: 758).

este texto, en el cual se narra el periplo del hablante por espacios marginales tras abandonar a la amada. La dedicatoria induce al lector a localizar al receptor explícito del texto en “la monja”, lo que produce un efecto de provocación.

Darío Jaramillo Agudelo ha calificado la poesía de Arango de “floja y, en últimas, superflua” (Jaramillo, 1984: 767), sin embargo, revalora su discurso epistolar, ya que considera que en él Arango “concreta su enorme capacidad de amor” (Jaramillo, 1984: 767), liberado de la retórica sensacionalista.

Uno de los logros de la poesía de Jotamario Arbeláez es su capacidad lúdica, su manejo de la ironía, que en oportunidades llega al sarcasmo. Poesía desenfadada, que puede llegar a la insolencia, Arbeláez, al igual que Arango, disfruta de escandalizar con sus versos. Dos matrices temáticas son particularmente propicias para ello; por un lado, la construcción de un yo lírico autorreferencial que se vanagloria de sus desórdenes y de su condición de *outsider* —el mal hijo, el vago del barrio—, la imagen de *enfant terrible* que tanto difundieron los nadaístas; por otro, un erotismo explícito y atrevido.

DEJADME DEPOSITAR ESTE VENENO

Yo dije: debo ponerlo a tus pies para que cuando venga la música
al menor paso en falso te suicides
Tú dijiste: ponlo a los pies de él que me persigue que no me deja
castidad que yo quiero que muera
Él dijo: sería fantástico que lo pusiera al pie de todos y cada
uno de nosotros para que al fin alguno se decida
Nosotros dijimos: pongámoslo en cualquier parte que como juego es
muy curioso pero nosotros somos gente nueva
Vosotros dijisteis: apenas él lo deposite caeremos sobre él y se
lo daremos de beber a sorbitos
Ellos dijeron: es inexplicable que las tres personas están muertas
(Arbeláez, 1963: 32).

El yo lírico que nos habla desde los poemas de Eduardo Escobar es un habitante de la ciudad que padece un terrible abatimiento. Constantemente percibimos la visión pesimista del mundo que embarga al hablante. Este apesadumbrado ciudadano nos ofrece sus incoherentes alucinaciones y la dispersión de un pensamiento inconexo plagado de imágenes contradictorias. Una escritura cercana al automatismo psíquico de los surrealistas que a ratos gusta de los juegos de palabras y los caligramas:

TIC TAC

Las duras horas de frío apenas empiezan,
es después de las 3
cuando los minutos
son ya cuadrados,
metálicos
y caen más numerosamente
hasta que venga la claridad,
el desayuno
y las mismas palabras
y el mismo llanto
azul
de las plumas
entintadas
de los estudiantes.
(Escobar, 1963: 80)

La obra de Jaime Jaramillo Escobar ha sido considerada la más sólida entre la poesía escrita por los nadaístas colombianos. Jaramillo Escobar no se plegó a la forma de vida desordenada que promulgaron sus compañeros. Sus textos comparten el afán nadaísta por distanciarse de la retórica, el gusto por el humor, la presencia de la ironía y la tendencia hacia la narratividad:

CONVERSACIÓN CON W.W.

(Fragmento)

“El sapo es una obra maestra de Dios”

Walt Whitman

Viejo, no te burles,
que Dios hizo lo que pudo.
Además, el sapo no es la medida de Dios, evidentemente,
pues el elefante es un monstruo más grande con su larga
nariz,
y el hombre un monstruo todavía más grande, portador
a dos manos de su alto falo,
de cuya punta beben las jirafas del crimen,
y quien, no contento con su estatura,
ha levantado estatuas suyas gigantescas sobre altísimos
pedestales,
pero entonces se han levantado también estatuas de Dios

igualmente altas y arrogantes,
ya que El no quiere ser el de menos.

Y has visto en cambio a los sapos u otros animales
levantándose a sí mismos monumento alguno o siquiera
una tumba?
(Jaramillo, 1963: 87s)

Otras actividades desarrolladas por el grupo fueron los concursos nadaístas de poesía y novela. El “Primer Premio Nadaísmo de Poesía”, de 1965, lo ganó Álvaro Mutis con su libro *Los trabajos perdidos*. En 1967 Jaime Jaramillo Escobar ganó el “Primer concurso Nadaísmo de poesía ‘Cassius Clay’”, con su obra *Los poemas de la ofensa*, que fue publicado un año más tarde. Este libro, a juicio de Darío Jaramillo Agudelo, es “uno de esos pocos libros producidos por la literatura colombiana en los últimos treinta años que aparecen ante la sensibilidad de hoy como lo más logrado de nuestra poesía” (1984: 793).

Entre las publicaciones nadaístas más destacadas de la década de los sesenta se encuentran: las antologías *13 poetas nadaístas* (1963) y *De la nada al Nadaísmo* (1966); de Gonzalo Arango, el libro de cuentos *Sexo y saxofón* (1963), *La consagración de la nada* y *Los ratones van al infierno* (teatro, 1964); *Prosas para leer en la silla eléctrica* (ensayo, 1966); de Jotamario Arbeáez, el poemario *El profeta en su casa* (1965); de Eduardo Escobar, los poemarios *Invencción de la uva* 1966, *Monólogos de Noé* (1967), *Segunda persona* (1969) y *Del embrión a la Embriaguez* (1969); y de Jaime Jaramillo Escobar (x-504), *Los poemas de la ofensa* (1968). Además, en 1970 publicaron ocho números de la revista *Nadaísmo 70*.

La postura nadaísta era de rechazo frente a lo establecido, de negación y destrucción. La aspiración fundamental consistía en desacreditar el orden. Consideraban el movimiento como “una revolución al servicio de la barbarie” (Escobar, 1992: 59), mas no se planteaban, tras la destrucción, un proceso de reconstrucción cultural. Esta postura nihilista del grupo pareciera ser un instrumento publicitario, más que una auténtica visión del mundo. Tras las acciones de este “terrorismo literario” (Jaramillo, 1984: 763) han quedado muchas anécdotas del irracionalismo, la actitud iconoclasta y el exhibicionismo, pero, como concluyen algunos críticos, entre ellos Edgar O’hara y Darío Jaramillo Agudelo, poca obra que sustente los alcances estéticos del movimiento.

El nadaísmo sufrió una crisis hacia 1963, cuando la mayoría se distanció de la postura humanista de Gonzalo Arango; sin embargo, las diferencias fueron superadas y el grupo se mantuvo activo hasta 1971, aun cuando la insurgencia de los sesenta había perdido vigencia (Romero, 1988: 67). Algunos de los poetas del

grupo continuaron su producción e incluso en la actualidad persisten en aludir a su condición de nadaístas.

Los tzántzicos

El movimiento de *Los tzántzicos*⁹ surgió en Quito a finales de 1961 y se mantuvo vivo a lo largo de la década. Un grupo de jóvenes estudiantes de la Universidad Central se iniciaba en la poesía, a la vez que incursionaba en la izquierda y comenzaba a preocuparse por la situación cultural de país. Entraron en contacto con el poeta argentino Leandro Katz, integrante de la revista *Airón*, de Buenos Aires, con el pintor cubano René Alís y la pintora ecuatoriana Elisa Rumazo, quienes habían llegado de Colombia con la novedad de *El nadaísmo*. Entusiasmados con las renovaciones que en estos países se estaban llevando a cabo, deciden formar un grupo.

Inicialmente estuvo formado por Leandro Katz, Ulises Estrella, Simón Corral, Marco Muñoz y Fernando Tinajero, más tarde se les unirían Álvaro San Félix, Alfonso Murriagui, Raúl Arias, Rafael Larrea, Teodoro Murillo y Humberto Vinues.

Los tzántzicos muy pronto entraron en contacto con los movimientos iconoclastas colombianos, argentinos, mexicanos y venezolanos. En las revistas de los distintos países se reseñaban las actividades realizadas por los grupos y desplegaron una amplia labor de intercambio.

Redactaron un manifiesto y lo presentaron al público en el mes de abril de 1962, en el auditorio Benjamín Carrión de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, bajo el título de “Cuatro gritos en la obscuridad”. El evento fue ampliamente reseñado por la prensa. Ulises Estrella recuerda: “comenzamos el acto totalmente a oscuras, encendimos luego unas velas y leímos desenrollando un papel higiénico, a voz en cuello” (Estrella, 2003: 10).¹⁰ El texto fue publicado en el primer volumen de la revista *Pecuna*, en octubre de ese mismo año. *Los tzántzicos* describían su indignación ante la situación que se vivía a nivel mundial, asumían su misión de orientar a las masas, mostraban su solidaridad con la revolución cubana y con los

⁹ El nombre del grupo proviene de la palabra *tzantza*, de los shuar, Ulises Estrella, en su libro *Memoria incandescente* explica el origen de la palabra: “se nos ocurrió una denominación para impulsar el Movimiento TZÁNTZICOS, tomando el nombre del ritual de los indígenas Shuar del Alto Amazonas, quienes convertían las cabezas de sus enemigos en tzantzas, es decir cabezas reducidas, mediante secretos procesos culinarios, únicos de su cultura e identidad. El nombre era una provocación, un gesto iracundo para llamar la atención sobre la necesidad de cambiar el ambiente estático, esclerotizado, sumiso y dependiente que se vivía cultural y políticamente en el país” (2003: 9-10).

¹⁰ Anteriormente comentamos que los nadaístas hicieron lo mismo con su primer manifiesto.

intelectuales de izquierda del continente, criticaban la situación del país, se proponían romper con el provincianismo y superar el estancamiento en que se encontraba la literatura ecuatoriana de la época. Utilizaron el ritual shuar de las reducciones de cabezas como metáfora de lo que debía hacer el arte:

La Poesía es la que descubre lo esencial de cada pueblo. Nuestro arte quiere descubrir de este pueblo. Y saltar es cosa del arte. Saltar por encima de los montes con una luz auténtica, de auténtica revolución y con una pica sosteniendo muchas cabezas reducidas (Estrella, 2003: 10).

La conclusión del manifiesto dice: “el mundo hay que transformarlo. Nuestro paso sobre la tierra no será inútil mientras amanezcamos al otro lado de la podredumbre, con verdadera decisión de ser hombres aquí y ahora” (Estrella, 2003: 10).

Les interesaba tanto la poesía como el teatro, de ahí que establecieran un estrecho vínculo entre los dos géneros. Al igual que *El techo de la ballena*, realizaban *happenings*, recitales colectivos y eventos en los que cuestionaban duramente las estructuras culturales dominantes. La insurgencia que proponían abarcaba no sólo el ámbito literario, sino también el político; en este sentido demostraron su apoyo a los movimientos guerrilleros y se comprometieron firmemente con los movimientos culturales contra-hegemónicos. El interés del grupo estaba centrado en la relación entre la reflexión y la acción, de ahí que pusieran un gran énfasis en lograr la intermediación con el espectador que asistía a los eventos.

En 1963 presentaron un *happening* al que titularon “Anfiteatro” en el anfiteatro del hospital Eugenio Espejo; el espectáculo logró su objetivo: provocar un sacudimiento en los asistentes. El grupo mantuvo una amplia programación de lecturas poéticas en colegios, universidades, sindicatos y barrios de todo el país. Más tarde se unieron a la “Asociación de escritores jóvenes de Ecuador” y participaron en el Segundo Congreso de mayo de 1965. En la Radio Nacional de Ecuador llevaron a cabo un programa semanal llamado *Ojo del pozo*. La actitud del grupo fue siempre polémica, por lo que recibieron constantes críticas de las instituciones oficiales.

En los años de la dictadura de la Junta Militar, *Los tzántzicos* hicieron del Café 77 un lugar de encuentro para la intelectualidad y la bohemia. En septiembre de 1964 se realizó una exposición conmemorativa de los treinta años del Fondo de Cultura Económica y se propiciaron charlas sobre cultura, arte y sociedad. El éxito fue tal que el local fue clausurado por la policía bajo la acusación de que en él se llevaban a cabo actividades subversivas. Semanas más tarde fue permitida la reapertura y se mantuvo activo hasta los años setenta. Los integrantes del movi-

miento *tzántzico* formaron parte de la transformación cultural de Ecuador de los años sesenta y setenta.

Los autores que, según el testimonio de Ulises Estrella (2003), orientaron las nociones estéticas y éticas del grupo fueron Antonio Gramsci y Jean Paul Sartre. Se consideraban existencialistas y asumían una actitud contestataria. *Los tzántzicos* desarrollaron una intensa actividad editorial en las revistas *Pucuna* (1962-1969) —dirigida por Ulises Estrella—, *Indoamérica* —bajo la dirección de Agustín Cueva y Fernando Tinajero— y *La bufanda del sol* —con Ulises Estrella y Alejandro Moreano como editores.

Entre las obras publicadas por los escritores tzántzicos en la década del sesenta se encuentran: *Clamor* (1962) y *Ombigo del mundo* (1966) de Ulises Estrella; *33 abajo* (1965) de Alfonso Murriagui; *Levantapolvos* (1969) de Rafael Larrea; y *Más allá de los dogmas* (1967) de Fernando Tinajero.

A Ulises Estrella gustaba escribir sobre las ciudades que habitaba, las impresiones, los sentimientos que ahí le invadían, las situaciones vividas fueron plasmadas en sendos poemas. Así escribió sobre New York, Lisboa, Argel y, por supuesto, Quito. En los años sesenta compuso un poema en el que describía el arrebato de la población durante una celebración colectiva en la capital de su país:

Te tiro mi aliento a la cara
aquí está la noche en que más allá de los glúteos móviles
se calienta un poco de pólvora en el corazón de los ríos de gente.

Las calles tienen orines ácidos,
escozores de amuletos aplastados,
ratas desfilantes que están a un tris de la memoria.

Evolución marcha de cangrejos
que agota la sensitiva mordedura
del perro anaquel
de donde sacar las fobias.

Te escupo la carne y los porotos
el licor es una religión que te desnuda
y te hace acompañante sigiloso en medio del ventarrón.
¿Por qué no cantar como inocentes
con conocimiento de causa
en este mismo momento cuando algo se está quebrando
otra vez pero muy dentro?

La pólvora
la segura pólvora que establece el armisticio con la muerte
no temporal sino espacial,
cuerda tensa para jugarnos unos a otros,
para saltamos los ojos por haber visto nada

Te reclamo esta vez el milagro,
Da calor y fuerza pero es más la redondez mujer,
el centro del pezón es otro fondo de donde chupar la vida.

No tan hermoso el aire y el arrumaco,
no tan tibia la frazada.
sin descanso la experiencia amanece
y todos entramos al combate sin combate,
a la guerra declarada pero oculta.
mañana será la misma ciudad.
te vomito la fiesta y sus matracas de miedo.
(Estrella, 2003: 44s)

En el texto, el hablante enfatiza su rechazo por el desenfreno al que se entregan los habitantes de la ciudad, y condena esta forma de evasión colectiva. La imagen abyecta que ofrece de la ciudad y su gente funciona, dentro del texto, como denuncia de la degradación alcanzada, y contrasta con el reclamo de vida que hace el yo lírico en la penúltima estrofa.

La espiga amotinada

En México, 1960, el Fondo de Cultura Económica publicó *La espiga amotinada*, que reunía cinco poemarios de escritores jóvenes: *Puertas del mundo*, de Juan Bañuelos, *La voz desbocada*, de Oscar Oliva, *La rueda y el eco*, de Jaime Augusto Shelley, *Los soles de la noche* de Eraclio Zepeda y *El descenso* de Jaime Labastida. Cinco años más tarde, el mismo grupo publicó un segundo libro, *Ocupación de la palabra*. En esta segunda muestra Bañuelos presenta *Escribo en las paredes*; Oliva, *Áspera cicatriz*; Shelley, *Hierro nocturno*; Zepeda, *Relación de travesía* y Labastida, *La feroz alegría*. Perseguían el mismo afán transformador de la sociedad a través del ejercicio poético que animaba a muchos de los poetas del continente. Octavio Paz, en el prólogo a la antología de la poesía mexicana *Poesía en movimiento (México 1915-1966)*, comenta respecto a este grupo de poetas:

al proclamar su voluntad de unir el acto y la palabra, el grupo volvió a la actitud de *Taller*, sólo que con mayor lucidez y osadía poética. Este regreso fue, además sobre todo, un retorno al verdadero origen del movimiento poético moderno. Doble tradición: una va del surrealismo, por vía de Rimbaud, a los románticos alemanes y Blake; la otra va de Marx, por el puente de Fourier, a Rousseau y su complemento contradictorio: Sade (Paz, 1989: 60s).

La amistad unía a estos poetas, las lecturas comunes, los mismos sentimientos de impotencia frente a las injusticias; sin embargo, no constituyeron un grupo combativo, ni redactaron manifiestos, ni asumieron posturas colectivas al estilo ballenero, nadaísta o tzántzico. La propuesta estético-ideológica estaba en sintonía con las tendencias dominantes de la década. Poesía comprometida con la realidad, testimonio de un mundo en crisis. Las inquietudes del grupo en cuanto a los aspectos formales y estilísticos, e inclusive en su visión del mundo, estaban en sintonía con las planteadas en su momento por el grupo “Contemporáneos”. Apoyaban las causas progresistas y rechazaban las posturas que relacionaban la poesía y la vida de forma simplista. El proyecto de *La espiga amotinada* asumió una postura prosocialista, dada la marcada actitud humanista de sus integrantes.

De la poesía de su tiempo, dirá Bañuelos: “La poesía de hoy debe estar orientada como una ‘violencia organizada’ en contra del lenguaje poético y el cotidiano, que están al servicio de una clase en decadencia, la que hace que esos lenguajes sean retóricos y conservadores. Es una necesidad psicológica y social, y no el gusto exagerado de perfección o esnobismo, lo que debe obligarnos a saquear el tesoro del idioma, a buscar la palabra justa” (Bañuelos, 1960: 20). De ahí que estos jóvenes sintieran la necesidad de enfrentar el reto de “hacer de este mundo un lugar digno de vivirse” (Oliva, 1960: 63) y para ello han elegido la palabra: “El arma del poeta debe ser la dialéctica, y las aguas en donde debe sumergirse la lucha de clases y las relaciones de producción” (Bañuelos, 1960: 20).

Menos subversivos a nivel formal que los otros grupos del continente, lograron plasmar en su poesía la exaltación y la rabia que las circunstancias les provocaban. Erotismo, revolución, violencia, solidaridad con el oprimido y denuncia son algunos de los núcleos semánticos de esta poesía que asume una postura política, sin llegar a ser panfletaria.

Reproduzco a continuación un poema de cada uno de los integrantes de *La espiga amotinada*, en los que se puede percibir la afinidad en las intenciones poéticas y las variantes retóricas y estilísticas de sus autores:

Y con plomo en la voz voy arrastrando
libre un tiempo feroz de cataclismo.

Avanzo con súbito ritmo de pez
(ahogado a veces)
o con luz recogida del fondo de un espejo.
Y no es verdad lo claro.
Va más allá la oscuridad constante.
El ser no es fábula,
sino la red del eco con el tiempo colmado.
(Bañuelos, 1960: 26)

En este poema, Juan Bañuelos nos ofrece la visión de un mundo catastrófico en el cual el hablante se siente desorientado y confuso. Intención totalizadora de tiempos y situaciones, palabra que aspira a develar la condición humana a través de una poesía que privilegia la imagen.

Oscar Oliva escribe poemas largos, y en ellos se cuestiona como persona, como poeta, como mexicano. El hablante de sus versos no puede separarse de los conflictos sociales de su entorno, de ahí que muestre un intenso dolor ante las injusticias. El poeta asume el compromiso, testimonia y denuncia una realidad que rechaza:

...
¡Este pueblo de México tiene hambre!
¡Para qué los poetas!
¿Para que la palabra baje
como un ángel idiota
a sostenerse de los sobacos?
Algo va a venir.
¿Es posible ser Patriota
con un peso,
un pan,
mil desgracias?
(Oliva, 1960:94)

Poesía como resistencia, pero a la vez, como forma de conocimiento del hombre y fundación de mundos nuevos a través de la palabra:

He aquí al tiempo, mis palabras.
La hora de ver al mundo y decir:
ésta es mi casa.
El día está aquí:
la hora de cosechar lo sembrado.

Ante los hombres me quedo como un niño
(maravillado ante lo innecesario,
como una brasa del árbol junto al gran día),
como huérfano de padre y madre,
de amigos y de hermanos. Camino.

Camino por la senda trillada de mis pasos
por donde se va de lugar a lugar,
de unos pueblos a otros.

Escribo. Y mis manos que no aprenden
tienen miedo de la luz que es buena.

Abro las manos,
recibo las palabras que nacen de la tierra.
Festejamos mis palabras
con la rosa de los caminos;
canto de amor, décimo, como un grano de trigo.
(Oliva, 1960: 68s)

En líneas generales, Jaime Augusto Shelley es, de los poetas del grupo, el que da mayor énfasis a la experimentación a nivel retórico. Sin embargo, en este poema se percibe un alto nivel de compromiso con el oprimido. Cabe destacar la referencia que el hablante hace a sus “palabras de hombre” en tanto que, como poeta, busca colocarlo en un lugar genérico; es la voz de todos los hombres la que habla en los versos de Shelley. Esta construcción del yo poético como la voz del colectivo forma parte de una postura estético-ideológica dominante en la década del sesenta a lo largo del continente.

Y es el caso que yo no soy
(ni he sido),
ladrón, ni asesino, ni blasfemo.
Pero tampoco quiero la paz mientras a mi alrededor
se hacinen las tumbas de los otros;
mientras la verdad y la justicia se ahogan en un
grito ensangrentado.
Mientras haya un hombre que, llorando en medio de las calles,
me asegure:
—“Hermano, ¿a qué vivir, si es la paz lo que yo busco?”—
Y el grito de los vivos no lo llame.

Y yo tenga que responder con palabras que han sido
lavadas
con la sangre de otros muchos, rebeldes de su propio
grito
y esclavos del llanto de los que, no estando muertos,
yacen despiadadamente contemplándose en las cosas.

A ellos enlutado en mis palabras de hombre,
Me dirijo:
—“Hermanos, que el viento que levanta
muertos
no los persuada de la sinrazón de nuestro grito.”—
(Shelley, 1960: 137)

Eraclio Zepeda busca la palabra llana, directa, que exponga ideas o que narre una historia o un acontecimiento; poesía que comunique. En su poesía destacan la sencillez, la versatilidad y la armonía. La voz del poeta es la de todos los hombres que trabajan, que sufren y se esfuerzan en medio de la adversidad:

Un hombre avanza entre la lluvia
Despejando las sombras con una sonrisa olorosa.
Lleva debajo de las ropas
Una ración de pan para su mesa.
Al encontrarse conmigo me mira a los ojos
Y, extendiendo las manos pintadas de trabajo,
Me ofrece la mitad de su alimento.

—“Ya tengo suficiente”— me dice.

Y entre la lluvia sigue su camino.
(Zepeda, 1960: 175)

Jaime Labastida, al igual que los demás integrantes de *La espiga amotinada*, apuesta por una poesía cuyo centro sea el hombre mismo; palabra comprometida cuya última función es la transformación de una sociedad en crisis. Poesía que nombra la vida e integra información de ámbitos heterogéneos como la historia, la filosofía, la ciencia:

Hoy se inicia en este sitio la escritura.
Hoy se muerde el presagio.
Hoy se tienden poco a poco las palabras
como las cuerdas de las que penden los ahorcados.
Sobre la firma de mis uñas crece una raíz de espanto.
La ceniza hecha pedernales me golpea.

¿A dónde van estas palabras huecas y vacías?
Juro yo,
el radical de dientes,
no escribir más cosas semejantes.
Hay que hablar lengua de fuego y no dialecto de
Ceniza.

...
¡Ábranse fosas a los castrados de la vida!
¡Calle aquel que no tenga nada que decir!
¡Calle yo ahora!
(Labastida, 1960: 240)

En un afán de escribir una poesía que fuera testimonio de su tiempo, los poetas de *La espiga amotinada* privilegiaron lo ideológico, sin desmerecer, por ello, los aspectos retóricos. Se percibe en los poemas cierta ascendencia romántica, sobre todo en el valor fundacional que se da a la palabra, así como la influencia de César Vallejo y José Gorostiza. En líneas generales, la propuesta del grupo apunta hacia la indagación de lo humano, sus debilidades y miserias, y la solidaridad como vía para contrarrestar las injusticias.

Los poetas de *La espiga amotinada* mantuvieron una postura beligerante al lado de los grupos minoritarios, sobre todo con los indios chiapanecos, a la par que desarrollaron su trabajo poético. Sin embargo, con el transcurrir de los años, algunos de sus integrantes terminaron insertándose en las estructuras de dominio, alcanzando cargos públicos, sobre todo a nivel cultural, y dejando a un lado las convicciones políticas que los hermanaron en esta década.

Los grupos artístico-literarios que hemos estudiado coincidían en sus deseos de renovar el discurso poético, rechazaban las estéticas tradicionales e insistían en destacar el espíritu innovador que los movía; algunos se inclinaban por un discurso poético que privilegiara el lenguaje directo, comunicacional, mientras que otros preferían incursionar en una poesía experimental, onírica, con giros surrealistas. No obstante, es necesario destacar que las innovaciones alcanzadas

respondían a un proceso de transformación que venía gestándose en el continente desde décadas anteriores, cuando hicieron su aparición las primeras vanguardias.

Junto a las propuestas estético-ideológicas, la voluntad de transformación social y cultural guiaba a algunos, tal es el caso de *El techo de la ballena* y *Los tzántzicos*. Los integrantes de *La espiga amotinada*, si bien se preocupaban por denunciar las injusticias en sus poemas, no asumieron un compromiso político de carácter grupal, como hicieron los venezolanos y los ecuatorianos. *Los nadaístas*, en cambio, sólo estaban interesados en romper con las convenciones, destruir las estructuras, criticar y escandalizar.

Los integrantes de los grupos establecieron una comunicación fluida para intercambiar ideas y desarrollar proyectos conjuntos. Publicaban en diversas revistas a lo largo del continente, entre ellas cabe destacar las ya mencionadas homónimas de los grupos, *El corno emplumado* y *Pájaro cascabel* de México, *Generación mufada* de Argentina y *El caimán barbudo* de Cuba.

La preocupación no se limitaba a los planteamientos de orden estético, sino que se extendía hacia los ámbitos de lo social y lo político. Realizaron eventos de carácter internacional, como el “Primer Encuentro en México”, en febrero de 1964, del cual surgió la “Declaración de México”; este evento fue organizado por la Alianza de poetas de las Américas, *Nueva Solidaridad*, fundada por el poeta argentino Miguel Grinberg en 1962.

La poesía comprometida adquirió un alto grado de independencia dentro del campo literario continental y su fuerza simbólica logró crear su propio público. El grado de consagración alcanzado por estos poetas, que en un principio fue de índole carismático, con el tiempo llegó a la consagración institucional. Esta poesía llegó a ser la tendencia mayoritaria y dominante de la poesía latinoamericana de la década de los sesenta, aunque hubo algunos autores que se mantuvieron ajenos a los grupos y realizaron un trabajo independiente inclinándose hacia una poesía más cercana al arte purismo.

Bibliografía

- Arango, Gonzalo (1965), “Carta”, *El corno emplumado*, núm. 15, julio, México.
- Arbeláez, Jotamario y Eduardo Escobar (1992), “El nadaísmo”, *Gran Enciclopedia de Colombia*, tomo 4, Santafé de Bogotá, Círculo de Lectores, pp. 271-274.
- Bañuelos, Juan, Jaime Labastida, Oscar Oliva, Jaime Shelley y Eraclio Zepeda (1960), *La espiga amotinada*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1965), *Ocupación de la palabra*, México. Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre (2002), *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama.
- Calzadilla, Juan (1965), *Malos modales*, Caracas, El Techo de la Ballena.

- (1967), *Las contradicciones sobrenaturales*, Caracas, El Techo de la Ballena.
- Escobar, Eduardo (1992), *Manifiestos nadaístas*, Bogotá, Arango.
- (1991), *Nadaísmo crónico y demás epidemias*, Bogotá, Arango.
- Estrella, Ulises (2003), *Memoria incandescente*, Quito, Embajada de España / Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Jaramillo Agudelo, Darío (1984), “La poesía nadaísta”, *Revista Iberoamericana*, Pittsburg, julio-diciembre, núms. 128-129, pp. 757-798.
- Jáuregui, Carlos (2001), “La poesía en Colombia en el siglo xx”, *Actual*, III etapa, núms. 47-48, julio-diciembre, Mérida, pp. 180-187.
- Paz, Octavio (1989), *Poesía en movimiento*, en *Generaciones y semblanzas, literatura contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Pérez Perdomo, Francisco (1963), *Los venenos fieles*, Caracas, Ediciones del Techo de la Ballena.
- Rama, Ángel (1987), *Antología del Techo de la Ballena*, Caracas, Fundarte.
- Rayado sobre el Techo* (1961), núm. 1, Caracas, El Techo de la Ballena, marzo.
- Romero, Armando (1988), *El nadaísmo colombiano o la búsqueda de una vanguardia perdida*, Bogotá, Tercer Mundo.
- Sardio* (1961), núm. 8, año III, vol. VI, Caracas, mayo-junio.
- Suárez Núñez, José (1964), “Nadaístas colombianos, genios, locos, viciosos”, *Venezuela Gráfica*, núm. 683, Caracas, 6 de noviembre.
- Varios (1963), *13 poetas nadaístas*, Triángulo.
- Vasco, Juan Antonio (1971), *Introducción al Techo de la Ballena*, Valencia, Dirección de Cultura de la Universidad de Carabobo.

Recibido: 1 de noviembre de 2005

Aceptado: 19 de abril de 2006

Carmen Virginia Carrillo Torea es profesora-investigadora de la Universidad de Los Andes, Núcleo Trujillo, Departamento de Lenguas Modernas y Laboratorio “Arte y Poética”, Trujillo, Venezuela. Es Licenciada en Letras por la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Venezuela; tiene la Maestría en Literatura Latinoamericana por la Universidad de los Andes y el Doctorado en Lengua y Literatura por la Universidad de Murcia. Es autora de los libros *Figuras del siglo XX en la literatura venezolana* (Mérida, Publicaciones del C.D.C.H.T. ULA, 2001) y *La Modernidad en la Poesía de Antonio Arráiz* (Valera, Publicación del CDCHT, ULA, 1994). Participó en el libro *Eugenio Montejo: aproximaciones a su obra poética* (Mérida, Consejo de Publicaciones de la ULA, 2005) con el ensayo “El gallo como símbolo poético en la obra de Eugenio Montejo”. Ha publicado en diversas revistas especializadas de América y Europa. Por sus actividades docentes y de investigación ha recibido diversos premios en Venezuela.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Herrejón Peredo, Carlos
Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga
Contribuciones desde Coatepec, núm. 10, enero-junio, 2006, pp. 89-102
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga¹

Vasco de Quiroga's communal ideals

CARLOS HERREJÓN PEREDO²

Resumen. Vasco de Quiroga se trazó un ideal de vida comunitaria para los pueblos hospitales de Santa Fe y para su obispado de Michoacán. Esos ideales comunitarios se basan selectivamente en cinco modelos: la *Utopía* de Tomás Moro, el mito de la edad de oro, la Iglesia primitiva, la Iglesia profetizada y la Iglesia jerárquica, de los cuales tomó elementos tanto para su proyecto y realización de los pueblos hospitales como para su gestión al frente del obispado.

Palabras clave: Vasco de Quiroga, Utopía, pueblos hospitales, Iglesia primitiva, Iglesia, profetizada, Iglesia jerárquica

Abstract. Vasco de Quiroga delineated for himself an ideal of communal life for the Santa Fe's hospital towns and his bishopric in Michoacán. Those communal ideals are based selectively upon five models: The Utopia by Tomas Moro, the Golden Age Myth, the Primitive Church, the Prophesized Church, and the Hierarchical Church, from which he took elements for his project and hospital towns' realization as well as his bishopric management.

Keywords: Vasco de Quiroga, Utopia, hospital towns, Primitive Church, Prophesized Church, Hierarchical Church.

Los ideales comunitarios de Vasco de Quiroga se expresan a través de su pensamiento y de la organización de dos realidades: los pueblos de Santa Fe y el obispado de Michoacán. Esos ideales hacen referencia a cinco modelos:

- La Utopía de Tomás Moro.
- El mito de la edad de oro.
- La Iglesia primitiva.

¹ Una primera versión de este texto fue presentada como ponencia en el encuentro internacional organizado por la UNESCO, *Caminos del pensamiento. Lecturas de la Utopía*, Tiripetío, municipio de Morelia, Mich., 22-24 de noviembre de 2004.

² El Colegio de Michoacán. Correo electrónico: peredoch@colmich.edu.mx

- La Iglesia profetizada.
- La Iglesia jerárquica.

Quiroga sigue estos modelos de manera selectiva, tomando de uno o de otro lo que es posible y más le conviene para el proyecto y realización de los pueblos hospitales, así como para la gestión al frente del obispado. O mejor dicho, de cada ideal comunitario recoge elementos para intentar una nueva síntesis sobre el horizonte de las primeras décadas de la Nueva España. Hubo influencia de otros modelos, como el municipio castellano, la vida monástica, la tradición hospitalaria del medievo y desde luego elementos de la organización autóctona mesoamericana. Por razones de especialidad me circunscribo a los modelos primeramente enunciados.

La correspondencia de **la Utopía de Moro** con el ideal comunitario de Quiroga³ ha sido estudiada sobre todo por Silvio Zavala (1937: 7-15), Benedict Warren (1997: 42-50) y recientemente por Paz Serrano (2001: 209-222). Retomo en compendio algunos de sus señalamientos, así como observaciones de Pedro Rodríguez (1997).

En cuanto a la economía, en Utopía no hay propietarios particulares, sino usufructuarios. La agricultura y algún oficio artesanal de utilidad común son tareas que todos han de aprender, desde pequeños, y practicar; en el caso de la agricultura, por turnos bianuales, con jornada laboral de seis horas. Los frutos y objetos producidos se distribuyen equitativamente, de manera que nadie pase necesidad. No hay lujos. Todos visten modestamente y de manera semejante. En sustancia, Quiroga establece lo mismo para los pueblos de Santa Fe, con la advertencia de que el comunismo es más patente en Moro.

Por lo que atañe al gobierno en Utopía, oigamos directamente a Moro:

Todos los años, cada grupo de treinta familias elige su juez, llamado Sifogrante en la primitiva lengua del país, y Filarca en la moderna. Cada diez Sifograntes y sus correspondientes trescientas familias, están presididos por un Protofilarca, antiguamente llamado Traniboro. Finalmente los doscientos Sifograntes, después de haber jurado que elegirán a quien juzguen más apto, eligen en voto secreto y proclaman príncipe a uno de los cuatro ciudadanos nominados por el pueblo. La razón de esto es que la ciudad está dividida en cuatro distritos, cada uno de los cuales presenta su candidato al senado. El principado es vitalicio, a menos que el príncipe sea sospechoso de aspirar a la tiranía. Por su parte, los

³ Las fuentes principales del pensamiento quiroguiano son la Información de 1535, las Ordenanzas revisadas después de 1554 y el Testamento de 1565 (Herrejón, 1985; Warren, 1997 y 1999).

Traniboros se someten todos los años a la reelección, si bien no se les cambia sin graves razones. Los demás magistrados son renovados todos los años (Moro, 1997: 114 y 119s).

Como se advierte, en Utopía la organización política se basaba en un sistema electivo de base patriarcal, presidido por un magistrado general vitalicio. La mayor parte de los nombres de los demás funcionarios están tomados del griego. *Sifogrante* quiere decir anciano sabio; pero su equivalente, *filarca*, puede significar tanto jefe de tribu como amigo del poder. Hay ironía para dar a entender que aun en Utopía pudo darse un cambio de una época a otra. *Protofilarca* es el que encabeza a varios filarcas, el primero de ellos; pero *traniboro* puede significar inasible como el viento, lo cual se aviene con la isla que no se encuentra en ningún lugar, pero también puede designar a una persona tragona. No obstante, los mismos nombres remiten a la composición del senado de la antigua Esparta (Moro, 1997: 114 y 119s),⁴ con lo que Moro daba a entender su inserción en tradiciones de la antigüedad clásica. Como sea, en Utopía cada tres días se celebra junta de gobierno entre el magistrado presidente y los traniboros con asistencia rotativa de dos sifograntes.

El pueblo hospital de Quiroga es gobernado, no igual, pero sí de manera semejante, esto es, se trata también de un modelo electivo de base patriarcal. Hay uno o dos jefes principales sobre todo el pueblo para un periodo de tres o seis años renovables, elegidos entre cuatro candidatos por los jefes de familia. Asimismo hay tres o cuatro regidores anuales elegidos también por los padres de familia. Estos regidores celebran junta de gobierno con el jefe principal cada tercer día, con asistencia de dos padres de familia.

En ambos casos se trata de familias amplias, compuestas por varias parejas y sus hijos, presididas por el mayor de todos. Hay, empero, en los pueblos quiroguianos un personaje con gran autoridad que no aparece en la Utopía moreana: el presbítero rector, encargado de dirigir las funciones religiosas, pero además con participación decisiva en los asuntos de mayor trascendencia del mismo gobierno civil. En cambio, en Utopía los sacerdotes, si bien están en la cúspide social con el príncipe, no ejercen funciones de gobierno. Es preciso advertir que en Utopía y en Santa Fe los niveles de gobierno no son rígidamente piramidales, sino que hay una participación permanente de la base familiar, tanto en el momento de la elección, como en los acuerdos intrasemanales de gobierno.

⁴ Es Rodríguez Santidrián quien hace la observación sobre la inspiración de Moro en el senado espartano.

Quiroga introdujo el modelo utopiano dentro de una concepción integral de la organización de la sociedad, de la ‘polis’. Enuncia esa concepción como ‘mixta policía’, esto es, la sociedad conformada por dos dimensiones distintas, pero inseparables: la dimensión temporal, a la que responde el modelo moreano; y junto a ésta la dimensión espiritual cristiana, como si fuera un todo con cuerpo y alma. Ambas dimensiones reclaman un tipo de ser humano que las haga posibles. Quiroga aprecia tal tipo de humanidad en los naturales del Nuevo Mundo, puesto que ellos son reflejo de un modelo perdido, pero latente en los mitos de la edad de oro.

El mito de la edad de oro aparece, pues, en Quiroga como una evocación de rasgos de aquella humanidad de tiempos remotos que hace posible la sociedad ideal de mixta organización social. Sus fuentes son Luciano de Samosata y Virgilio.

La cita de Luciano destaca la abundancia de bienes que todos disfrutaban en esa edad de oro, así como la libertad y alegría lúdica en que convivían. Dice Luciano que el dios Saturno retomó por un tiempo el mando que había dado a Júpiter, a fin de que los mortales recordaran cómo era la vida durante su reinado,

cuando todo el sustento les llegaba sin sembrar ni labrar la tierra. Entonces fluía el vino como los ríos y se servían magníficas viandas, [...]. Entonces rebosaban las fuentes de miel y leche. Los mortales eran buenos y de oro. Por eso ahora retomo el mando un cortísimo tiempo. Que haya, pues, por doquier aplausos, canciones, juegos, igualdad para todos: esclavos y libres; porque cuando yo reinaba nadie era esclavo [...] Por eso ahora, [...] animemos la fiesta, aplaudamos y llevemos una vida de libertad. Luego, como a la manera primitiva, apostando frutas, juguemos a los dados y por votación elijamos reyes a quienes habremos de obedecer en lo futuro [...].⁵

Quiroga trae esta cita a colación por dos motivos: primeramente porque le interesa mostrar que entre los indios no había esclavos, al igual que en la mítica edad de oro. De este interés particular pasa Quiroga a mostrar otros rasgos de los hombres de la edad de oro, coincidentes con la vida de los naturales del Nuevo Mundo. Y dice:

Y cuasi de la misma manera que he hallado que dice Luciano en sus Saturniales que eran los siervos entre aquella gentes que llaman de oro y edad dorada de los tiempos de los reinos de Saturno, en que parece que había en todo y por todo la misma manera e igualdad, simplicidad, bondad, obediencia, humildad, fiestas,

⁵ Traducción del autor: el texto latino (Herrejón, 1985: 191s), el texto griego (*Lucian vi*, 1990: 96-103).

juegos, placeres, beberos, holgares, ocios, desnudez, pobre y menospreciado ajuar, vestir y calzar y comer, según que la fertilidad de la tierra se lo daba, producía y ofrecía de gracia y cuasi sin trabajo, cuidado ni solicitud suya, que ahora en este Nuevo Mundo parece que hay y se ve en aquestos naturales, con un descuido y menosprecio de todo lo superfluo con aquel mismo contentamiento y muy grande y libre libertad de las vidas y de los ánimos que gozan aquestos naturales, y con muy grand sosiego dellos, que parece que no estén obligados ni sujetos a los casos de fortuna, de puros, prudentes y simplicísimos, sin se les dar nada por cosa, antes se maravillan de nosotros y de nuestras cosas e inquietud y desasosiego que traemos [...] (Herrejón, 1985: 189-194).

Pero, a fin de cuentas, no fue Quiroga quien primero estableció la relación entre el modelo utopiano y la humanidad de la edad de oro, sino el propio Tomás Moro, quien tradujo del griego al latín las *Saturniales*, versión que fue utilizada por Quiroga (Herrejón, 1985: 200).

Sin embargo, Quiroga también anota rasgos que le parecen vituperables de la sociedad y la naturaleza de los indios: las tiranías que ejercían sobre ellos los caciques y principales, así como la pereza, flojedad y descuido.

En cuanto al mito de la edad de oro en Virgilio, su *Écloga iv* hace eco de un vaticinio según el cual retorna la edad de oro, los tiempos de Saturno, y por lo mismo surge una renovada humanidad:

La última edad del oráculo de Cumas ha venido ya;
un grandioso decurso de siglos nace de nuevo.
También ya vuelve la Virgen, retorna el reinado de Saturno;
nueva estirpe ya es enviada de lo alto de los cielos.
Tú, casta Lucina, sé propicia a la naciente creatura,
por quien la gente de hierro al punto desaparecerá
y surgirá una gente de oro en todo el mundo.
Tu Apolo reina ya.⁶

⁶ He aquí el texto latino, que es el que sigue Quiroga, y del que hicimos propia versión:

*Ultima Cumaei venit iam carminis aetas;
magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
Iam redit et Virgo, redeunt saturnia regna;
iam nova progenies caelo demittitur alto.
Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
desinet ac toto surget gens aurea mundo,
casta fave, Lucina; tuus iam regnat Apollo.*

Las referencias en Quiroga no abarcan todo el texto; son muy breves, casi no atendidas hasta ahora, pero significativas, porque declaran lo fundamental, el regreso vaticinado de aquella edad de oro, el reinado de Saturno, aplicándolo Quiroga al Nuevo Mundo, cuyos naturales —dice— “en todo y por todo y cuasi sin faltar punto, en tanta manera, que parece que con verdad por esto se pueda decir *redeunt saturnia regna* [retorna el reinado de Saturno] y que en nuestros tiempos, aunque no entre nosotros, sino entre estos naturales que tienen y gozan de la simplicidad, mansedumbre y humildad y libertad de ánimo de aquéllos, sin soberbia ni cobdicia ni ambición alguna [...]” (Herrejón, 1985: 195-196).

En otras palabras, el modelo de organización social, tomado de Moro en su aspecto temporal, es aplicable debido a la buena disposición de los indios, quienes por designio divino recrean la edad de oro, “permitiéndolo Él [Dios] por sus secretos juicios, en este Nuevo Mundo *jam nova progenies coelo demittitur alto* [nueva estirpe ya es enviada de lo alto de los cielos]” (Herrejón, 1985: 195s).

Esta segunda cita de Virgilio redondea la aplicación al Nuevo Mundo, donde se ofrece un nuevo linaje de hombres, trasunto de la edad de oro y prenda por ello de una renovación de la humanidad. El texto virgiliano conlleva varias alusiones a otros elementos de la mitología, y ha sido interpretado de diversas maneras.⁷ Quiroga lo aplica a la renovación de la humanidad y en particular de la Iglesia en el Nuevo Mundo. Tal renovación de la Iglesia implica la dimensión espiritual cristiana de la organización social, de la ‘mixta policía’. Pasamos así al modelo eclesial.

La Iglesia primitiva. Desde que Quiroga llega a estas tierras se traza como objetivo la consecución de este modelo: “Yo me ofrezco con ayuda de Dios a poner plantar un género de cristianos a las derechas, [...] por ventura como los de la primitiva Iglesia, pues poderoso es Dios tanto ahora como entonces para hacer e cumplir todo aquello que sea servido e fuere conforme a su voluntad”.⁸

El modelo está principalmente descrito en el capítulo segundo de los Hechos de los apóstoles, donde la comunidad cristiana tenía todo en común, repartiéndose los bienes “según la necesidad de cada uno. Acudían al templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón” (Hechos 2, 42-47).

Este modelo de Iglesia cumple una función esencial en el ideal comunitario de Quiroga. De la Utopía de Moro, Quiroga toma aspectos de la organización social, “temporal”, como él la llama, pero no de lo religioso, que es breve y plural

⁷ Véanse las contenidas en Virgilio (1990: 119s, 187s y 1998: 28s, 576 ss).

⁸ Vasco de Quiroga al Consejo de Indias, 14 de marzo de 1531 (Aguayo, 1970: 79).

en Utopía. Sin embargo Quiroga insiste en que la perfecta sociedad ha de implicar las diversas dimensiones del ser humano. Por ello la organización de la sociedad ha de ser mixta, esto es, debe atender, por una parte, la economía y el gobierno, pero también la fe y la vida espiritual, una mixta o integral organización de la sociedad, la “mixta policía” (Herrejón, 1985: 168, 172, 175s, 199, 205).

Así, diversas expresiones de la fe cristiana católica están presentes a lo largo de las *Ordenanzas* quiroguianas, en un intento de nueva síntesis con la Utopía de Moro, una especie de simbiosis: la policía temporal es animada por la espiritual, en cuanto que la sencillez cristiana, las obras de misericordia y las celebraciones religiosas comunitarias alientan una sociedad más justa y humanitaria, de manera que la fe se encarne en estructuras temporales.

Conviene señalar que entre las celebraciones religiosas promovidas por Quiroga no sólo estaban las fiestas del santoral, sino de manera eminente el rito del bautismo realizado, como en la primera Iglesia, tras un largo catecumenado, con la concurrencia del pueblo y gran solemnidad (Campos, 1965: 143s).

Por otra parte, el modelo de Iglesia primitiva encaja con la evocación de la edad de oro, particularmente en lo que concierne a la sencillez de vida.

Por eso [los indios] no son de estimar en menos, sino en más para las cosas de nuestra santa fe, que están fundadas en esta humildad, simplicidad y paciencia y obediencia que éstos a natura tienen. [...] Me parece cierto que veo, [...] en esta primitiva, nueva y renaciente Iglesia deste Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia de nuestro conocido mundo del tiempo de los santos apóstoles y de aquellos buenos cristianos, verdaderos imitadores dellos, que vivieron so su sancta y bendita disciplina y conversación (Herrejón, 1985: 198).

En el fondo de esta correspondencia se encuentra también una concepción de la historia y en especial de la historia de la Iglesia, según la cual la edad de oro fue la de los apóstoles y los mártires. Quiroga sigue en esto al historiador medieval Vicente de Beauvais a través de san Antonino de Florencia (1502a, f. CCXX, y 1502b, f. CCXXII; Herrejón, 1999), para quienes después de la edad de oro eclesial, la de los apóstoles y mártires, siguió la de plata, de los Santos Padres; luego la de bronce, de los monjes; y finalmente la de hierro, en que la corrupción y la codicia han invadido todos los niveles de la sociedad y de la Iglesia, que ha envejecido. Sin embargo el ciclo vuelve y el modelo retorna.

La Iglesia profetizada. El modelo de la Iglesia primitiva no es simplemente un regreso al pasado, sino son rasgos del pasado que se proyectan a las circunstancias del día actual para renovarlo. Es la permanente reforma de la Iglesia ante

el recurrente deterioro. Se trata de una reforma que está profetizada, de manera paralela al vaticinio del retorno de la edad de oro según Virgilio.

Dice Quiroga (Herrejón, 1985: 196):

Cómo en gente de tal calidad y propiedad, a quien es más propio, fácil y natural lo bueno y perfecto de nuestra religión cristiana, que no lo imperfecto della, se pudiese reformar y restaurar y legitimar, si posible fuese, la doctrina y vida cristiana, y su sancta simplicidad, mansedumbre, humildad, piedad y caridad en esta renaciente Iglesia, en esta edad dorada, entre estos naturales, pues que en la nuestra de hierro lo repugna tanto nuestra y casi natural soberbia, cobdicia, ambición y malicia desenfrenadas [...] La cual reformación no deja de estar profetizada que la ha Dios de hacer en su sancta Iglesia en estos tiempos *jam senescentis ecclesiae* [de la Iglesia que envejece] con renovación de sanctos pastores.

Las profecías a las que remite Quiroga son de Joaquín de Fiore y de santa Catalina de Sena, consignadas por el mismo Antonino de Florencia. Ambas profecías coinciden en señalar la decadencia de la Iglesia, los castigos y la renovación acompañada de la conversión de muchos infieles. No obstante la cita de Fiore, no hay milenarismo en Quiroga, como no lo hay en otros misioneros, contra la opinión de Phelan, según lo han mostrado Saranyana y Zaballa (1992). Lo que hay es profetismo en vistas a una renovación de la Iglesia en la perspectiva de una gran conversión de infieles. Veamos el texto de santa Catalina:

No comencéis vuestro llanto tan pronto, porque tendréis demasiado qué llorar. Lo que ahora contempláis es leche y miel en comparación de lo que viene [...] si ahora los laicos hacen esas cosas, no tardarán los clérigos en conducirse mucho peor. Pero aun esto mismo es como juego de niños respecto de lo futuro [...] Así Dios [...] purificará a su Iglesia con tribulaciones y angustias [...] Después de estos males seguirá una gran reforma de la Iglesia santa de Dios y una renovación de santos pastores. Y como muchas veces os tengo dicho, la novia, la prometida [es decir la Iglesia], que ahora está toda deforme y empañada, rejuvenecerá entonces, engalanada con hermosísimas y escogidas joyas, y todos los creyentes se alegrarán provistos de pastores tan santos. Y además muchísimos infieles vendrán al redil católico. Dad, pues, gracias a Dios que después de esta tempestad hará brillar sobre su Iglesia un cielo de gran bonanza” (San Antonino, 1502b, tít. xxiii, cap. xiii, par. ix, f. ccxxii).

De tal manera, la Iglesia profetizada es la que Quiroga trata de plantar, “con renovación de sanctos pastores”. Tres años después de decirlo fue designado pas-

tor de la Iglesia de Michoacán y consagrado a fines de 1538. En su calidad de obispo tendría mayores medios y obstáculos para mantener el ideal comunitario.

La Iglesia jerárquica. El obispo Quiroga asienta que los reyes de España “para que se observase el orden jerárquico que mantiene la Iglesia Romana, decretaron, [...] erigir, construir, edificar y fundar en ella [la provincia de Michoacán] un obispado, iglesia catedral e iglesias parroquiales, dignidades y canonjías, prebendas, beneficios, y lo demás de este género”. Esta breve referencia implica todo un modelo de Iglesia donde obispados y obispos, parroquias y párrocos son elementos vertebrales. El sentido final de esta Iglesia jerárquica es la salvación cristiana, “porque —dice Quiroga— a nos y a nuestros futuros sucesores nos corresponde principal y prioritariamente la cura de las almas de la dicha ciudad y de toda nuestra diócesis, como quienes han de dar cuenta de ellas el día del juicio [...]” (Aguayo, 1939: 102, 113, 230, 239).⁹

Dentro de este modelo de Iglesia jerárquica, Quiroga no renuncia a luchas y proyectos anteriores, como la repulsa de la injusta esclavitud, ahora en el contexto de la guerra chichimeca (Campos, 1965: 155) ni renuncia a las aspiraciones de los otros ideales comunitarios. Las *Ordenanzas* de Santa Fe, con todo lo que envuelven de la Utopía moreana, de evangelización y de las obras de misericordia, fueron redactadas o revisadas por él después de 1554, mantenidas y mandadas cumplir en su testamento. Otros rasgos de la edad de oro de la Iglesia primitiva fueron especialmente cuidados, por ejemplo la preparación y celebración del bautismo. Se añade la formación de “presbíteros y lenguas” en el Colegio de San Nicolás, para ser “curas y pastores” (Warren, 1996: 197; y 2002), proyecto que sin duda entraba en la profetizada reforma de la Iglesia, “con renovación de santos pastores” (Herrejón, 1985: 196).

El principal signo de la iglesia jerárquica diocesana era la catedral, a través del mantenimiento de un culto dentro de ella que —por la solemnidad de los ritos y el concurso de clero y fieles— fuera capaz de impresionar y aun enseñar por sí mismo, porque, según Quiroga, la liturgia “aprovecha en parte tanto como la predicación y es mucha parte de la doctrina [...] así se edifica y aprovecha aquesta simple gente natural, que no estiman las cosas en más de cómo las ven ser honradas y estimadas” (León, 1940: 17 y 19). No obstante, tratándose de una Iglesia jerárquica y misionera, la prioridad de la evangelización queda manifiesta en la cédula que a petición de Quiroga dispuso que los miembros del cabildo catedral de Michoacán pudiesen dejar las obligaciones de coro, sin menoscabo de su beneficio, a fin de atender la predicación a los indios (ACAD, 1543), cuya lengua habían

⁹ Viendo el texto latino me ha parecido cambiar algo la traducción.

de aprender los estudiantes del Colegio de San Nicolás (Miranda, 1972: 137, 183-185). Sería, pues, una grave mutilación de la realidad histórica reducir a Iglesia benéfica el modelo quiroguano de Iglesia jerárquica episcopal.¹⁰

El mantenimiento de este modelo de Iglesia jerárquica por parte de Quiroga hubo de enfrentar los privilegios de otros misioneros, franciscanos y agustinos. El clero regular había obtenido una bula de Adriano VI por la cual se otorgaba completa (“omnímoda”) facultad pontificia a los regulares en aquellos lugares de las tierras descubiertas donde no hubiere obispo o estuviese a distancia de dos días. Posteriormente se añadieron otros privilegios (Carrillo, 2003: 543-545, 985-1012).

Sin embargo, el establecimiento de la jerarquía episcopal en la Nueva España se vio fortalecido gracias especialmente a la celebración de concilios provinciales, en el primero de los cuales participó Vasco de Quiroga. El texto de varios lugares indica que originalmente los obispos trataron de reivindicar su jurisdicción sobre la actividad ministerial de los religiosos, como en la confesión y en la fundación de conventos; sin embargo, al final se añade “no entendemos por esta constitución perjudicar a los privilegios de los religiosos” (Concilios, 1981: 54s, 92s y 136).¹¹

Ese punto de la construcción de nuevos monasterios fue la ocasión del más grave y escandaloso litigio entre Quiroga y religiosos, en este caso agustinos, que sin licencia del obispo con sola autorización del virrey, se establecieron en Tlazazalca, donde ya había clérigo puesto por Quiroga. La reacción de los clérigos ante la persistencia agustina llegó hasta la violencia y el incendio de la provisional iglesia agustina. El litigio, como lo ha mostrado Alberto Carrillo, pone de manifiesto que el modelo de Iglesia jerárquica episcopal se arraigó tan profundamente en Quiroga, que por encima de privilegios papales y actuaciones civiles en nombre del patronato regio, trató de mantener a toda costa, incluso con intransigencia, la dignidad episcopal y su potestad de jurisdicción.

¹⁰ Sin duda se plantearon dos modelos de Iglesia: la del clero secular, que es la jerárquica episcopal, y la del clero regular, que es la de las órdenes religiosas autorizadas por privilegios papales. Recientemente se ha caracterizado estos modelos diciendo que la del clero regular es “una iglesia misionera [...] encaminada a lograr una primera evangelización [...] por el otro, una iglesia organizada en diócesis sometida a los obispos”, organizada por parroquias mediante beneficios. El clero secular tendría una visión de los indios como asimilables a infieles en vías de convertirse en futuros labriegos; en cambio los frailes “en su afán por erigir una iglesia bajo el modelo de la de los primeros tiempos, vieron en los indios a neófitos en la fe cuyas antiguas creencias y costumbres era preciso conocer a fin de evangelizarlos” (Morales y Mazín, 2001: 125, 128-130). Esto no corresponde al modelo de Quiroga de iglesia misionera e inspirada en la primitiva, pero al mismo tiempo jerárquica episcopal.

¹¹ Sin embargo, hubo cédula real que permitió construir conventos con la sola licencia del virrey (Carrillo, 2003: 1011s).

Pero el modelo de Iglesia jerárquica no anuló el modelo utopiano de los pueblos de Santa Fe. Ahí están el testamento y las *Ordenanzas*, donde la figura del rector también responde al modelo de Iglesia jerárquica. Tal vez los enfrentamientos con agustinos y franciscanos, así como otros litigios con diversos personajes e instituciones (Warren, 1996: 113-128), impidieron al obispo abogado plantar más pueblos como los de Santa Fe;¹² pero no le impidieron promover la obra hospitalaria. Ya no sería en el sentido integral de los pueblos hospitales, sino en el sentido más preciso de institución y edificio para enfermos y necesitados. De tal manera, él mismo fundó el hospital de La Asunción y Santa Marta en Pátzcuaro (Warren, 1996: 206); además, la tradición le atribuye, junto al franciscano fray Juan de San Miguel, la promoción de gran número de hospitales dentro del obispado, bajo el título de la Inmaculada Concepción, que no fueron sólo enfermerías y hospederías, sino centros de vida comunitaria (Moreno, 1766: 69-74). Ciertamente Quiroga estuvo detrás de la disposición del mencionado Primer Concilio Mexicano, donde se exhorta “a todos ministros religiosos y clérigos que por la mejor vía que pudieren procuren en todos los pueblos haya un hospital cerca de las iglesias y monasterios donde puedan ser socorridos los pobres y enfermos, y los clérigos y los religiosos los puedan fácilmente visitar y consolar y administrar los sacramentos” (Concilios, 1981: 145).

No menos claramente quedó escrito en el Primer Concilio el criterio quiroguiano de organización integral de la sociedad, de ‘mixta policía’, donde habla del “buen gobierno espiritual y temporal”, exhortando a que “pongan los diocesanos cada uno en su obispado muy grande diligencia en que los indios se junten, porque no será pequeña predicación trabajar primero hacer los hombres políticos y humanos, que no sobre costumbres ferinas fundar la fe, que consigo trae por ornato la vida política y conversión cristiana y humana” (Concilios, 1981: 147).¹³

En ese concilio no sólo se adoptó la propuesta de los hospitales y el criterio de mixta policía, sino también el cuidado en la preparación y celebración del bautismo, rasgo de la Iglesia primitiva, así como en las providencias para exigir buena formación en los aspirantes a órdenes sagradas, condición de la reforma: “con renovación de sanctos pastores” en la Iglesia profetizada.

¹² Existe en la ribera sur del Lerma el pueblo de Santa Fe del Río, que —al menos documentalmente desde el siglo xvii— se consideraba fundado por Quiroga y se equiparaba en su ordenamiento y privilegios con los otros dos de Santa Fe. Pero Quiroga no lo menciona en su testamento. Probablemente era una extensión de Santa Fe de la Laguna, puesto que el mismo rector de Santa Fe de la Laguna lo era de Santa Fe del Río.

¹³ Es probable que otros prelados también hayan propuesto la mixta policía y los hospitales, pero en Quiroga fueron especialmente notables ese criterio e iniciativa.

En conclusión, Quiroga se trazó un ideal de vida comunitaria para los pueblos hospitales de Santa Fe y para su obispado de Michoacán, donde la *Utopía* de Moro le brindó el principal modelo de organización social temporal de aquellos pueblos, y —aun cuando no se haya plasmado igual en otras poblaciones— de ese prototipo se tomaron elementos de la obra hospitalaria generalizada en Michoacán. El mito de la edad de oro, más que un modelo, es una evocación inspiradora que le mostró posibilidades de recrear la humanidad y la cristiandad en el Nuevo Mundo, por lo que se refiere a la libertad y a la sencillez. De ahí la conexión de ese mito con el ideal de la Iglesia primitiva y la Iglesia profetizada, lo cual implica una crítica a la relajación del cristianismo y una exigencia de su renovación. Estos modelos rebasan la concreción de su proyecto en los pueblos de Santa Fe y se colocan frente al modelo de Iglesia jerárquica, episcopal, que implica todo el obispado y la gestión completa del obispo.

Para Quiroga, los modelos utópicos caben y se integran al modelo jerárquico. Para otros, se contrastan por los conflictos del obispo abogado, principalmente con el clero regular. Quiroga rechaza un modelo donde la potestad del obispo sólo fuera de orden sacramental y no de jurisdicción efectiva. Algunos religiosos también pretendían una utopía,¹⁴ tal vez semejante en mucho a la quiroguiana, pero radicalmente distinta en cuanto que la utopía de los religiosos implicaba que fueran ellos y no los obispos la suprema autoridad eclesiástica en cada región,¹⁵ por ello los religiosos tendían a mermar la potestad de jurisdicción del obispo amparándose en el ejercicio del patronato regio y en privilegios papales. Quiroga no objeta directamente ese ejercicio ni los privilegios, pero es tal su afirmación de la autoridad episcopal que tácitamente se advierte tanto el rechazo del ejercicio del patronato cuando atenta contra el ejercicio de la autoridad episcopal, como el rechazo de una extensión de los privilegios papales a una situación donde la jerarquía ya se ha establecido y donde los religiosos no están ausentes, pero han de acatar en el ejercicio ministerial la autoridad del obispo. En otras palabras, Quiroga no acepta un modelo de Iglesia donde el papado, al mismo tiempo que establece la estructura jerárquica episcopal, la hace precaria por mantener una extensión de

¹⁴ Siguiendo a Maravall, Baudot (1990: 53s y 335s) interpreta como utopía algunos rasgos de la obra franciscana.

¹⁵ Recordemos las palabras de Mendieta puestas como epígrafe en la obra de Baudot (1990: 9): “La Nueva España sería mantenida en toda cristiandad y paz y policía sin pleito ni diferencia... sino en solas ocupaciones y ejercicios cristianos y religiosos con solo tener ... en cada provincia un fraile ... y toda autoridad y poder para hacer lo que conviniese ... no sería más una provincia entera debajo de la mano de un religiosos, que una escuela de muchachos debajo de la mano de su maestro”.

privilegios que en todo caso serían transitorios. Ciertamente, los conflictos en esta lucha de modelos de poder oscurecerían las otras dimensiones del modelo utopiano y de Iglesia primitiva, ya de Quiroga, ya de los religiosos.

Bibliografía

- ACAD (1543), Archivo Capitular de Administración Diocesana, Catedral de Morelia, caja 119, cédula del Príncipe, Valladolid, 23 de julio.
- Aguayo Spencer, Rafael (1970), *Don Vasco de Quiroga taumaturgo de la organización social. Seguido de un apéndice documental*, México, Oasis.
- Aguayo Spencer, Rafael (comp., introd. y notas) (1939), *Don Vasco de Quiroga. Documentos*, México, Polis.
- Baudot, Georges (1990), *La pugna franciscana por México*, México, Alianza / Conaculta.
- Campos, Leopoldo (1965), "Métodos misionales y rasgos biográficos de don Vasco de Quiroga según Cristóbal de Cabrera, Pbro.", en *Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia*, México, Jus, pp. 107-155.
- Carrillo Cázares, Alberto (2003), *Vasco de Quiroga: la pasión por el derecho. El pleito con la orden de San Agustín (1558-1562)*, Zamora, El Colegio de Michoacán / Arquidiócesis de Morelia / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Concilios (1981), *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la noble y muy leal ciudad de México presidiendo el Ilmo. y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar en los años de 1555 y 1565. Dalos a luz el Ilmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia*, [ed. facsimilar], México, Jorge Porrúa.
- Herrejón Peredo, Carlos (1999), "Presencia de San Antonino de Florencia en México", *Relaciones*, Zamora, verano, vol. xx, núm. 79, pp. 191-202.
- Herrejón Peredo, Carlos (ed.) (1985), *Información en derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias*, México, Secretaría de Educación Pública.
- León, Nicolás (comp.) (1940), *Documentos inéditos referentes al ilustrísimo señor don Vasco de Quiroga existentes en el Archivo General de Indias*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.
- Lucian VI (1990), con traducción inglesa de Kilburn, Harvard University Press, [contiene varias obras de Luciano, entre ellas *Saturnalia*].
- Miranda Godínez, Francisco (1972), *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, Morelia, Fímax.
- Morales, Francisco y Oscar Mazín (2001), "La Iglesia en Nueva España: los modelos fundacionales", en *Gran historia de México ilustrada*, México, Planeta de Agostini / Conaculta / INAH, vol. VII.
- Moreno, Juan José (1766), *Fragmentos de la vida y virtudes del V. Ilmo y Rmo. Sr. Dr. D. Vasco de Quiroga primer obispo de la Santa Iglesia Catedral de Michoacán y fundador del Real y Primitivo Colegio de S. Nicolás Obispo de Valladolid*, México, Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso.
- Moro, Tomás (1997), *Utopía*, Madrid, Alianza Editorial, [introducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián].
- Rodríguez Santidrián, Pedro (1997), "Introducción" y "notas" a Tomás Moro, *Utopía*, Madrid, Alianza Editorial.
- San Antonino de Florencia (1502a), *Secunda pars historialis venerabilis domini Antonini seu Cronicae*, Basilea.
- (1502b), *Tertia pars historialis venerabilis domini Antonini seu Cronicae*, Basilea.
- Saranyana, Josep y Ana de Zaballa (1992), *Joaquín de Fiore y América*, Pamplona, Eunat.

- Serrano Gassent, Paz (2001), *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*, Madrid, Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Virgilio (1990), *Bucólicas. Geórgicas. Apéndice virgiliano*, Madrid, Gredos, [introducción general J. L. Vidal, traducciones, introducciones y notas por Tomás de la Ascensión Recio García y Arturo Soler Ruiz].
- (1998), *Eclogues. Georgiques. Aeneid I-VI*, con traducción al inglés por H. Rushton Fairclough, Harvard University Press.
- Warren, J. Benedict (1996), “Vasco de Quiroga: obispo abogado”, *Memorias de la Academia de la Historia*, México, t. xxxix, pp. 113-128.
- (1997a), *Testamento del obispo Vasco de Quiroga* [edición facsimilar con otros documentos], Morelia, Fímax.
- (1997b), *Vasco de Quiroga y sus pueblos hospitales de Santa Fe*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Warren, J. Benedict (ed.) (1999), *Ordenanzas de Santa Fe de Vasco de Quiroga*, Morelia, Fímax.
- Zavala, Silvio A. (1937), *La “Utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*, con una introducción de Genaro Estrada, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.

Recibido: 16 de diciembre de 2005

Aprobado: 27 de marzo de 2006

Carlos Herrejón Peredo nació en Morelia, Michoacán, en 1942. Cursó estudios de Humanidades y Filosofía en el seminario de su ciudad natal y de Teología en la Universidad Gregoriana de Roma. Obtuvo el Doctorado en Historia en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales en París. Ha publicado diversas obras sobre los próceres de la Insurgencia, Vasco de Quiroga y de la ciudad de Morelia. Su libro *Del sermón al discurso cívico en México, 1760-1834* obtuvo el premio Edmundo O’Gorman. Es miembro de número de la Academia Mexicana de Historia y del SNI, nivel III. Actualmente es profesor-investigador del Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Montiel Ontiveros, Ana Cecilia; Beltrán Cabrera, Luz del Carmen
Paula de Benavides: impresora del siglo XVII. El inicio de un linaje
Contribuciones desde Coatepec, núm. 10, enero-junio, 2006, pp. 103-115
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Paula de Benavides: impresora del siglo XVII. El inicio de un linaje

Paula de Benavides: XVIIth Century printer.
The beginning of a lineage

ANA CECILIA MONTIEL ONTIVEROS
LUZ DEL CARMEN BELTRÁN CABRERA¹

Resumen: En el artículo se presenta el caso de Paula de Benavides como la más importante impresora del siglo XVII y fundadora del linaje de impresores más duradero, productivo e influyente del periodo novohispano. Caso que se describe y argumenta con base en fuentes primarias hasta ahora desconocidas.

Palabras clave: historia de la imprenta, impresores novohispanos, viudas impresoras.

Abstract. In this article it is presented the case of Paula de Benavides, as the most important printer of the XVIIth century and founder of the most long-lasting, productive and influential printers' lineage in the Novohispanic period. Case described and discussed upon primary sources unknown until present day.

Keywords: Printing history, Novohispanic printers, widows printers

La impresión de libros en México fue posible a partir de 1539, año en que se introdujo la primera imprenta. Desde ese momento, sus principales actores, según muestra la historiografía sobre el tema, fueron los impresores hombres: el primero de ellos, de nombre Juan Pablos, llegó a México con la primera prensa tipográfica. Juan Pablos sería contratado por Juan Cromberger, impresor sevillano con quien firmó un convenio de trabajo por diez años, comprometiéndose a estar a cargo del primer taller de impresión en la Nueva España. Más tarde figuran los impresores Pedro Ocharte, Antonio de Espinosa y Pedro Balli, sólo por mencionar algunos.

¹ Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. Correos electrónicos: Ana Cecilia: acemo77@hotmail.com; Luz del Carmen: weyu1@hotmail.com.

No obstante que ellos se encargaron de la impresión de los primeros textos novohispanos, la presencia y participación activa de las mujeres en el negocio de la impresión también se hizo evidente y decisiva en la continuidad de tan importante labor. En algunos casos sólo como impresoras y en otros como impresoras editoras.² Lo anterior queda de manifiesto en la gran cantidad de impresos novohispanos, en cuyo pie de imprenta encontramos los nombres de 17 mujeres, mayoritariamente viudas, que estuvieron a cargo de la edición e impresión de varios textos (Medina, 1989, vol. I); es el caso de María de Sansoric, viuda de Pedro Ocharte; Catalina del Valle, viuda de Pedro Balli; y Paula de Benavides, viuda de Bernardo Calderón, entre otras.

Más allá de sus nombres, no hay otra noticia de ellas en la historiografía sobre el tema, específicamente en las obras de los más reconocidos autores de la bibliografía novohispana, como León Pinelo, Joaquín García Icazbalceta, José Mariano Beristain de Souza, Juan José de Eguiara y Eguren, Nicolás León y José Toribio Medina. Encontramos la referencia de las impresoras en la sintaxis de los pies de imprenta, que rezan: “En la casa de la viuda de Bernardo Calderón”, o “María de Benavides, viuda de Juan de Rivera”. Pero, ¿quiénes fueron éstas mujeres?, ¿qué tan importante fue su labor en la impresión de obras de autores como Sor Juana Inés de la Cruz?,³ ¿cómo lograron desarrollar su trabajo en una época en donde la mujer viuda debía dedicarse al recato y a la crianza de los hijos? El resto de la historiografía contemporánea, aunque aborda el tema de las mujeres impresoras, no rebasa lo dicho por los bibliógrafos. Las interrogantes siguen en pie y ameritan respuesta.

En función de lo anterior abordamos, el caso específico de Paula de Benavides, impresora del siglo XVII pues, a nuestro juicio, destaca entre las impresoras novohispanas, ya que fue iniciadora de una de los linajes más prolijos de la impresión en México. Para ubicarla, damos cuenta del estado de la cuestión a partir de la valoración historiográfica de los estudios más representativos sobre el tema, para pasar luego a la reconstrucción de su biografía y su función como impresora; para ello, nos valdremos de fuentes documentales hasta ahora no consideradas o desconocidas por los estudiosos.

² Entenderemos, para efectos de este trabajo, “impresor” e “impresora” como aquel personaje legalmente propietario del taller de imprenta, y como “editor” o “editora” aquellos que además financiaban los gastos de impresión.

³ Por ejemplo, los *Villancicos que se cantaron en la Santa Iglesia Cathedral de Mexico, á los Maytires de Glorioso Príncipe de la Iglesia. El Señor San Pedro. Que fundó y dotó el Doct. y M.D. Simon Estevan Beltran, de Alzate, y Esquibel, Maestre-escuela, que fue defta S. Iglesia Cathedral, y Cathedralico Jubilado de Sagrada Escritura, en esta Real Universidad de Mexico*, editados por la Viuda de Bernardo Calderón en 1677 (Medina, 1989, vol. II: 494).

El estado de la cuestión

Los datos que la historiografía presenta sobre nuestra impresora son generales, a semejanza de otras mujeres relacionadas con la imprenta: Jerónima Gutiérrez, viuda de Juan Pablos; María de Espinosa, viuda de Diego López Dávalos; María de Sansoric, viuda de Pedro Ocharte; y, Paula de Benavides, viuda de Bernardo Calderón. Éstos no aclaran nada, pero sugieren que tomaron el control del negocio como herederas de los impresores, situación legal que las vinculaba directamente con la impresión de obras; sin embargo, nada dicen en torno a su labor una vez inmiscuidas en el trabajo o sobre cuáles eran las condiciones bajo las que lo desarrollaron.

Toribio Medina, en la introducción a su obra *La imprenta en México 1539-1821* (1989, vol. I), aporta algunos datos sobre Paula de Benavides, pero es Francisco Pérez de Salazar en su obra *Dos familias de impresores mexicanos del siglo XVII* (1987) quien ofrece datos más concretos y esclarecedores al fundamentar su estudio en fuentes primarias. Sin embargo, los datos que ambos autores aportan son escasos, más enfocados a toda la familia Calderón Benavides y no a ella. Aunque es justo reconocer que esa no era su intención. Esto se entiende pues la información concerniente a la propia Paula está entremezclada con el resto de su linaje. Tomando como base lo dicho por los autores anteriores y enriqueciéndolo con información que hemos hallado en fuentes primarias, intentaremos ampliar la información biográfica de ella y los inicios de la historia de esta familia; contribuyendo, así, a la integración de una historia más completa de la imprenta en México.

Los orígenes de un linaje

La primera evidencia que tenemos de Paula de Benavides es la solicitud que ella y Bernardo Calderón, librero asentado en la Ciudad de México, hacen ante las autoridades civiles para contraer matrimonio. Por dicho documento sabemos que es criolla, pues se declara natural de la Ciudad de México, hija de los peninsulares Gabriel López de Benavides y María de los Reyes, originarios de Torrijos, en el arzobispado de Toledo (AGN, Matrimonios, vol. 88, exp. 63, f. 180-182), doncella de 20 años, y por la firma que asienta en el documento, inferimos que sabía leer y escribir. Hasta este momento ignoramos la fecha en que sus padres arribaron a la Nueva España; asimismo, desconocemos su formación.

Paula de Benavides y Bernardo Calderón contrajeron matrimonio el 25 de febrero de 1629 en el Sagrario Metropolitano de la Ciudad de México (ASM, Libro de casamientos, 1629, libro 4, f. 90). Bernardo, proveniente de Alcalá de Henares,

llegó al Nuevo Mundo a probar suerte. Debió haber llegado a la Ciudad de México hacia 1625, puesto que en un documento de 1628 (AGN, Matrimonios, 1628, vol. 28, exp. 48, f. 126-129), en el que funge como testigo en un matrimonio, afirma haber pasado a la Nueva España “tres años atrás”, además de tener una tienda de librero en la calle de San Agustín (hoy Uruguay) en la Ciudad de México. Lo anterior confirma lo ya sospechado por Pérez de Salazar quien decía, sin documentar: “Tengo para mí, que cuando se casó, era ya mercader de libros con tienda establecida” (Pérez, 1987: 181). Por lo que respecta a la familia de Paula no tenemos ningún dato que nos haga pensar que tuviera relación con el comercio o impresión de libros, lo cierto es que a partir de su matrimonio con Bernardo se debió involucrar poco a poco en el negocio del marido, como se verá más adelante.

El linaje Calderón Benavides se caracterizó por mantener un estrecho vínculo y colaboración con una de las instituciones protagónicas de la sociedad novohispana: el Tribunal de la Santa Inquisición. Esta relación, aunque llegó a ser excelente, no fue siempre así. Bernardo sería acusado en 1630 por haber traído libros de España y haberlos vendido sin licencia del Santo Oficio (AGN, Inquisición, vol. 37, exp. 8, f. 4); en su defensa presentó el testimonio de un colega librero, nada menos que Diego de Rivera, miembro de la familia con quien años más tarde los Calderón Benavides emparentarían.

Tal parece, por los acontecimientos posteriores, que la acusación resultó falsa y no procedió. Una vez evitado el castigo, un año más tarde, el 12 de septiembre de 1631, el Virrey Marqués de Cerralvo le otorgó el privilegio para imprimir cartillas en la Ciudad de México, sin que nadie más que Bernardo Calderón pudiera imprimirlas y venderlas (Pérez, 1987: 181).⁴ Sólo a través de un poder, Bernardo autorizaría la venta de las cartillas a otros libreros, ejemplo de ello es el que le otorga a Juan de Sevilla, mercader de mesilla, para que en exclusividad pudiera vender cartillas en su nombre.

[...] Todas las cartillas grandes y pequeñas de la dicha su imprenta por junto o por menudo, como le pareciere con calidad y condición que el dicho Juan de Sevilla no las a de dar ni vender a otros mercaderes de mesilla para que en ellas las puedan vender porque tan solamente como está dicho las ha de vender el susodicho en la dicha su mesilla y si las diere a otros mercaderes mesilleros para

⁴ El privilegio para la impresión de cartillas le sería otorgado con exclusividad al Hospital Real de Indios de México el 18 de marzo de 1553 y refrendado el 16 de noviembre de 1556 por Reales Órdenes. Se trata de un privilegio repetidamente subarrendado a varios impresores, entre ellos a Bernardo Calderón (De los Reyes, 2000: 74).

que las vendan le han de pagar por cada vez que lo tal pareciere y constare por información, cien pesos de oro común, en pena, con la cual dicha información y el juramento de dicho Bernardo Calderón en que lo dijere, sin otra prueba se pueda dar mandamiento de ejecución contra el dicho Juan de Sevillaga (AGN, Francisco de Valdivieso, 1631, vol. 4589).

Para el usufructo del privilegio, Bernardo tuvo que dar a cambio seis libros sueltos o encuadernados, imprimir todos los despachos del servicio de su majestad y poner el papel para ello, incluyendo además 100 pesos de limosna al Hospital Real de la ciudad durante seis años, de lo contrario se le multaría con 100 pesos y la pérdida de los moldes (AGN, General de Partes, 1641, vol. 8, exp. 75, f. 52v.).

Como las cartillas eran el instrumento principal para la enseñanza de las primeras letras, su venta era segura y su impresión constante, debido a su efímera duración por el uso frecuente, lo que hacía rentable la obtención del privilegio para imprimirlas. Así, imprimirlas y venderlas significaba que la casa impresora de Bernardo Calderón iniciaba sus actividades con una importante ventaja frente al resto de los impresores.

Sin embargo, el destino no permitió que Bernardo Calderón disfrutara largo tiempo de dicha concesión, pues murió a finales de 1640, aproximadamente a los 40 años de edad, tras quince años de haber llegado a la Nueva España, a 12 de haberse casado y procreado siete hijos: Antonio, Gabriel, Diego, Bernardo, María, Micaela y otro Bernardo más, después de la muerte del primero. Calderón no dejó testamento, sino un poder para testar otorgado a Paula Benavides, quien, a partir de ese momento, asume la responsabilidad del taller y librería, fuente del sustento familiar.

Es oportuno señalar que, contrario a lo que podríamos pensar de una familia cuyo sustento dependía del negocio de impresión, los testamentos eran menos comunes que los poderes para testar; este último se convirtió en el documento por excelencia para la transferencia de los bienes, al menos éste sería el caso de la familia Calderón Benavides. No conocemos a ciencia cierta las razones, pero inferimos que el hecho de que varios miembros de la familia tomaran partido en las funciones y responsabilidades del negocio hacía innecesario un testamento en donde se explicitaran los asuntos que de antemano el resto de los miembros debía conocer.

La carta testamentaria que hizo Paula de Benavides en nombre de Bernardo asienta que el poder para testar fue hecho ante el escribano real Joseph de Cuenca en 1640 (AGN, Bienes Nacionales, vol. 56, exp. 102); sin embargo, en la relación de notarios de la Ciudad de México no aparece tal nombre, por lo que no podemos

saber las condiciones bajo las cuales los bienes de Bernardo pasaron a sus herederos, pero por la carta testamentaria de Paula, sabemos que Bernardo Calderón fue enterrado en la capilla de la tercera orden de la iglesia de San Francisco, que dejó 70 misas en la Catedral y dispuso que se le pagara a Antonio de Toro y Juan López Román la importante suma de 3,400 pesos de oro común; cláusulas que Paula de Benavides debió cumplir.

Paula de Benavides quedaba viuda con seis hijos y una imprenta. Esta última marcó la diferencia entre el destino de doña Paula con otras mujeres que enviudaban. Sin reincidir en el matrimonio, ni ingresar a las numerosas filas de monjas, optó por el beneficio de la imprenta y, por consiguiente, del privilegio de imprimir cartillas. En enero de 1641, a un mes tan sólo de haber fallecido su marido, emprendió una serie de gestiones para que se le concediera el privilegio de imprimir y vender cartillas, luego de enterarse que el impresor Francisco Robledo había solicitado dicha licencia en muchos mejores términos de los que se le habían otorgado a su difunto marido. Paula presentó la petición para obtener el privilegio aduciendo que su esposo lo había tenido por mucho tiempo y sin dejar de cumplir cabalmente con sus obligaciones siempre que se le ordenaba, e incluso, aportando más de lo solicitado. También argumentaba que había quedado con la obligación de sustentar a seis hijos, la misma imprenta y con el trato de librería en la calle de San Agustín; por tal motivo para conseguir algún alivio a la carga de tantas obligaciones ofrecía mejorar la oferta de Robledo en cuanto al monto de la limosna para el Hospital Real y la cantidad de libros y papel que otorgaría (cfr. AGN, General de Partes, 1641, vol. 8, exp. 75, f. 52 v). Queda de manifiesto que, a pesar de las cargas que implicaba el gozo del privilegio, éste era rentable, pues, según sus palabras, con ello podía mantener a sus hijos.

La respuesta de las autoridades no se dejó esperar, beneficiándola según reza el documento: “Atento a las causas que representa y [al] crecimiento de su postura, por el presente mando que dicha Paula de Benavides se haga asiento por un lapso de seis años” (AGN, 1641). Una vez obtenido dicho privilegio, lo defendió vehementemente. Gracias a sus cualidades y habilidades afianzó su taller y cimentó las bases para su crecimiento. En octubre de 1641, a nueve meses de obtener el refrendo del privilegio, presentó una querrela en contra de los impresores Francisco Robledo y Juan Ruiz, “para que no impriman ni vendan por sí ni por terceras personas cartillas con pretexto de llamarlas doctrinas o catecismos” (AGN, General de Partes, vol. 8, exp. 176, f. 122).

Ruiz y Robledo replicaron que el privilegio otorgado a Paula de Benavides era para imprimir y vender cartillas en “lengua española”, con la finalidad de

enseñar a leer a españoles, pero que no se había prohibido la impresión de doctrinas en “lengua mexicana con sus abecedarios”, trabajo común entre los primeros impresores. Juan Ruiz arguyó, entonces, que no había impreso ninguna cartilla en lengua española, sino la doctrina cristiana en lengua mexicana traducida al español, como siempre se había hecho. Pidió que, “para que los naturales no carezcan de la doctrina impresa en su idioma”, se le concediera a él la licencia para imprimir doctrinas en lengua mexicana y se hiciera la distinción entre el privilegio que gozaba Paula de Benavides y el solicitado por él (AGN, General de Partes, vol. 8, exp. 176, f. 122).

La respuesta no fue satisfactoria para Juan Ruiz; se resolvió que no debía imprimir ni vender cartillas con el pretexto de llamarlas doctrinas o catecismos, y que las existentes deberían ser entregadas a Paula de Benavides, a pesar de las razones que había expuesto. Este asunto no es de importancia menor, pues demuestra que los impresores novohispanos trabajaron bajo un esquema de competencia y no asociados en gremio; la evidencia los presenta como rivales y no defendiendo intereses comunes.

Paula de Benavides viuda de Calderón figura como la primera mujer de la familia que asumió en plenitud su calidad de viuda e impresora. Continuó el trabajo de su marido por un periodo de 43 años ininterrumpidos, en los que aparecieron títulos provenientes de su imprenta. El primero de ellos, editado en 1641, es una obra de José de Prado: *Sussecta in immensum sapientiae solium eloquio nullo ab antiquis succata cognomine. In Athaenaei primam sedem multus non maiorum placitis et intelligentiae luminibus academicus orator...* (Medina, 1989, vol. II: 203).

La viuda de Calderón no dejó de estar a cargo del negocio familiar desde 1641 hasta el año de su muerte, acaecida en noviembre de 1684. Debido a la cantidad de años ininterrumpidos dedicados al taller, su actividad resulta notablemente duradera respecto al resto de los impresores del siglo XVII. A diferencia de otras viudas, supo conservar el taller y acreditarlo; no arrendó ni vendió la imprenta heredada, como fue el caso de Jerónima Gutiérrez, viuda de Pablos, quien la alquiló a Pedro Ocharte; o el de María de Sansoric, quien la vendiera a Pedro Balli (Garone, 2004: 45). Paula, por el contrario, la trabajó, se supo hacer de empleados eficientes y leales, no dejando en ellos la responsabilidad y la dirección del taller.

La producción de doña Paula sería continua, longeva, y cuantiosa. En estos 43 años salieron de su imprenta 298 títulos por lo menos, según los registros que asienta Toribio Medina (Medina, 1989, vol. I). Mientras que, de acuerdo con la

misma fuente, Juan Ruiz imprimió 103 obras en 62 años.⁵ Podemos decir que en la casa impresora de Doña Paula se imprimieron alrededor de siete textos por año, cantidad nada despreciable para la época, además de los diversos impresos de pocas hojas y de hojas sueltas, como esquelos, invitaciones, volantes, devocionarios y estampas que, por los avatares del tiempo, no han llegado hasta nosotros y que, seguramente, eran los más redituables para el negocio.

La imprenta de Doña Paula estuvo activa por largo tiempo y su producción fue abundante. Además, es justo decir que salieron de su imprenta obras de importantes autores como Fray Alonso de la Veracruz, Fray Alonso de Molina (con su muy valiosa *Doctrina Cristiana y Catecismo en Lengua Mexicana*) y del no menos ilustre Juan de Palafox y Mendoza. Por si esto fuera poco, también publicó en 1677 los *Villancicos que se cantaron en la Santa Iglesia Catedral de México, a los maytires del glorioso príncipe de la Iglesia, el señor San Pedro*, de Sor Juana Inés de la Cruz, así como los *Sumarios de las cédulas, ordenes y provisiones reales, que se ha despachado por Su Majestad, para la Nueva España...* compiladas por Juan Francisco Montemayor y Córdova en el año de 1678, y las *Ordenanzas de la muy noble, y muy leal ciudad de México, cabeza de los reynos de la Nueva España*, obras publicadas en 1683.

Sabemos que en el taller de doña Paula trabajaba el joven Antonio Calderón Benavides, con tan sólo 14 años de edad (Medina, 1989, vol. 1). Pronto, el primogénito de la familia Calderón Benavides se convertiría en todo un personaje público. Los estudiosos Antonio de Robles, Icazbalceta, Medina, así como Francisco Pérez de Salazar, dedican un espacio en sus respectivas obras para narrar las cualidades de la figura pública de don Antonio Calderón y Benavides. Para nosotros, baste decir que fue Bachiller en filosofía, cánones y leyes, Sacerdote, Consiliario de la Universidad, Consultor del Tribunal de la Santa Cruzada, Comisario del Santo Oficio, Capellán del Hospital de Jesús y fundador de la Congregación de San Felipe Neri. Gracias a sus títulos el bachiller Antonio Calderón sería un vínculo muy importante entre su familia y las autoridades eclesiásticas, sobre todo con las del Santo Oficio. Como bien señala Rubial, “la pertenencia de muchos de los miembros de las familias del siglo XVII a las instituciones eclesiásticas fueron fundamentales para afianzar preeminencias e influencias” (2005: 106).

A él correspondió presentar, ante la Santa Inquisición, la lista de libros que se encontraban en la tienda e imprenta de su madre en el año de 1655. En ella hace especial hincapié en la posesión y uso cabal del nuevo catálogo y expurgatorio

⁵ Juan Ruiz murió el lunes 17 de junio de 1675, “a las siete de la mañana” (De Robles, 1971, vol. 1: 174).

del año de 1640 (AGN, Inquisición, vol. 438, exp. 47, f. 18). Cinco años más tarde, en virtud de su probada calidad moral y de su conocimiento del mercado de libros en la Nueva España, el Santo Oficio le pidió que hiciese una relación de las personas que estaban en posesión de libros traídos en la flota de ese año (AGN, Inquisición, vol. 438, exp. 57, f. 1). En esta relación figura, por supuesto, el nombre de su madre. El documento citado brinda valiosa información para el estudio de la compra y venta de libros, en el sentido de que cita nombres de mercaderes de libros y consumidores que podrían rastrearse. Por ahora, esa tarea rebasa los límites del presente artículo, por lo que la investigación podría ampliarse.

Si bien Antonio Calderón fue el nexo más visible e importante con las autoridades eclesiásticas, sus hermanos Gabriel, Diego, el segundo Bernardo y Micaela tomaron también el estado religioso (AGNOT, Juan de Castro y Peñaloza, 1684, vol. 762, f. 228-232v.). Sólo María contrajo nupcias el 14 de agosto de 1647 con Juan de Rivera (Pérez, 1987: 230), gracias a ella la sangre y la imprenta de doña Paula no se perdieron. Juan de Rivera era hijo de Juana Venegas y de otro mercader e impresor de libros: Diego de Rivera (quien, como ya hemos dicho, parece haber tenido amistad con Bernardo Calderón). Este enlace unía, además de las familias, los negocios; por un lado, la imprenta de los Calderón Benavides ubicada en la calle de San Agustín y, por el otro, la de los Rivera, ubicada en la calle del Empedradillo (hoy Monte de Piedad).

Doña Paula encontró en su yerno un socio diligente. En una carta compromiso de 1681 firmada por Juan de Rivera y Paula de Benavides asociados, y el mercader de libros sevillano Francisco de Barrios (AGNOT, Nicolás Rodríguez de Guzmán, 1684, vol. 3894, f. 1-3v), se incluye una lista de libros, solicitada a Barrios para traerlos de España, los cuales llegaron tres años después y cuyo costo asciende a 7,737 pesos de oro común, dato que, además de reforzar la visión de Paula como la cabeza del negocio familiar, pone de manifiesto la magnitud de las operaciones comerciales que dirigía y el tamaño de su tienda de libros.

Lo anterior se corrobora mediante las relaciones de libros que presentó Paula de Benavides en los años de 1661, 1682 y 1684 ante el Santo Oficio. En la de 1661 se registran hasta 1,083 volúmenes en su tienda (AGN, Inquisición, vol. 581, exp. 3, f. 91-357); en ellas aparecen títulos de obras impresas en su taller, así como de otras salidas de diversos talleres en México y en Europa. La gran mayoría del material proviene de talleres de Madrid, Sevilla, Salamanca, Navarra y de otras imprentas españolas. También encontramos libros publicados en Lisboa, Amberes, Venecia, Roma, León de Francia, entre otras ciudades. Los títulos son variados; se encuentran obras de Virgilio, Miguel de Cervantes y Lope de Vega; sobre todo abundan libros de carácter religioso: hagiografías, devocionarios, con-

fesionarios, santorales, sermonarios. En la librería de doña Paula igualmente se podían encontrar textos de medicina, cirugía, filosofía (Aristóteles, Heráclito y Demócrito); La *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo; así como biografías de Carlos V y de Felipe II. Las ciencias estaban también presentes: libros de matemáticas, física, astronomía, navegación; y varias obras de derecho, así como vocabularios y diccionarios.

Doña Paula murió en 1684, no hizo testamento, pero otorgó poder para testar a su hijo Diego (AGNOT, Juan de Castro y Peñaloza, 1684, vol. 762, f. 47v-51). Para entonces, Antonio, el mayor, había muerto. En el testamento elaborado por Diego, en nombre de su madre se señalan como únicos y legítimos herederos a su hermana María, esposa de Juan de Rivera, y a él mismo.⁶ El resto de los hijos de Paula o habían fallecido, o habían renunciado a su herencia, obedeciendo a su condición de religiosos (AGNOT, Juan de Castro y Peñaloza, 1685, vol. 762, f. 52-56v).

El legado de Paula de Benavides no concluyó con su muerte. Su descendencia continuaría con el negocio por tres generaciones más. Sus nietos Miguel y Francisco heredaron de sus padres, María y Juan, las imprentas de la calle del Empedradillo y San Agustín, respectivamente. Tanto Miguel como Francisco se casaron, heredando los talleres a sus viudas, quienes continuaron con el trabajo de impresión. Francisco se casó con Juana de León y Mesa (ASM, Libro de casamientos, 1694, libro 12, f. 282v). Miguel de Rivera contrajo matrimonio con Gertrudis de Escobar y Vera (ASM, Libro de casamientos, 1675, libro 10, f. 116); éstos últimos procrearon 11 hijos, entre los que destaca en la historia de la imprenta, el nombre de María de Rivera Calderón y Benavides; no debe de extrañar que no usara los apellidos de su madre, esto es, Escobar y Vera, puesto que, según la costumbre de la época, tomó los apellidos de la abuela paterna (Pérez, 1949: 234). María de Rivera fue una digna heredera de las cualidades y habilidades de su bisabuela Paula. A partir de 1715, María mantuvo activa la imprenta que habían trabajado sus padres y abuelos, consiguió para ella privilegios importantes, además del refrendo del privilegio para imprimir cartillas (AGN, Inquisición, vol. 31, exp. 86, f. 55v-56), el de título de imprenta del Superior Gobierno y más tarde imprenta del Nuevo Rezado.⁷ María de Rivera Calderón y Benavides murió don-

⁶ A partir de entonces aparecen títulos bajo el pie de imprenta: “Herederos de la viuda de Bernardo Calderón”; y, en su caso: “María Benavides viuda de Juan de Rivera”.

⁷ El Concilio de Trento, además de la designación de las escrituras canónicas y de la censura previa para los libros religiosos, estableció las pautas de una gran reforma en los libros litúrgicos para que estos fueran correctos y uniformes para toda la cristiandad. En España los libros del Nuevo Rezado eran los Breviarios y Misales, y el privilegio para imprimirlos lo tenía el Convento del Escorial (cfr. De los Reyes, 1999: 117-158). Doña María de Rivera fue la única que

cella en 1754 (ASM, Libro de defunciones, 1754, libro 7, f. 34v). No hemos podido precisar quienes fueron sus herederos, lo cierto es que son ellos quienes terminaron con la tradición familiar de imprimir, fundada por Bernardo Calderón y Paula de Benavides, al vender la imprenta al Licenciado José de Jáuregui y Barrio, clérigo impresor.

Pérez de Salazar se aventura al suponer este hecho, pero lamenta no tener documentos que lo comprueben: “Desgraciadamente no he podido encontrar documentos que robustezcan esta hipótesis” (Pérez, 1924: 474). Ahora podemos asegurar que así fue, pues encontramos tal evidencia en un documento en el que la Santa Inquisición solicita a José de Jáuregui entregue los originales de un texto cuya primera edición se hizo tiempo atrás en la imprenta de María de Rivera. El sujeto encomendado para tal diligencia informa que: “en conformidad con lo mandado, por V. S. pasé a la imprenta del Br. don Joseph de Jáuregui que fue (en su momento) [*sic.*] de doña María de Rivera en el que pedí el original de la novena de San Onofre, y se me dijo que no se reimprimió por la original, si no por otra impresa y que esto fue en tiempo de Da. Maria de Rivera por lo que no puede dar otra razón” (AGN, Inquisición, vol. 1103, exp. 5, f. 91).

Conclusiones

La historiografía de la imprenta y del libro en México ha puesto poca atención al papel que desempeñaron algunas mujeres como personajes centrales en el desarrollo y continuidad de la producción de impresos mexicanos. Baste decir que del total de registros localizados en los grandes repertorios bibliográficos, más de la mitad corresponden a textos impresos por mujeres. Por ello, podemos concluir que la continuidad del trabajo de impresión, durante la época colonial, fue posible gracias a la participación de mujeres como Paula de Benavides, quien se caracterizó por ser la impresora novohispana más destacada, no sólo por la longevidad de su trabajo y por el número de impresos que se produjeron bajo su cuidado, sino también, porque de su imprenta salieron algunas de las obras más representativas del pensamiento novohispano, pues tuvo bajo sus prensas los escritos de intelectuales destacados de este periodo, como Sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora.

Destaca también por su exitosa estrategia y visión como empresaria, al mantener además de la imprenta un dinámico trabajo como mercadera de libros y

ostentó en los pies de imprenta el título de “Imprenta del Nuevo Rezado”, sin embargo, no conocemos el documento mediante el cual se le otorgó el privilegio.

haber sido la única impresora, del periodo señalado, que mantuvo el privilegio de la impresión y venta de cartillas, con las cuales contribuyó a la enseñanza y aprendizaje de las primeras letras en la población novohispana.

Otro aspecto de su hábil estrategia fue fundar la red familiar de impresores más prolija del siglo xvii y parte del xviii, propiciando el matrimonio de su hija María con otro impresor, y posicionando al resto de sus hijos dentro del clero en lugares claves para el negocio.

El reconocimiento a Paula de Benavides no podría comprenderse sin poner atención a su condición social de viuda. Hecho que la pone, ante los ojos de la tradición, como una mujer recatada al cuidado de sus hijos; sin embargo, el estudio de su biografía y de su desempeño como impresora y librera redimensiona la idea de viudez y la expone como mujer activa, emprendedora y exitosa.

El conocimiento de la actividad de esta impresora aporta datos valiosos para una mejor comprensión de la historia de la imprenta en México y, en especial, del papel que jugaron las mujeres que aparecen en los pies de imprenta de los repertorios bibliográficos más completos. El estudio de otros casos de mujeres impresoras a través de fuentes documentales es una tarea necesaria para la construcción de una historia de la imprenta en México mucho más integral y completa de la que hasta ahora se ha hecho.

Bibliografía

- De los Reyes Gómez, Fermín (2000), *El libro en España y América. Legislación y censura, siglos xv-xviii*, Madrid, Arco Libros.
- De Robles, Antonio (1972), *Diario de sucesos notables*, México, Porrúa.
- García Icazbalceta, Joaquín (1954), *Bibliografía mexicana del siglo xvi*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Garone Gravier, Marina (2004), “Herederas de la letra: mujeres y tipografía en la Nueva España”, *Casa de la primera imprenta de América*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- León, Nicolás (1908), *Bibliografía mexicana del siglo xviii*, México, F. Díaz de León.
- Medina, José Toribio (1989), *La imprenta en México 1539-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez de Salazar, Francisco (1987), *Dos familias de impresores mexicanos del siglo xvii*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla.
- Rubial García, Antonio (2005), *Monjas, cortesanos y plebeyos. La vida cotidiana en la época de Sor Juana*, México, Taurus.

Archivos

- AGN (Archivo General de la Nación)
Fondos: Inquisición, Matrimonios, General de Partes y Bienes Nacionales.
- AGNOT (Archivo General de Notarías de la Ciudad de México)
Notarios: Juan de Castro y Peñaloza, Nicolás Rodríguez de Guzmán y Francisco de Valdivieso.
- ASM (Archivo del Sagrario Metropolitano)
Libros: Casamientos y Defunciones.

Recibido: 23 de febrero de 2006

Aceptado: 17 de abril de 2006

Ana Cecilia Montiel Ontiveros es Licenciada en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México y profesora de tiempo completo en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México; tiene los diplomados en Arte Virreinal Mexicano y Arte Prehispánico por la Universidad Anáhuac; fue becaria del proyecto Historiografía Mexicana del siglo xx, en la UNAM y alumna en el Instituto de Investigación Ortega y Gasset, adscrito a la Universidad Complutense de Madrid dentro del programa de Estudios Avanzados y Doctorado en América Latina Contemporánea. Ha sido distinguida con la medalla Gabino Barreda. Entre sus publicaciones están los artículos "El presidencialismo en México", en *Educación: Revista de la Secretaría de Educación, Cultura y Bienestar Social del Estado de México*, y "Los años dorados de México a través de un villano de bronce", en Evelia Trejo Alvaro Matute (ed.) *Escribir la historia en el siglo xx; treinta lecturas*, México, UNAM, 2005.

Luz del Carmen Beltrán Cabrera es Licenciada en Ciencias de la Información Documental, estudiante del último semestre del Programa de Maestría y Doctorado en Humanidades en la especialidad de Estudios Históricos y profesora de asignatura en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Entre sus actividades profesionales destacan la organización de las bibliotecas privadas del doctor Ernesto Zedillo Ponce de León y del profesor Carlos Hank González. Fue fundadora y presidenta de la Asociación de Bibliotecarios, Archivista y Documentalistas del Estado de México.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Vargas Hernández, José Guadalupe

El desarrollo emergente de la sociedad civil como forma de gobernabilidad

Contribuciones desde Coatepec, núm. 10, enero-junio, 2006, pp. 117-148

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El desarrollo emergente de la sociedad civil como forma de gobernabilidad

Civil society emergent development as a governability form

JOSÉ GUADALUPE VARGAS HERNÁNDEZ¹

Resumen. Este trabajo tiene por objetivo analizar el desarrollo emergente de la sociedad civil como una forma de gobernancia, el carácter evolutivo de su conceptualización, su orientación como forma de gobernancia y gobernabilidad y la delimitación de las características propias de la comunidad, mercado, Estado y sociedad civil como tipos ideales de orden social. El análisis de las funciones de la sociedad civil permite determinar la tendencia de su emergencia como un nuevo orden social en Latinoamérica. Finalmente, se analizan los retos que enfrenta la sociedad civil.

Palabras clave: comunidad, Estado, forma de gobernancia, mercado, sociedad civil.

Abstract. This work has as objective to analyze the civil society emergent development as a governability form, its conceptualization's evolutionary character, its orientation as a government and governability way and the delimitation of the own characteristics of the community, market, State and civil society as ideal social order types. The civil society's functions analysis permits to determine the tendency of its emergency as a new social order in Latin America. Eventually, challenges faced by civil society are analyzed.

Keywords: Community, State, government form, market, civil society.

1. Introducción

El desarrollo de la sociedad civil enfrenta varios retos, tanto en el nuevo entorno mundial como en el medio ambiente local, disparados por la creciente tendencia de los procesos de globalización económica en que se encuentran inmersas las sociedades contemporáneas. Este trabajo tiene por objetivo analizar los principales retos del desarrollo de la sociedad civil considerando que

¹ Instituto Tecnológico de Ciudad Guzmán, Jalisco. Correo electrónico: jgvh0811@yahoo.com

desde su misma conceptualización ha evolucionado hasta constituirse como una forma de gobernabilidad de los tipos ideales (sociedad, jerarquía o Estado y mercado) de orden social, con características propias y bien delimitadas que interaccionan con las otras formas de gobernabilidad, el Estado, el mercado y la comunidad.

La orientación metodológica de este trabajo se inicia con el análisis del carácter evolutivo de la sociedad civil, a efecto de determinar los elementos para una conceptualización propia y para la identificación de las características que la elevan a la categoría de forma de gobernanza y de gobernabilidad, al mismo tiempo que se delimitan las implicaciones con las otras formas de gobernabilidad tradicionales.

Una vez que se ha logrado contrastar las caracterizaciones de las formas de gobernabilidad, se delimitan las funciones de la sociedad civil; una breve referencia a la emergencia de la sociedad civil en Latinoamérica y a su desarrollo, nos permite el análisis de algunos de los retos.

2. El carácter evolutivo de la sociedad civil

La sociedad civil es evolutiva, pasa por procesos de transformación, hasta llegar a desarrollarse en redes formales e informales de individuos voluntarios. La facilidad de acceso que tienen los individuos a las redes formales e informales para la consecución de sus objetivos, posibilita los contactos con estas mismas redes, en los términos de recursos instrumentales, tales como el apoyo y el consejo relacionado con las actividades, y por los recursos emocionales como la amistad.

En las sociedades antiguas se identificaba la sociedad con la política, como en el caso del Ágora griega, por lo que se desprende que la comunidad existe antes que el Estado. Si bien, en sus orígenes, la sociedad civil es privada, los intereses y derechos colectivos se realizan en la vida política y pública. El concepto de *civil society* hace alguna referencia al concepto de *societas* civiles de Aristóteles, término con el que se denominaba a la comunidad de la *polis*. En el libro II, cap. 2 {1261 a} Aristóteles refuta la tesis platónico-socrática de que el Estado o Polis deba ser lo más unitario posible. “La *Polis* —dice Aristóteles— no es un unidad de la manera que algunos afirman. Y lo que algunos llaman el mayor bien común en realidad lo destruye”, “No hay pues que buscar la unicidad de la sociedad en grado exagerado”.

Para Aristóteles la familia es la forma social más unitaria, pero no la más autosuficiente. En cambio, el Estado-ciudad es autosuficiente no siendo tan unitario, pues la autosuficiencia es preferible a la unicidad. Todo estado-ciudad que

tienda a mayor unicidad tiende a dejar de ser un estado-ciudad para convertirse en una especie de alianza militar. Pues una *polis* se caracteriza por una pluralidad de individuos que son diferentes. En los trabajos clásicos de Platón y Aristóteles se asegura que la democracia, como forma de gobierno, solo puede sobrevivir en un Estado pequeño.

Según Charles Taylor (citado por Honneth, 1999), en la obra de Montesquieu se encuentra el origen de una noción de sociedad civil en la que las corporaciones legalmente legitimadas de autogobierno público son las responsables de mediar constantemente entre la esfera social y el Estado. El filósofo alemán Hegel describió a la “sociedad civil” como la esfera comercial donde la gente era considerada como individuos separados, cuyos intereses eran civiles y económicos, pero no políticos ni morales y se basaba en el propio interés de lo individual y particular que no podía ser reconciliado con una moralidad universal. Hegel consideró a la sociedad civil como la esfera de representación de intereses que no comprende al Estado. Hegel concluyó que el Estado es la autoridad moral final para los conflictos que surjan dentro del mismo (Bruyn, 1999).

En el siglo XVIII, Adam Smith y David Hume hablaron de “sociedad civil” para referirse a la emergente clase burguesa surgida del comercio para protegerse de los señores feudales, de tal forma que el término fue aplicado al naciente sector comercial privado, por el que los individuos eran libres para desarrollar sus propios negocios.

El concepto hegeliano de sociedad civil burguesa adquiere vigor y se involucra en el espacio público en forma de opinión pública en las sociedades modernas. Hegel considera a la sociedad civil como burguesa debido a que su gestación tuvo lugar en el ambiente precapitalista de los burgos de ese entonces. Las sociedades modernas tienen como características la diferenciación social, la secularización de la cultura política y un sistema político. Cuando estos ciudadanos convertidos en actores de la sociedad civil se preocupan por los problemas de la comunidad se dimensionan en la esfera pública y se expresan en opinión como reconocimiento de que comparten intereses generales.

El *Zivilgesellschaft* que “evoca el republicanismo democrático de Tocqueville” y el *Bürgerliche gesellschaft* que se refiere a la estructura legal del “sistema de necesidades”, tales como se conocen en la Filosofía del derecho de Hegel, son los conceptos alemanes que se acercan a la concepción de sociedad civil para referirse a todas las instituciones y organizaciones que preceden al Estado. La polisemia del concepto de sociedad civil muestra diferentes contenidos según la describe Tocqueville o algún autor actual. Sin embargo, tanto Mill como Tocqueville caracterizan a la sociedad civil distinguiéndola del Estado-aparato,

caracterización que es más relevante en Gramsci aunque contradictoria con los dos últimos autores citados.

El concepto de sociedad civil, del inglés *civil society*, tal como lo conceptualizó Adam Ferguson, se refiere a “Todas las instituciones y organizaciones civiles que preceden al Estado, ya que son la condición previa a cualquier resistencia por parte de los ciudadanos, contra la dictadura de la burocracia de partido” (1974). En este sentido, Thoreau ha dicho que los hombres reconocen el derecho a la revolución, como el derecho a rechazar la obediencia, lealtad y a resistir un gobierno cuando su tiranía e ineficiencia son insoportables (Honneth, 1999). El término anglosajón de *civil society* hace referencia más al concepto de sociedad civilizada que al de sociedad natural.

Marx ubica en la sociedad civil el espacio negativo de lo privado donde se desarrollan las relaciones económicas o materiales y en donde, además, la familia representaba lo opuesto a la parte más organizada de la sociedad denominada Estado o sociedad política.

De acuerdo con Gramsci, la sociedad civil se constituye en relación con el Estado. Para Gramsci el concepto de la *société civile* es equivalente a “esfera pública” o *Bürgerliche Öffentlichkeit* de Habermas (1998). La sociedad civil es definida por Gramsci como un “ámbito social en el que están incluidos todas las instituciones culturales dentro de las cuales se forma la opinión pública” (1975: 165). El nivel de asociacionismo de los individuos de una comunidad y las formas de transmisión de las creencias son las características orgánicas de la sociedad civil. Gramsci distingue la caracterización de la sociedad civil del Estado-aparato, con quien puede entrar en contradicción con intereses en ocasiones irreconciliables, sobre todo cuando el Estado-aparato se aparta del bien social. Gramsci rescata a la sociedad civil de la base económica y la lleva a la superestructura; ahí le responsabiliza de la formación del poder ideológico, diferente del poder político, en sentido estricto, y de los poderes de legitimación de la clase dominante.

Urquiza y Ulloa sintetizan la conceptualización moderna y contemporánea de la sociedad civil en su carácter relacional; en la conceptualización moderna “establecen una cierta continuidad, porque cuando hablan de la sociedad civil aluden a un sedimento relacional de sana convivencia, tolerancia ideológica, búsqueda de intereses particulares y disfrute de los derechos individuales y sociales” (2001). Y es una conceptualización contemporánea cuando Urquiza y Ulloa señalan que “tienen un punto de convergencia al referir la sociedad civil como un substrato organizacional de carácter privado que ejerce una influencia especial-

mente económica e ideológica decisiva en toda la sociedad, para bien o para mal, dependiendo de sus propios intereses” (2001).

En la sociedad civil se involucran fuerzas cuyos intereses muchas de las veces son irreconciliables. Urquiza y Ulloa establecen una distinción operativa al interior de la sociedad civil entre lo que denominan la “sociedad civil del capital” y la “sociedad civil descapitalizada”. Sin embargo, la caracterización dual de la sociedad civil en términos de quien tiene capital y quien no lo tiene es confusa si no se delimitan los sujetos, las instituciones que representan sus intereses y el espacio o esfera donde resuelven sus conflictos.

El concepto de “sociedad civil del capital” lo expresan como “el conjunto de individuos y organismos privados que controlan el gran capital, y que por tanto, poseen intereses comunes y guardan una mayor afinidad ideológica” (2001); mientras que la “sociedad civil descapitalizada” se caracteriza por la no-propiedad del capital y por situarse frente a él como una masa asalariada, y por asumir “una posición existencial de lucha contra la explotación y buscar una mayor participación de los beneficios del trabajo que garantice una adecuada sobre vivencia humana” (2001).

Así, la teoría dicotómica de la sociedad civil intenta establecer “la línea divisoria entre la gran empresa unida a los altos dirigentes del Estado-aparato y la gran mayoría restante, mayoría que encierra potencialidades similares de cara al cambio social” (Urquiza y Ulloa, 2001). La sociedad civil del capital puede guiar las acciones y manipular los comportamientos y voluntades de la sociedad civil descapitalizada. El Estado-aparato sigue una política de dualidad, mientras que con la sociedad civil capitalizada entra en procesos de negociación de políticas e intereses y resolución de conflictos, desprecia con trato diferenciado a la sociedad civil no capitalizada, fácilmente manipulable para fines corporativos electorales.

Por lo tanto, se concluye que la sociedad civil comprende el conjunto de relaciones y acciones que generan los individuos, ya sea asociados o no asociados, pero que son cualificados por el hecho de estar desprovistos, por lo menos de forma expresa, de la autoridad que confiere el poder político que emana del Estado-aparato.

La emergencia de las organizaciones no gubernamentales en los decenios de 1980 y 1990 coincide con el momento en que se liquidaba el bloque socialista y la URSS, como una reacción desde la sociedad civil a las aberraciones estatistas que habían impregnado al grueso de la izquierda. La sociedad civil ha pasado por un largo periodo de transición para convertirse en el principal actor, protagonista de los cambios en todos los órdenes del tejido social, dejando atrás la abulia tradicional que le caracterizaba como un sujeto pasivo y manipulable. Sin embargo, no se regulan los procesos de transición la sociedad es amenazada de destrucción.

La globalización de los procesos económicos ha generado la globalización de la sociedad civil, mediante la creación de nuevas redes e instituciones con agendas globales. Las organizaciones no gubernamentales activas y estructuradas en la sociedad civil se enlazan formando una red con el apoyo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación para promover acciones de resistencia frente a las instituciones que imponen los procesos de globalización del sistema económico capitalista.

La sociedad civil conjunta reivindicaciones de diferentes movimientos sociales que se oponen y resisten los procesos de globalización orientados por una hegemonía corporativa. Es decir, desde la base misma de la sociedad, se apoya la defensa de la ideología neoliberal y antiestatista, desde una falsa posición de izquierda que defiende a la sociedad civil y que conduce a procesos de despolitización y desmovilización de los grupos que pudieran expresar sus inconformidades y demandas contra el sistema neoliberal a través de movimientos sociales. La transformación del Estado a través de los movimientos sociales queda como un camino válido (May, 1997) si se consideran que son una respuesta democrática que se opone a la ascendencia del neoliberalismo en los procesos de globalización económica.

Sin embargo, la sociedad civil en el modelo neoliberal queda reducida a un conjunto de meros procedimientos que limitan la concepción de las instituciones políticas y su compromiso con el desarrollo humano. Las instituciones políticas determinan el tipo de relaciones de la sociedad política y la dinámica de la sociedad civil, que pueden ser de incertidumbre. En los procesos de institucionalización, las estructuras de la acción política de los actores gubernamentales y de la sociedad civil se sustentan en normas y valores que tienen su impacto motivacional y en la cohesión de los grupos sociales. El desarrollo actual de la sociedad civil ha sido motivo de diversos análisis. Según Bruyn (1999), los conservadores la denominan el “sector voluntario”.

3. Concepto de sociedad civil

La definición o el concepto de sociedad civil implica recurrir a referencias filosóficas, económicas, políticas, sociales, culturales, históricas, funcionales, etc. Se trata de un concepto práctico, indicativo de que engloba a todas las instituciones y mecanismos que no forman parte del Estado, de acuerdo con Anderson. En un concepto más amplio, la sociedad civil comprende a las diversas instituciones sociales, económicas del mercado, la libre asociación de los ciudadanos para debatir en el marco de la libertad de expresión. Según Fossaert, la sociedad civil es “una entidad que configura su ser en oposición con el Estado y en donde nuevas organizaciones sociales se forman separadamente de éste y en ocasiones hasta lo enfrentan” (2000).

La sociedad civil se define como “la esfera de interacción social situada entre la economía y el Estado, compuesta sobre todo por la esfera íntima (especialmente la familia), la esfera de las asociaciones (en particular las asociaciones voluntarias), los movimientos sociales y las formas de comunicación pública”, de acuerdo con Cohen y Arato (1997). La sociedad civil se conceptualiza también como una esfera directamente conectada al ámbito del Estado por medio de una red de autoridades administrativas autogobernadas y otros cuerpos cooperativos, pero de carácter anti-político.

De acuerdo con Torres-Rivas (2001), el concepto de la sociedad civil se asocia con una versión ideológica y política conservadora que pretende reducir el papel del Estado y el sector público reforzando la acción privada, además de que privilegia la vida asociativa. La sociedad civil es aquella esfera históricamente constituida de derechos individuales, libertades y asociaciones voluntarias, cuya autonomía y competición mutua en la persecución de intereses e intenciones privados quedan garantizadas por una institución pública, llamada Estado, de acuerdo con López Calera (1992).

La sociedad civil “es un espacio donde las clases y las fracciones de clase, expresan sus intereses a través de diferentes instituciones, organismos e individuos, los cuales se confrontan y resuelven en el ámbito de la superestructura en una formación social determinada” (Urquiza y Ulloa, 2001). La sociedad civil como espacio contiene a las instituciones, organismos e individuos que representan los intereses de las clases sociales.

La sociedad civil compendia un grupo heterogéneo de individuos y colectividades cuya característica común es que no forman parte del Estado, y que son capaces de movilizarse como actores políticos para la defensa de sus intereses y para la promoción de cambios económicos, sociales, políticos, culturales, etc. Así, la sociedad civil comprende las “instituciones, entidades, personalidades que representan y manifiestan los intereses de las clases sociales, pero sobre todo de las clases dominadas ‘mediante la actuación de instituciones e individuos que no pueden representar esos intereses en el Estado (espacio) o sociedad política’” (Urquiza y Ulloa, 2001).

Martínez Nogueira sostiene que la sociedad civil es “un ámbito inserto entre el Estado y el individuo en el que se despliega la sociabilidad, se protegen los derechos y se ejerce el control social sobre la discrecionalidad de un Estado al que en este campo sólo le corresponde el respeto a la libertad de asociación y a las iniciativas sociales” (2001).

El concepto prevaleciente de sociedad civil es definido como un sistema de asociaciones civiles autorreguladas, descentralizadas y voluntarias, basadas en una vida moral y organizada en forma autónoma del Estado. De hecho, el elemen-

to central del concepto de sociedad civil es la práctica que tiene como base una actividad asociacionista y que tiene lugar fuera de la esfera de influencia de las funciones del Estado y fuera de las estructuras formales de las organizaciones e instituciones oficialistas; amplía la esfera pública, donde las organizaciones actúan y se desarrollan, superando la dicotomía de lo estatal y privado, conforme a determinados principios sociales y regulaciones propias.

La sociedad civil está formada por agrupaciones que tienen intereses públicos, privados o ambos, mientras que los partidos políticos son de interés público. Las organizaciones que integran la sociedad civil y los partidos políticos están compuestos por ciudadanos cuya única diferencia es la naturaleza jurídica. En este sentido el concepto de sociedad civil se expande hasta comprender los conceptos de ciudadanía y derechos humanos. Salamon y Anheier ven a la sociedad civil como “la plétora de organizaciones privadas, sin fines de lucro y no gubernamentales que han emergido en las décadas recientes en virtualmente cada esquina del mundo para proveer vehículos a través de los cuales los ciudadanos pueden ejercer iniciativa individual en la persecución privada de los propósitos públicos” (1997).

Para Gramsci (1975) la sociedad civil está compuesta por organizaciones privadas que constituyen prototipos de las relaciones que se establecen entre los seres humanos. El concepto de sociedad civil predominante nada tuvo que ver con la idea de Gramsci, pues para él hay conexión con los partidos y las vías al poder a fin de construir nuevas hegemonías en la sociedad, para transformarse ella y las instituciones. Es decir, no es posible transformar una sociedad y el Estado sin una idea o proyecto global sobre la economía, el Estado, las leyes; y la sociedad civil requiere instrumentos propios para organizarse y organizar a todos los estratos de la sociedad.

El concepto sociedad civil, de acuerdo con Razcón, como medida para contener los sectarismos ideológicos, se volvió “compañero del neoliberalismo en la medida en que se convirtió en la conciencia crítica del nuevo modelo económico, mientras el rechazo a la lucha por el poder se tradujo en fundaciones, organismos no gubernamentales y civiles, basados fundamentalmente en la filantropía” (2002).

La sociedad civil constituye una red de individuos privados unidos por sus relaciones legales (contrato social) y se concibe su esfera como una comunidad de valores compartidos basada en las múltiples asociaciones de los ciudadanos (Honneth, 1999). La sociedad civil es una red asociativa que comprende todos los intereses sociales y facilita la participación de los ciudadanos que forman parte de un sistema político. La sociedad civil está integrada por una red compleja de asociaciones voluntarias de ciudadanos con una participación activa para mante-

ner los intereses comunes en forma independiente y autónoma del Estado. Así, la sociedad civil es vista más en términos de relaciones que como espacio.

La sociedad civil, conceptualizada como el espacio donde las mayorías se expresan por sí mismas o a través de sus instituciones, es considerada como una instancia de resolución de conflictos económicos, políticos y sociales, o que bien los trasciende en forma de demandas al espacio estatal. La sociedad civil está formada por el conjunto de intereses de los sujetos que se relacionan entre sí a través de las instituciones y las organizaciones creadas para tal fin. El concepto de sociedad civil, como sujeto, asume “roles y representaciones que corresponden a sujetos específicos” (Urquiza y Ulloa, 2001) tales como los partidos políticos, las organizaciones no gubernamentales, etc., para la defensa de sus propios intereses. Sin embargo, la sociedad civil no es un sujeto en sí misma, sino es la esfera donde actúan y realizan sus actividades las instituciones y entidades que la forman.

Así, el lugar en que se efectúan mediaciones y contestaciones entre la sociedad y el Estado con las macro instituciones del poder económico y cultural, es lo que Rocco (1999) denomina sociedad civil. Estos sitios de mediación son los lugares de la vida diaria, donde los individuos y los grupos entran en contacto mediante normas, fronteras, tradiciones y redes que definen las relaciones institucionales, etc.

Existen muchas lógicas en la moderna sociedad que compiten y son inconsistentes, pero la presencia y extensión de los conflictos permanece las mayorías para ser evaluados empíricamente. El buen desempeño económico, político y social se fundamenta en la confianza que es un catalizador de conflictos potenciales y en las redes de cooperación que se construyen con la asociatividad horizontal.

4. La sociedad civil como forma de gobernancia

La sociedad civil es la forma de autoorganización social más natural y orgánica de todas las formas de organización. La sociedad civil se basa en normas de reciprocidad, confianza e intercambio mutuo que tienen lugar dentro de ciertos espacios institucionales y que median la relación entre los hogares y las instituciones que controlan y tienen el poder sobre los recursos económicos, políticos y culturales. A mayor complejidad de las relaciones de poder entre los diferentes agentes y actores económicos y políticos, la sociedad civil tiende a ser más democrática.

El término gobernancia que hace referencia a la conducción de las interrelaciones de la sociedad civil con el Estado y el mercado, la coordinación de actores, grupos sociales e instituciones, proviene del francés *gouvernancia* usado

en los siglos XVI y XVII y de la noción traducida del Inglés *governance* utilizado para delimitar el ámbito de intervención socioeconómica de las empresas. El término de *governance* originalmente significó la forma en que el poder o la autoridad política, administrativa o social ejerce o maneja los recursos o asuntos que interesan al desarrollo. *Governance* significa el marco de comportamiento de los individuos, las organizaciones y las empresas. *Governance* es la determinación de los usos amplios en los cuales los recursos organizacionales son expuestos, así como la resolución de conflictos entre los participantes de las organizaciones.

Governance es una forma de gestionar la estructuración del régimen para alcanzar una mayor legitimidad en las acciones políticas del gobierno y del Estado, así como de los diferentes actores de la sociedad civil. Un régimen es un “conjunto de reglas fundamentales sobre la organización del espacio público”, que comprende tanto al Estado como a la sociedad civil y divide lo público y lo privado (Prats, 2001). El *governance* se entiende, según Prats como las “instituciones y reglas que fijan los límites y los incentivos para la constitución y funcionamiento de redes interdependientes de actores (gubernamentales, del sector privado y de la sociedad civil)” (2001).

Para Prats, la *governance*, como meta política que concierne “a la estructura institucional de la acción política tanto del gobierno como de los actores de la sociedad civil” (2001), tiene una dimensión estructural y otra dimensión dinámica o de proceso. La *governance*, no se refiere solo a las organizaciones gubernamentales porque enmarcan y entrelazan una serie interdependiente de actores que comprende los gobiernos, los actores de la sociedad civil y el sector privado, tanto en el ámbito local, nacional e internacional (PNUD, 1997, citado por Prats, 2001).

Deckker y Van den Broek (1998), basándose en un análisis propio acerca de los principales argumentos del debate sobre la posición de la sociedad civil en Los Países Bajos, ofrecen una representación gráfica que relaciona la distancia de varias instituciones de los Estados modernos de bienestar en los cuatro modelos de orden social mencionados.

El desarrollo social se sustenta en las interrelaciones entre Estado, mercado y sociedad civil. En este tipo de desarrollo, las organizaciones de la sociedad civil representan un papel central en la promoción y facilitación de la participación social y en la definición de las políticas de desarrollo, la cual es delimitada como un problema de gobernabilidad en la que se determinan las reglas de juego de los agentes para la formulación de las políticas públicas. En esta representación gráfica, la sociedad civil se localiza entre la comunidad, el mercado, y el Estado. En una sociedad más desarrollada se fortalecen el Estado, el mercado y la sociedad civil, como instrumentos del desarrollo mismo.

Figura 1.
La sociedad civil y sus relaciones con la comunidad, el mercado y el Estado



La transnacionalización del Estado presupone la transnacionalización del capital y de la sociedad civil, no sin provocar conflictos en las instituciones centrales del Estado nación o en la dualidad nacional-global. Según Honneth, el concepto de sociedad civil “sitúa el núcleo civil de una sociedad a igual distancia de la esfera económica y política de la sociedad” (1999). La sociedad civil, al ser parte de la superestructura, facilita la operabilidad de las relaciones con otras instancias al mismo nivel, como el Estado-aparato y que difieren de las contradicciones que se generan entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. En una sociedad más desarrollada se fortalecen el Estado, el mercado y la sociedad civil, como instrumentos del desarrollo mismo.

Las nuevas formas de organización y relación entre el Estado y la sociedad civil se encuentran sujetas a una multiplicidad de dinámicas complejas regidas por los intereses y fines del mercado. Las instituciones y las normas constituyen la base del funcionamiento interrelacional que determina el grado de racionalidad instrumental entre los diferentes actores del Estado (gobiernos, burócratas, políticos, etcétera), el mercado (propietarios privados) y la sociedad civil.

La sociología política describe la complejidad y la fragilidad de la inserción de la sociedad civil en la esfera pública y endereza las críticas hacia el modelo de desarrollo neoliberal impuesto por el Estado. Estado y mercado existen para representar los intereses de lo público y lo privado de una misma realidad social. El lugar en el que la sociedad entra en relación con el Estado constituye la sociedad civil, la cual no actúa como un sujeto sino como un espacio o esfera donde expresan y se manifiestan sus instituciones y entidades que la forman.

Por lo tanto la sociedad civil no se considera como un sujeto, sino como una esfera o espacio donde se expresan determinados intereses. La capacidad de demanda de algunos grupos de interés sobre el Estado limita el pretendido universalismo del bien público, para adoptar estrategias basadas en tendencias focalistas, contingentes, descentralizadas y de terciarización del sector privado y la sociedad civil. El mismo carácter anti-político de la sociedad civil fragmenta los intereses y limita sus aportaciones a la construcción de las instituciones.

El modelo de desarrollo neoliberal, con su estrategia que favorece a los capitalistas, estimula la formación y funcionamiento de una sociedad civil motivada en los valores democráticos que se contrapongan a las decisiones autoritarias del Estado y reduzca sus funciones para dar más campo de acción al libre mercado. Las funciones públicas contingentes toman en consideración aquellas actividades que pueden ser subcontratadas (outsourcing) o privatizadas y que desestructura las principales funciones del Estado moderno a las que Dror (1995: 222) denominó como “las funciones de orden superior” del Estado.

El nuevo modelo de crecimiento económico centrado en el empresario privado que actúa en el mercado, ha desacreditado al Estado, desvalorizado la esfera pública y se apoya en la acción dentro de determinados límites de la sociedad civil. Así, propone una relación directa de fortalecimiento mutuo entre la sociedad civil y la democracia.

La sociedad civil se caracteriza, con relación al Estado, en que este último constituye el espacio que sirve para la expresión de los intereses de sectores minoritarios de la sociedad y cuyas instituciones también están en función de los intereses del Estado. Las organizaciones de la sociedad civil proyectan y despliegan la capacidad de acción del Estado. La participación política de los actores y movimientos sociales tradicionales y nuevos en el actual proyecto democrático, que enfatiza la redefinición del papel del Estado y la construcción de una sociedad civil, es muy limitada si se instrumenta bajo esquemas de racionalidad económica. Para diferenciar las características de la sociedad civil de aquellas que caracterizan a la comunidad, el mercado y el Estado, a continuación se presenta una tabla.

Tabla 1.
Algunas características de comunidad, mercado, Estado y sociedad civil como tipos ideales de orden social

Criterios	Comunidad	Mercado	Estado	Sociedad civil
Principios guía	Solidaridad	Competencia	Jerarquía	Voluntariedad
Actores colectivos dominantes	Familias, vecindades	Negocios, partidos políticos	Agencias burocráticas	Asociaciones
Prerrequisito para la participación	Adscripción	Poder de compra	Autorización legal	Compromiso
Regla de decisión principal	Consenso	Oferta y demanda	Adjudicación autoritaria	Debate
Medio de intercambio	Estima	Dinero, votos	Coerción	Argumentos
Tipo de bienes generados	Bienes solidarios	Bienes privados	Bienes colectivos	Bienes mixtos
Externalidades positivas	Afección mutua, identidad colectiva	Prosperidad, responsabilidad	Seguridad, justicia	Capital social, discurso público

Para evitar la organización espontánea de la sociedad civil, los gobiernos privilegian programas de asistencia social donde no se haga mucho énfasis en el desarrollo comunitario y donde se encubra el apoyo gubernamental como despojado de su carácter de proselitismo político.

5. El mercado, Estado, comunidad y sociedad civil como formas de gobernabilidad

a. El mercado

Para los neoliberales, el mercado es el mejor asignador de los recursos y el Estado juega un papel subsidiario, mientras que la sociedad civil se conforma por un conjunto de organizaciones y agrupaciones de individuos que en forma voluntaria logran objetivos conjuntos. Organizaciones privadas y del mercado son persuadidas por la lógica de la eficiencia económica y las organizaciones públicas y que no son consideradas del mercado por la lógica de la apropiabilidad. La responsabilidad de lógicas diferentes resulta en heterogeneidad de adopción de nuevas prácticas y formas. La promesa hecha por la globalización corporativa de que los mercados mantendrían el equilibrio ha resultado al contrario, en un desequilibrio en beneficio de los países más desarrollados.

La lógica de los mercados sustituye las relaciones basadas en la reciprocidad de las obligaciones entre las personas centradas en transacciones monetarias, lo cual debilita la solidaridad entre los individuos y los pueblos y las identidades comunitarias. Así, un elevado desarrollo económico puede coexistir con un debilitamiento de las relaciones de confianza y cooperación cívica (Grootaert, 1998). Pero cuando el mercado empieza a mostrar sus grandes fallas, la responsabilidad para corregirlas se transfiere al papel diferenciado de la sociedad civil. Las privatizaciones de las empresas propiedad del Estado no están dando los beneficios y ventajas esperadas a la ciudadanía y a la sociedad civil en términos de calidad, precios, etc., y sí han quedado más expuestas a los impactos de los efectos de las crisis financieras.

Con la crisis ideológica del neoliberalismo que tiene implicaciones con la crisis económica y social que debilita los sistemas políticos, se cuestionan los principios del libre mercado, se promueven las acciones de la sociedad civil y se reivindican las funciones complementarias del Estado. Investigaciones sobre la cultura política concluyen que la crisis política tiene poca relación con la crisis de confianza en las instituciones democráticas cuyo nivel de aceptación sigue siendo elevado.

b. El Estado

La forma de gobernabilidad centrada en el Estado nación se encuentra en la relación de transformación con los procesos de globalización económica del sistema capitalista. El Estado intervencionista usa el poder para colonizar la sociedad y el Estado neoliberal somete a la sociedad al libre juego del mercado, limitando con ello las posibilidades de la sociedad civil para establecer una gobernabilidad democrática. El modelo económico neoliberal limita la participación del Estado en la solución de problemas sociales, los cuales transfiere a la sociedad civil. El Estado subsidiario difícilmente puede alcanzar la estabilidad democrática aún contando con el apoyo de una sociedad civil fuerte, aunque ésta sí puede influir en la corrección del rumbo del Estado a través de movimientos sociales y revolucionarios.

Hacia dentro del Estado nación se presenta la lucha de intereses para lograr el aseguramiento del acceso a los recursos mediante la conquista del poder. Surgió así la gran estructura de la financiación con nuevos centros de poder, que sí establecieron vínculos concretos con los grupos de acceso al poder político del Estado.

Una sociedad civil vigorosa fortalece al gobierno democrático. En este sentido la gobernabilidad de un sistema social mantiene su estabilidad política. Es democrática porque presupone el gobierno democrático, hace del control social por la sociedad civil una forma principal de *accountability* política, y requiere transparencia de las agencias públicas. Es social-demócrata porque afirma el papel del Estado de garantizar la protección eficaz de los derechos sociales.

Desde una visión Estado-céntrica, en donde los gobiernos tienen un papel predominante, la gobernabilidad es provista por una sociedad influida por redes organizacionales de grupos de interés como los *iron triangles* o triángulos de hierro y los *issue networks* o redes temáticas. Éstas debilitan el papel de la gobernabilidad céntrica del Estado y contribuyen a centrar la gobernabilidad en la sociedad civil misma, lo cual puede predeterminar la agenda política de los gobiernos. Es por lo tanto un problema de gobernabilidad más que de administración pública que requiere la redefinición de las funciones del Estado y de la sociedad civil.

Bajo una perspectiva pragmática, John Williamson acuñó el término “Consenso de Washington”, en 1990, para denominar al conjunto de políticas económicas recomendadas como un fin en sí mismas y no como medios, como la única receta a los gobiernos latinoamericanos, con la finalidad para impulsar el desarrollo económico y social de sus pueblos. El Consenso de Washington orienta la agenda y los desafíos de las instituciones de la sociedad civil a limitar las acciones del Estado. La implantación se realiza a través de las denominadas reformas

administrativas orientadas a la modernización de las estructuras del aparato burocrático, la más reciente de las cuales se ha denominado la revolución gerencial que intenta redefinir el sistema burocrático sin alcanzar los beneficios esperados. El involucramiento de la sociedad civil en la reforma del Estado la orienta hacia una dimensión de reforma societal. El involucramiento societal hace referencia a las implicaciones de normas, costumbres, tradiciones, normas morales y religiosas, etc., que difieren entre los diferentes grupos de los Estados nacionales y operan como apoyos sociales para dar credibilidad a los contratos. Los actores políticos y sociales comparten esfuerzos administrativos para alcanzar el desarrollo compartido.

La reforma del Estado incorpora elementos institucionales que promueven la coordinación de las instituciones del Estado y la sociedad civil, la eficiencia adaptativa privada y pública, y una mejor formulación e implementación de las políticas públicas. Esta eficiencia adaptativa requiere de estructuras organizacionales flexibles, normas y procedimientos simplificados y una racionalización de los recursos. Los procesos de la gestión pública requieren también de un rediseño para la creación de nuevas capacidades de las instituciones políticas orientadas a promover la participación y acción de la sociedad civil en los asuntos públicos locales mediante la formación de un capital social.

El capital social fortalece las relaciones y capacidades de la sociedad civil. Para Putnam (1993), el capital social es un bien público basado en los aspectos de la organización social tales como la confianza, las redes y reglas que superan los dilemas de la acción colectiva para alcanzar la eficiencia social. Para Putnam (1994), el capital social es la relación de confianza que existe entre los actores sociales, su comportamiento cívico y nivel de asociatividad como elementos viables para la acción colectiva y desarrollo de capacidades cooperativas de una comunidad.

La gestión pública del Estado transforma sus estructuras, comportamientos y procesos burocráticos para ser sustituidos por arreglos institucionales más flexibles que facilitan la participación más directa de la comunidad y de la sociedad civil en los asuntos públicos, mediante la promoción de comportamientos solidarios, procesos deliberativos democráticos y mecanismos de transparencia y rendición de cuentas. La nueva gestión pública es un proceso de reingeniería y rediseño de las relaciones entre los actores involucrados en la esfera estatal para la creación de valor público mediante el fortalecimiento de las instituciones a partir del aumento del capital social y el aprendizaje organizacional que promueven espacios de confianza entre el sector público, la ciudadanía y la sociedad civil.

El Estado se transforma mediante procesos de democratización y por la forma en que la sociedad civil se organiza para garantizar la fundamentación política. Los procesos de democratización política se relacionan directamente con las

estructuras del tejido social que da sustento a la sociedad civil, que facilita la participación en función de decisiones de mayorías políticas que eliminan, parcialmente, las manifestaciones autoritarias. La tendencia hacia una democracia sin ciudadanos, como la determinante de las democracias institucionalizadas. Esta forma de democracia está diseñada en una estructura sobre la cual se afirman los ciudadanos en la confianza del sistema o simplemente se niegan en la pasividad de la participación política.

A partir de la dimensión territorial, la reforma del Estado se concentra en los gobiernos locales y regionales, por ser los espacios donde se dan los máximos contactos entre la sociedad civil y el Estado. Por lo mismo, existen las mejores posibilidades para territorializar adaptando y flexibilizando las políticas y estrategias de desarrollo.

El respeto al derecho internacional reconocido por todos los Estados ayuda a sostener el funcionamiento de la sociedad civil. Denota una representación conceptual y teórica de la coordinación de sistemas sociales y del rol del Estado en este proceso (Pierre, 2000).

c. La comunidad

Las interrelaciones mutuas entre la sociedad civil y el Estado se delimitan en las fronteras de los espacios de lo público y lo estatal no siempre con precisión: entre lo privado de los individuos, la acción colectiva de las organizaciones sociales y comunidades, y el ejercicio de la política. La República se concibe como una forma de gobierno basada en la libertad política de una comunidad de ciudadanos que viven el gobierno de las leyes.

En *La Política* de Aristóteles se hace referencia al término *koinonía politiké* que literalmente significa comunidad política que se traduce al latín como *societas civilis* con ello se denominaba a la polis griega. La polis, de acuerdo con Urquiza y Ulloa, era “una forma de comunidad diferente a la familia y superior a ella, que consistía en la organización de una convivencia que cobraba las características de la autosuficiencia, de la independencia y del interés social, aspectos que a partir de la modernidad pretenderán ser las propiedades del Estado” (2001). Es necesario analizar otra distinción que Aristóteles hace en su *Política* sobre lo que significa la *koinonía* o vida comunitaria. Pues una cosa es el uso en común promovido por la ley y el castigo y otro la acción común inspirada en la *filía*, que es la virtud de la polis. De la lectura de algunos pasajes de la *Política* y en armonía con lo que inspira a la *Ética* a Nicómaco puede “destilarse” una distinción conceptual que yo expresaría distinguiendo entre “colectividad” y “comunidad” en el lenguaje moderno.

De acuerdo con Tomassini, “la idea de la sociedad civil encarna de esta manera un ideal ético del orden social, no ideal, que si no supera, por lo menos armoniza las conflictivas demandas entre los intereses individuales y colectivos” (1994). Este proceso de colectivización puede ser si las sospechas iniciales son eliminadas. No obstante, se considera que si las instituciones de la sociedad civil valoran la individualidad mediante la defensa de los derechos individuales y los valores de la colectividad, tales como la confianza, entonces la sociedad civil puede ser más democrática.

En el modelo republicano de democracia, el centramiento es en la construcción de las identidades individuales y colectivas a través del diálogo en un espacio público para la participación de los ciudadanos activos en el cual la política crea preferencias en la búsqueda del bien común considerados como sujetos responsables, libres e iguales en una comunidad. En la sociedad civil, los ciudadanos tienen las posibilidades de ejercitar su libertad en los términos de igualdad de oportunidades. La ciudadanía es considerada como una esfera abierta de participación para la formación de una voluntad política.

La conformidad cultural es una condición y un medio para la obtención de la ciudadanía de quienes participan en las prácticas sociales y sus correspondientes valores, adaptándose a los patrones culturales dominantes que movilizan su conexión con una comunidad imaginada, cuyo ideal es la comunidad cultural, lingüística, étnica, religiosa.

Los integracionistas demandan que todos los miembros de los grupos asentados en un territorio formen una comunidad mediante la internalización y conformidad de valores, sin dejar de reconocer el derecho de las minorías para expresar su propia cultura en los dominios intercambiables de lo público y lo privado. Desde el punto de vista integrativo, se defiende la uniformidad e integridad de la sociedad y del Estado nación para promover causas comunes y sobre la base de una comunidad de valores fundamentales y estándares de los grupos que forman la sociedad, permite la expresión de la pluralidad de la sociedad y cuya meta se orienta a la abolición de las diferencias culturales.

El cambio de las instituciones del Estado no ha sido exitoso en la creación de poder de las comunidades y hacer más efectivas a las autoridades locales y a las agencias de la sociedad civil en la articulación y en la acción de demandas sociales. Las transferencias de conocimientos y experiencias entre las organizaciones de la sociedad civil son, además, instrumentales, en apoyo a las comunidades para neutralizar y combatir políticas negativas a la promoción del desarrollo social sustentable de los gobiernos, de grandes corporaciones transnacionales y multinacionales y de los grandes capitales financieros. La capacidad de organiza-

ción comunitaria entre los diferentes sectores de la población, sobre todo los más desprotegidos que padecen carencias, o en situaciones extremas de desastres, ha motivado la emergencia espontánea del apoyo solidario de diferentes grupos de la sociedad civil, desafiando la lentitud en las respuestas de las instituciones gubernamentales.

Debido a que las respuestas a los diferentes problemas comunitarios surgen de las propias organizaciones de la comunidad, su conocimiento y su compromiso son más profundos que los diseñados por las instituciones públicas. La promoción del desarrollo comunitario tiene fines pragmáticos al intentar hacer algo por los miembros de la comunidad, y fines democráticos al buscar la autoafirmación como comunidad. No obstante, la devolución del poder social y político a las comunidades, junto con la implementación de una política económica inclusiva por el Estado, es crucial para la promoción de un desarrollo participativo y justo.

d. La sociedad civil

La sociedad civil se encuentra, según Wolfe, en “familias, comunidades, redes de amistad, conexiones solidarias en los lugares de trabajo, voluntarismo, grupos espontáneos y movimientos” (1989). Las organizaciones voluntarias y el voluntarismo parecen ser los elementos centrales de la sociedad civil de acuerdo con Deckker y Van den Broque. Estos autores proponen la “voluntariedad como el principio guía de la sociedad civil y las asociaciones como sus actores colectivos dominantes” (1998). Las redes de actores individuales y colectivos “representan un nexo sobresaliente en la relación entre las personas y los sistemas funcionales” (Lechner, 2000).

La sociedad es uno de los actores sociales que promueve el desarrollo en sus diferentes formas. La sociedad civil se organiza en forma autónoma al Estado, pero no como un sujeto, sino un espacio o esfera donde se expresan intereses. Sin embargo, tanto la sociedad civil como el Estado son actores sociales del desarrollo. Debido a los procesos de globalización que traspasan las fronteras de las naciones mediante la emergencia de una sociedad civil global, el Estado transfiere sus responsabilidades hacia las nuevas estructuras sociales y las organizaciones no gubernamentales, de tal forma que los poderes de las naciones se trasladan a un espacio global despolitizado; es decir, que las naciones ceden a la sociedad civil global.

Esta transferencia de funciones del Estado a la sociedad civil tiene lugar después de que lamentablemente el Estado ha descuidado la infraestructura y los servicios públicos. La sociedad civil se expresa en la intencionalidad ética y la responsabilidad social de sus resultados a través de la acción de sus organizaciones.

La administración de las organizaciones de la sociedad civil ha sido influida por la ética calvinista del trabajo.

La emergencia de las organizaciones de la sociedad civil tiende a equilibrar las relaciones entre el Estado y el mercado, lo cual contribuye a lograr mejores niveles de crecimiento económico, desarrollo social y libertad política de los pueblos y reducir las brechas generadas por las desigualdades. El equilibrio entre el poder del Estado, el dinero del mercado y las formas de creencias de la sociedad civil son importantes para que funcione el mercado; es decir, se requiere el balance entre el mercado, el sector privado y el gobierno o el Estado.

El sistema político, constituido por las instituciones públicas y los partidos políticos, es autónomo en su actividad política en la que participa la ciudadanía, y puede ser vehículo de intermediación entre el Estado y la sociedad civil. Un sistema político liberal fuerte que se oriente hacia la democracia, no necesariamente requiere de una sociedad civil fuerte, pero sí apoyada en valores liberales que fortalecen las estructuras políticas, de tal forma que tienda a equilibrar las diferencias económicas y sociales que crea el mercado. El sistema de partidos políticos entra en crisis y son rebasados por una sociedad civil más demandante y participativa, y por los medios de comunicación que se asumen como actores políticos para servir de intermediarios en las demandas de la sociedad.

Sin embargo, tanto la sociedad civil como los partidos políticos tienen funciones y actividades que son complementarias y, por lo tanto, no tienen intereses necesariamente antagónicos. Los partidos políticos buscan el acceso al poder político, realizan la gestión social y proponen proyectos económicos, punto en el que hay mucha coincidencia con las funciones de las organizaciones de la sociedad civil, aunque los partidos políticos representan los intereses generales y pueden beneficiarse con las acciones de las organizaciones civiles que persiguen intereses más específicos. Los componentes de la sociedad civil pueden contribuir a potenciar la ideología y los programas de acción de los partidos políticos, para que representen intereses heterogéneos.

Una sociedad civil vigorosa fortalece al gobierno democrático. Instituciones democráticas saludables y economías fluorescentes crecen de una raíz común, de una vigorosa sociedad civil, a pesar de que las mismas instituciones democráticas no pueden garantizar los resultados de la aplicación de las políticas públicas. Es la sociedad civil la que instituye la función pública mediante la creación de un arreglo constitucional. La dinámica de las instituciones existentes y la sociedad civil son el fundamento que determinan el modo de gobierno y su nivel de gobernabilidad democrática.

“La calidad del ejercicio democrático del poder depende de la acción conjunta de dos elementos: Por una parte, de la naturaleza de las instituciones del Estado, la responsabilidad y transparencia de los funcionarios estatales, y por la otra, de la naturaleza de la sociedad civil y su capacidad para ejercer control sobre el aparato del Estado” (Unesco, 1997). A su vez, el desarrollo democrático de las sociedades impulsa la sociedad civil. Así, la sociedad civil es vista como un receptáculo inerte de todo lo que haga el gobierno.

La política estratégica está constituida más por la sociedad civil que establece la reforma y legitima a las instituciones, más que por las instituciones por sí solas. La satisfacción con la forma de gobierno en sí misma no significa legitimidad, sino que también es importante considerar las actitudes hacia las otras alternativas políticas extremas manifiestas en esos intereses heterogéneos. Su legitimidad democrática no se establece solamente porque alegan que son parte de la sociedad civil. Si no existe legitimidad de las instituciones que implica la manifestación de confianza y aprobación del mandato conferido por la ciudadanía, tampoco existe gobernabilidad.

La actividad económica que define la dimensión social reclama un espacio fuera de las estructuras políticas de la sociedad y por tanto sin identidad política, pero además fuera del espacio del Estado, integrando lo que se ha denominado sociedad civil. La participación de organizaciones sociales y comunitarias en la producción, prestación y control de bienes y servicios públicos, fortalece a la sociedad civil, modifica la relación público-privado y elimina el monopolio que tradicionalmente ha tenido el Estado. Un prerrequisito de participación en la sociedad civil es la entrega: la voluntad para sostenerse a sí mismo en un curso de acción y tomar responsabilidades.

La sociedad civil se identifica con una pluralidad de las asociaciones voluntarias y no con el mercado y los agentes económicos particulares con fines especulativos, como se pretende. En las mismas formas de organización social que están estrechamente vinculadas con la política, ocurre la estructuración de la sociedad civil que fomenta relaciones asociacionales animadas por ciertos valores ideales democráticos para dar sustento a la participación ciudadana. Así, en las instituciones de la sociedad civil se encuentran formas de organización de las más variadas, desde las fundamentales con intereses económicos y sociales hasta aquellas formas organizativas que tienen por objeto de trabajo el conocimiento, la información, la ideología, etc.

Es cuestionable considerar que el mercado es parte del ámbito de la sociedad civil, tomando en cuenta que ésta no constituye el Estado. Las semillas de las virtudes cívicas no se encuentran en las instituciones económicas y políticas, sino en las asociaciones voluntarias de la sociedad civil, empezando con la familia.

En la democracia social, el *ethos* de la sociedad exige la igualdad de los miembros de la sociedad civil que en posiciones y estructuras horizontales dan sustento a comunidades y asociaciones voluntarias. La creación de nuevas estructuras que democratizen los espacios para la participación ciudadana activa, capaz de transmitir la agregación de los intereses individuales en forma representativa de la voluntad general.

Tanto el voluntarismo como los patrones de la sociedad civil refuerzan los movimientos de acción ciudadana. La asociación voluntaria de los individuos en la denominada sociedad civil contribuye a la formación de redes de solidaridad, al forjamiento de identidades colectivas de los pueblos y a la organización para lograr fines colectivos y superar cualquier contingencia.

Así, “en el interior de la sociedad se organizan los intereses privados del ciudadano y cuando ellos están animados por una voluntad de defensa de lo propio y de lo colectivo, de servicio público, de asociación en provecho de derechos sociales y políticos, surge la sociedad civil” de acuerdo con Torres-Rivas (2001), quien concluye que “la sociedad civil existe cuando la sociedad como totalidad puede estructurarse a sí misma y coordinar sus acciones a través de un conjunto de asociaciones voluntarias” (2001).

La opinión pública es la característica que diferencia la sociedad civil del Estado y que representa la voz de la sociedad civil en la esfera política. En sí misma, la opinión pública es la fuerza de la sociedad civil que es capaz de confrontar el poder establecido e impulsar cambios sociales, económicos y políticos. La sociedad política legaliza las acciones de la sociedad civil y ordena su funcionamiento con una orientación hacia la esfera pública.

La relación existente entre la sociedad civil y el sistema político se analiza mediante el concepto de capital social desde su función. El vínculo social es un recurso del capital social para el desarrollo económico, el cual se presenta en forma neutral para ser aprovechado mediante diferentes estrategias. El capital social es un recurso acumulable que crece si se hace uso o se devalúa si no es renovado. El capital social fortalece las relaciones y capacidades de la sociedad civil. Así, las organizaciones de la sociedad civil promueven el desarrollo de capacidades sociales y políticas de los ciudadanos, en lo que Putnam (1993) ha denominado como la formación del capital social. Putnam no explica cómo la implicación en grupos afecta el comportamiento de los actores y cómo la sociedad civil afecta al gobierno.

El capital social se distribuye desigualmente en los diferentes grupos socioeconómicos que forman parte de la sociedad civil dependiendo de los niveles de educación e ingreso existentes. El capital social fortalece las relaciones y capaci-

dades de la sociedad civil. Las relaciones de confianza entre los individuos y el compromiso cívico dependen de las oportunidades y las restricciones que ofrece el contexto histórico-social. Newton (1997) examina la subjetividad del capital social compuesto de valores y actitudes que afectan las formas de relación entre las personas.

El capital social tiene carácter instrumental y expresivo, fortalece la subjetividad frente a la modernización y es también una relación “puramente expresiva y gratuita” como fin en sí misma y que además crece en la medida en que la modernización avanza (Lechner, 2000). Cruz lo define como “un conjunto de fenómenos que implican dos situaciones: Existe una particular estructura social, y que ésta es determinante para ciertos modos de actuar, tanto al nivel individual como al colectivo” (2002).

Cuando la sociedad civil está en contra del Estado se sustenta en principios de identidad comunitaria. La ciudadanía como una identidad abstracta es una construcción política que es cuestionada por la identidad social. Una sociedad civil en contra del Estado cuestiona sus funciones y roles tanto en los asuntos internos que son de su competencia como los asuntos externos que implican su inserción en lo global.

La emergencia de la sociedad civil está conectada con el descrédito del Estado. La colaboración de la sociedad civil con el gobierno para la provisión social puede generar interrelaciones sinérgicas para la co-producción de servicios que van más allá de las relaciones de complementariedad, lo cual requiere además de nuevas bases estructurales, procedimentales y comportamentales.

6. Funciones de la sociedad civil

El papel fundamental de la sociedad civil es constituirse en los agentes del cambio social mediante la promoción de la democracia y una mayor participación en los procesos de toma de decisiones públicas. El foco central de las organizaciones no gubernamentales y de la sociedad civil es restablecer el control democrático de las instituciones en las políticas públicas económicas, sociales y de bienestar, pero se pierde control social y rendición de cuentas cuando estos procesos están muy centralizados.

La sociedad civil se enfoca al entendimiento y a los diferentes modos conscientes y a las prácticas de la naturaleza comunitaria de las culturas y prácticas diarias de los ciudadanos, sus valores y creencias, etcétera, fuera de las instituciones del Estado y en donde las instituciones y entidades que la forman desarrollan sus actividades y funciones.

La incorporación de las organizaciones de la sociedad civil (osc) en los procesos de formulación e implementación de las políticas públicas se establece mediante relaciones que son gobernadas por el “respeto a la independencia y autonomía de las osc, por el reconocimiento de su identidad especial y por la transparencia y la imparcialidad en los tratos”, según Martínez Nogueira (2001). La ausencia de una cultura institucional impide el logro de mejores resultados, incluyendo la autonomía. Las organizaciones de la sociedad civil proyectan y despliegan la capacidad de la acción del Estado. Como una fuerza, la sociedad civil puede hacer rendir cuentas a políticos y burócratas. No obstante, Finot concluyó que “sólo excepcionalmente se consiguió la participación de los ciudadanos en la gestión pública, además de en las elecciones” (1999).

Las actividades de la sociedad civil consolidan la democracia a partir de formas asociacionistas definidas por valores liberales. El fortalecimiento de la sociedad civil se logra a través de la participación ciudadana en los asuntos públicos y en el involucramiento ciudadano en los ámbitos de gestión pública local. De acuerdo con Martínez Nogueira, la incorporación de la sociedad civil a las políticas públicas representa una forma para canalizar recursos sociales y capacidades porque se generan economías de escala, se reducen los costos de transacción y se establecen limitaciones a los comportamientos oportunistas. La formulación e implementación de las políticas públicas pueden aprovechar los recursos y capacidades de la sociedad civil a través de las organizaciones no gubernamentales.

La creación de espacios para la toma de decisiones mediante mecanismos de gobernabilidad que democráticamente informen del bienestar, de los principios de derechos humanos, del desarrollo sustentable y del desarrollo social es un rol importante de la sociedad civil. La sociedad civil tiene un papel preponderante para establecer y mantener la gobernabilidad a través de la asistencia a los gobiernos en la implementación de amplios objetivos sociales. Las políticas sociales no conseguirán sus objetivos si no se conceptualizan e implementan con una base fuerte de la sociedad civil. Las estrategias de reducción de la pobreza son elaboradas por los propios gobiernos mediante la consulta a la sociedad civil y su involucramiento en la aplicación para garantizar los resultados.

Las transferencias de conocimientos y experiencias fortalecen a la sociedad civil y les otorga capacidad y autonomía para ejercer sus funciones en las nuevas formas de gobernabilidad. La autonomía de la sociedad civil se sustenta en las redes sociales, que con base en la confianza y reciprocidad, despliega la esfera pública. Este compendio heterogéneo de componentes que actúan en la esfera de la sociedad civil, de acuerdo con Murillo Castaño, constituye un “modelo que valora la pluralidad y el respeto a las diferencias, culturales, étnicas y religiosas.

Sin embargo, la ausencia de una cultura institucional impide el logro de mejores resultados, incluyendo la autonomía” (2000).

Sin embargo, las diferencias de la densidad de las organizaciones sociales también varían regionalmente ofreciendo diferentes niveles de oportunidades y posibilidades de organización, expresión y manifestación de los intereses de los individuos, por lo que se puede decir que tanto social como territorialmente, la sociedad civil es desigual. Existe una relación cercana entre el desarrollo de la sociedad civil, los movimientos sociales y el desarrollo democrático, para impulsar las formas democráticas en todos los ámbitos de la organización social. Nuevamente, el pensamiento de Habermas es claro:

En el proceso de la globalización, la capacidad de cooperación de los egoístas racionales se encuentra rebasada. Las innovaciones institucionales no tienen lugar en sociedades —cuyas élites gubernamentales son capaces de tales iniciativas— si no encuentran antes la resonancia y el apoyo en las orientaciones valorativas reformadas de sus poblaciones. Por esta razón los primeros destinatarios de este proyecto no pueden ser los gobiernos, sino los movimientos sociales y las organizaciones no gubernamentales, es decir, los miembros activos de una sociedad civil que trasciende las fronteras nacionales. Sea como fuere, la idea nos lleva a pensar que la globalización de los mercados debe ser reglamentada por instancias políticas: las arduas relaciones entre la capacidad de cooperación de los regímenes políticos y la solidaridad civil universal (Weltbürgerliche Solidarität) (1998).

Una sociedad civil marginada no permite el acceso de los ciudadanos al mercado político ni al disfrute de los bienes públicos democráticos. Torres-Rivas señala como riesgos negativos de las sociedades civiles, la debilidad de las asociaciones, la falta de autonomía y de defensa de los intereses y derechos del grupo y la legalidad de su existencia.

7. La emergente sociedad civil en Latinoamérica

La emergencia de la sociedad civil en Latinoamérica se relaciona con la resistencia de marginados y excluidos de los beneficios de las políticas económicas de desarrollo autoritarias que impone el Estado a los ciudadanos. Así, el surgimiento de manifestaciones organizadas desde la sociedad civil latinoamericana permite la expresión y movilización del descontento ciudadano por la insatisfacción de demandas, al mismo tiempo que se fortalece la exigencia de procesos más democráticos

para el ejercicio del espacio en donde coinciden los actores político-burocráticos y las iniciativas ciudadanas.

En América Latina, el Estado “remanente” (Martínez, 2001) del modelo de Estado de Bienestar no consolidado fue incapaz de dar soluciones a las crecientes demandas de bienestar, por lo que se crea un vacío que empieza a ser cubierto por la emergente sociedad civil que ya juega un importante papel. Chile basó su poder en mantener la distancia social de la sociedad civil y reprimiendo a la oposición, mientras que en México, el Estado buscó perpetuar su hegemonía abarcando a la sociedad entera a través de redes complejas de patronazgo.

El régimen mexicano nació de una acción revolucionaria contra una dictadura aristocrática que puso atención a las demandas de los más necesitados y suavemente cooptó o reprimió a sus disidentes. Según Razcón, en México “la sociedad civil quedó en manos de las iglesias, las cuales son un ejército organizado y jerarquizado, cuya hegemonía política ha crecido, gracias al debilitamiento de los partidos progresistas y laicos y al cariz que ha tomando la sociedad civil en su dispersión intrínseca. Las ONG y fundaciones se quedaron con miles de cuadros y activistas agotados por la burocratización y el sectarismo de sus organizaciones, que fueron la base y el motor que construyeron los grandes movimientos sociales, sindicales y campesinos de finales del siglo xx” (2002).

En Latinoamérica no hay un equilibrio entre la participación del Estado, el mercado y la sociedad civil, en parte debido a cuestiones culturales y a que las organizaciones civiles son menos plurales y diversas que en los países más desarrollados del Norte. Tradicionalmente el Estado tiene más poder que las organizaciones del mercado y las organizaciones de la sociedad civil.

El programa político de gobernabilidad democrática propuesto para los Estados latinoamericanos a finales de los noventa, se orienta a alcanzar la estabilidad de las instituciones políticas y sociales a través del fortalecimiento de las organizaciones intermedias entre el Estado y la sociedad civil, tales como los partidos políticos, con capacidad para eliminar las barreras existentes entre la sociedad civil y el Estado. Este programa de gobernabilidad busca la promoción de la política democrática orientada a la formación de una opinión pública mediante una regeneración de la vida ciudadana capaz de encausar los intereses y derechos de la sociedad civil que el mismo Estado reconoce.

En Latinoamérica, la sociedad civil puede desarrollarse en los niveles locales, regionales y nacionales para enfrentar los retos que implican la creación de un espacio en donde la ciudadanía se encuentre con los actores y agentes del mercado y del Estado. La profusión de organizaciones del sector social además de ser mediadoras de las demandas ciudadanas frente al Estado y el mercado, tienen un

importante papel a desempeñar en los procesos de democratización de todas las instancias de toma de decisiones y formulación de políticas públicas.

El debate de la política pública en la sociedad latinoamericana, cuya sociedad civil está en transición y poco motivada para forjar gradualmente instituciones democráticas, es un asunto mucho más complejo a pesar de la proliferación de organizaciones sociales que se involucran en proyectos de desarrollo económico, político, social y cultural, promueven los valores democráticos y el respeto a los derechos humanos, etc.

El diseño y la promoción de las reformas institucionales tan necesarias en los Estados latinoamericanos requieren de la participación de la sociedad civil para influir las políticas y las prácticas. La inserción completa de la sociedad civil en Latinoamérica, dentro de la tendencia de los procesos de globalización económica, y por ende, de la economía global a través de comercio e integración regional, es el pilar central de la política de reformas institucionales para los Estados latinoamericanos.

Los elementos del Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas para la promoción de la gobernabilidad y la democracia en Latinoamérica comprenden la consolidación de la gobernabilidad democrática más allá de las elecciones, el fortalecimiento de las instituciones de la gobernabilidad democrática, promoción del Estado de Derecho mediante la separación de poderes, el apoyo a la sociedad civil con atención particularizada a las organizaciones no gubernamentales, grupos de educación cívica, centro de estudio y desarrollo de políticas, medios de comunicación independientes y sindicatos (Santiso, 2002). El Banco Mundial trabaja con los países que piden su ayuda sobre la base de un proceso participativo para asegurarse de la buena voluntad de los poderes públicos y la colaboración de la sociedad civil. Al fin de este proceso un programa de acción es establecido y fue propuesto al país demandante.

Los factores estratégicos para promover el desarrollo de los pueblos latinoamericanos tienen que ver con la reforma institucional y con la promoción del papel activo que tienen que desempeñar las organizaciones sociales y la misma sociedad civil.

La transición hacia una sociedad civil más democrática en Latinoamérica permite alcanzar procesos de negociación de una mayor diversidad de demandas individuales y colectivas, y acotar los conflictos de intereses entre los ciudadanos, en un movimiento que va desde abajo hacia arriba, capaz de confrontar la imposición del poder político. De esta forma, en la pluralidad de intereses los actores políticos se subordinan a los actores de la sociedad civil. El reto que confrontan las sociedades latinoamericanas es que no sea excluida de la civilización globalizada.

8. Análisis de los retos de la sociedad civil

En las organizaciones de la sociedad civil descansa un potencial de cambio económico, político y social. Las acciones y las formas operativas de una sociedad civil pueden abrir, profundizar y ampliar los procesos de cambio para la institucionalización de una cultura democrática sustentada en un código de principios democráticos. La participación de las asociaciones en la sociedad civil representa un potencial democrático que une los movimientos populares al sistema político, estabilizando y fortaleciendo sus instituciones. Así, la participación política es un factor que facilita el desarrollo democrático de las sociedades. El desarrollo democrático de las sociedades impulsa la sociedad civil. A largo plazo, aunque no está exenta de riesgos, la sociedad civil tiene la tendencia a consolidar la democracia, más que a fundarla, aunque éste es un planteamiento cuestionable. El impacto que tiene la sociedad civil para resolver los grandes problemas contemporáneos de una sociedad más democrática, todavía está por verse.

La globalización se perpetúa en los contenidos de la información y la comunicación excluyendo a más individuos que quedan fuera de los beneficios de la nueva cultura e identidad global. Este hecho destaca la importancia de fomentar lazos de solidaridad, desde el Estado o desde la propia sociedad civil. De acuerdo con Gramsci, la sociedad civil se constituye en relación con el Estado. Es decir, no es posible transformar una sociedad y el Estado sin una idea o proyecto global sobre la economía, el Estado, las leyes; y la sociedad civil requiere instrumentos propios para organizarse y organizar a todos los estratos de la sociedad”.

En una sociedad más desarrollada se fortalecen el Estado, el mercado y la sociedad civil, como instrumentos del desarrollo mismo. La autonomía de la sociedad civil frente al Estado y el mercado se sostiene a fin de que prevalezca una relación de interdependencia. La autonomía de la sociedad civil necesita fortalecerse para convertirse en un verdadero interlocutor de los agravios del Estado. Autonomía e interdependencia adquieren un carácter coexistente. El mayor reto que enfrenta la sociedad civil es el desarrollo de las facultades para administrar su propia regulación específica de derechos y obligaciones. Un instrumento de las organizaciones de la sociedad civil para la construcción de la cultura de rendición de cuentas es la inclusión de mecanismos de monitoreo y auditoría social.

El Estado de Derecho, el fortalecimiento de la sociedad civil y el desarrollo de la capacidad de gobernabilidad son requerimientos del buen gobierno, porque contribuyen a la ampliación y profundización del espacio público y al establecimiento de mecanismos de control social sobre los recursos públicos. Todavía más, se da lugar a un Estado ampliado, donde las instituciones de las esferas propias de

la sociedad civil y del Estado confluyan en formas de gobernabilidad que propicien la colaboración. Todavía es un reto involucrar a las instituciones del Estado, el sector privado y la sociedad civil para la provisión de los bienes sociales.

Es necesario transformar el marco jurídico en que funcionan las jurisdicciones internacionales con el objeto de permitir a la sociedad civil (ciudadanos y sus asociaciones) actuar ante la justicia en las jurisdicciones nacionales como en el escalón internacional contra los Estados, las empresas o las organizaciones internacionales. La sociedad civil global asegura la igualdad cívica universal caracterizada por el respeto a los derechos humanos como condición de desarrollo de la humanidad.

El aumento de la frecuencia de las crisis financieras requiere de serias reformas a la arquitectura del sistema financiero mundial en la que también participen las organizaciones de la sociedad civil de los países en desarrollo para diversificar la formulación de políticas. La formulación e implementación de políticas de participación equitativa promueven procesos de negociación de los intereses de las diferentes asociaciones y agrupaciones mediante la construcción de nuevas formas de la sociedad civil, con el fin de que se fortalezcan como uno de los pilares del desarrollo social y humano.

La responsabilidad social corporativa fortalece y monitorea su cumplimiento. Las organizaciones de la sociedad civil tienden a reemplazar las funciones que tienen los partidos políticos como canales de expresión de inconformidades y descontento, dando lugar a los nuevos movimientos sociales que luchan por lograr poner en la agenda la nueva cuestión social. La reforma de los partidos políticos se abre a los cambios que experimenta la sociedad civil al influjo de los procesos de globalización, abandonando esquemas corporativistas rígidos, con la posibilidad de ofrecer elecciones significativas.

La idea de que emergerán instituciones en el ámbito global que desarrollen las funciones de los partidos políticos, parece ser irreal, a pesar de la necesidad de que existan políticos que sirvan de intermediarios entre la ciudadanía global y los formuladores e implementadores de las políticas. El fortalecimiento de la ciudadanía como participación efectiva de los actores sociales en los asuntos públicos es esencial para enfrentar el deterioro de la cohesión social. En efecto, todas las sociedades de la región vienen experimentando, con mayor o menor intensidad, una pérdida de sentido de pertenencia de las personas a la sociedad, de identidad con propósitos colectivos y de desarrollo de lazos de solidaridad. Este hecho destaca la importancia de fomentar lazos de solidaridad, desde el Estado o desde la propia sociedad civil.

El nuevo acercamiento a la política social examina las capacidades de los gobiernos locales, estatales y nacionales, las organizaciones de la sociedad civil para introducir formas participativas de administración social de los sistemas de políticas sociales. Lo que es necesario, es cambiar los términos de la política social a través del establecimiento de un pacto político-social para subordinar el interés individual al interés de la sociedad. Este pacto resulta en acuerdos entre partidos políticos y organizaciones de la sociedad civil de carácter asistencial social, a partir del desarrollo y la participación solidaria de la organización comunitaria de la sociedad civil.

El gobierno local requiere de una sociedad civil asentada en un territorio con un conjunto de valores y normas que sustentan la identidad con un sistema político que le proporciona el poder, capaz y suficiente, para la transformación de procesos de generación de bienestar y riqueza. El gobierno local asegura la mediación entre el poder hegemónico del Estado y la sociedad civil, facilita los intercambios e integra las acciones entre los diferentes actores. El gobierno local moviliza a la sociedad civil como una nueva forma de interrelacionar al Estado con la sociedad promoviendo mediante procesos democráticos la descentralización de los servicios, con fundamento en el principio de cercanía que enuncia que las decisiones sean tomadas lo más cerca posible a la población involucrada.

Bibliografía

- Anderson, P. (1987), "Las Antinomias de Gramsci", *Cuadernos del Sur*, núms. 6 y 7, Tierra del Fuego.
- Bruyn, Severyn T. (1999), "The moral economy", *Review of Social Economy*, vol. LVII, núm. 1, March.
- Cohen, Jean y Andrew Arato (1997), *Civil society and political theory*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- Cruz, César Nicandro (2002), "La justificación del poder en el proceso de las políticas públicas: implicaciones de la gobernabilidad democrática", *Desarrollo Humano e Institucional en América Latina*, núm. 27, 26 de febrero.
- Deckker Paul y Andries Van den Broek (1998), "Civil society in comparative perspective: involvement in voluntary associations in North America and Western Europe", *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, vol. IX, núm. 1.
- Dror, Yehezkel (1995), "Fortalecimiento de la capacidad de los gobiernos en materia de formulación de políticas", documento presentado en la 12 Reunión de expertos del Programa de las Naciones Unidas en materia de Administración y Finanzas Públicas, Nueva York, 31 de julio a 11 de agosto.
- Ferguson, Adam (1974), *Un Ensayo sobre la Historia de la Sociedad Civil*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, [Francisco J. Conde (trad.)].
- Finot, Ivan (1999), "Elementos para una reorientación de las políticas de descentralización y participación en América Latina", *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, núm. 15, octubre.

- Fossaert, Robert (2000), "Les états. La société", *Les frontières des Etats-Unis au 21e siècle Intervention présentée au cours du colloque "Peuples, nation, lien social", organisé en l'honneur d'Elise Marienstras*, Paris, juin.
- Gramsci, Antonio (1975), "Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado Moderno", *Obras*, vol. 1, México, Juan Pablos.
- Grootaert, Christiaan (1998), "Social capital: the Missing Link?", *Social Capital Initiative*, Paper 3, World Bank, April.
- Habermas, Jürgen (1994), "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", en A. Gutman (ed.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press.
- Honnet, Axel (1999), "Concepciones de la sociedad civil", *Este País*, núm. 102, septiembre.
- Lechner, Norbert (2000), "Desafíos en el desarrollo humano: individualización y capital social", *Instituciones y Desarrollo*, núm. 7, noviembre.
- López-Calera, N. (1992), *Yo, el Estado*, Madrid, Trotta.
- Martínez Nogueira, Roberto (2001), "Estado, sociedad civil y gestión pública. Partes I y II", *Magazine*, núm. 25, Instituto Internacional de Gobernabilidad, 18 de diciembre.
- May, Christopher (1997), "From international political economy to global political economy. The International Political Economy Yearbook Series: an assessment", *Political Geography*, vol. xvi, núm. 7, pp. 605-615.
- Murillo Castaño (2000), "La organización de la sociedad civil: ¿Una alternativa respecto a los partidos políticos?", *Biblioteca de Ideas*, Instituto Internacional de Gobernabilidad, <http://www.iigov.org/pnud/bibliote/documentos/docu0013.htm>.
- Newton, Kenneth (1997), "Social Capital and Democracy", *American Behavioral Scientist*, vol. XL, núm. 5, pp. 575-585.
- Pierre, J. (2000), "Understanding governance", en J. Pierre (ed.), *Debating governance: authority, steering and democracy*, Oxford, Oxford University Press.
- PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo) (1997b), "Governance for sustainable human development", Nueva York, PNUD, MDGD-BPP, UNDO Policy Document.
- Prats, Joan (2001), "Gobernabilidad democrática para el desarrollo humano. Marco conceptual y analítico", *Instituciones y Desarrollo*, núm. 10, Barcelona, octubre, http://www.iigov.org/revista/re10/re10_04.htm.
- Putnam, R. (1993), *Making democracy work: Civic traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press.
- Putnam, Robert (1994), *Para hacer que la democracia funcione*, Caracas, Galac.
- Razcón, Marco (2002), "La crítica de la crítica al neoliberalismo", *La Jornada*, México, 6 de agosto.
- Rocco, Raymond (1999), "The formation of Latino citizenship in Southeast Los Angeles", *Citizenship Studies*, vol. III, núm. 2.
- Salamon, Lester y Helmut Anheier (1997), "The civil society sector", *Society*, 34, 2.
- Santiso, Carlos (2002), "Promoting Democratic Governance and Preventing the Recurrence of Conflict in Central America: the Role of The United Nations Development Programme in Post Conflict Reconstruction", Instituto Internacional de Gobernabilidad, 17 de septiembre.
- Tomassini, L. (1994), "La revalorización de la Sociedad Civil", en *La reforma del Estado y las políticas públicas*, Santiago, Centro de Análisis de Políticas Públicas, Universidad de Chile.
- Torres-Rivas, Edelberto (2001), "La sociedad civil en la construcción democrática: notas desde una perspectiva crítica", *Revista Instituciones y Desarrollo*, Edición Especial, núms. 8-9, mayo, documento electrónico localizado en <http://www.iigov.org/id/article.drt?edi=187536&art=187549>
- UNESCO (1997), *Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*, México.
- Urquiza, Waldemar y Félix Ulloa (2001), "La sociedad civil salvadoreña frente a los actuales problemas nacionales", *Diálogo-debate*.
- Wolfe, A. (1989), *Whose keeper*, Berkeley, University of California Press.

Recibido: 15 de diciembre de 2005

Aceptado: 24 de abril de 2006

José Guadalupe Vargas Hernández es profesor investigador miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Profesor del Instituto Tecnológico de Ciudad Guzmán e investigador del Centro Universitario del Sur de la Universidad de Guadalajara. Tiene los doctorados en Economía por Keele University y en Administración Pública por Columbia State University; es Maestro en Administración por la Pacific States University. Ha publicado más de 70 trabajos de investigación científica con reconocimiento internacional. Es profesor invitado en varias instituciones educativas de México y Canadá y miembro de *The Academy of Management*, *British Academy of Management*, *International Academy of Management*, Academia de Ciencias Administrativas. Ha recibido varios premios internacionales por sus actividades de investigación.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Obregón, Nora
Quién fue María Montessori
Contribuciones desde Coatepec, núm. 10, enero-junio, 2006, pp. 149-171
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Quién fue María Montessori

Who was María Montessori

NORA OBREGÓN¹

Resumen. Esta biografía de la educadora italiana María Montessori ofrece datos de diferentes publicaciones, algunos ya conocidos a través de textos difundidos en México, pero también aporta algunos aspectos poco conocidos de su vida y obra. Su objetivo es dar a conocer el contexto que rodeó a Montessori, para entender la importancia de sus aportaciones, a través de un acercamiento objetivo, que muestra los matices de una mujer que logró la difusión internacional de su obra y que marcó una influencia en otras alternativas pedagógicas y psicológicas, como en los casos de Jean Piaget, Helene Parkhurst y Eric Erikson, entre otros. En esta descripción cronológica participan personajes importantes de la historia universal, como Alexander Graham Bell, Thomas Alva Edison, Sigmund Freud y Rabindranath Tagore.

Palabras clave: educación, Montessori, biografía, Piaget, Paolini.

Abstract. *This biography of the Italian educator Maria Montessori offers information of various publications, some of them already known through published texts in Mexico. It also contributes with some less known aspects of her life and work. The principal aim is to reveal the context that surrounded Montessori, in order to comprehend the importance of her contributions, through an objective approach that shows the facets of a woman who achieved international recognition of her work and who influenced other pedagogical and psychological alternatives, such as the ones of Jean Piaget, Helene Parkhurst and Erik Erikson, among others. Several important figures of the world's history participate in this chronological description, such as Alexander Graham Bell, Thomas Alva Edison, Sigmund Freud and Rabindranath Tagore.*

Keywords: education, Montessori, biography, Piaget, Paolini.

María Montessori fue la creadora del sistema de educación que lleva su nombre. Nació el 31 de agosto de 1870 en el poblado de Chiaravalle en la provincia de Ancona, puerto del mar Adriático en el centro de Italia, año en el que este país se convirtió en una nación unificada (Schwegman, 1999: 14; Standing, 1962: 21).

¹ Asociación Montessori Mexicana. Correo electrónico: kunstgalerie1@prodigy.net.mx.

Su padre, Alessandro Montessori, descendía de una familia de la nobleza de Bologna y fue un militar del Partido Liberal que había luchado por la independencia de Italia. Su madre, Renilde Stoppani, era sobrina de Antonio Stoppani, gran filósofo y científico. Renilde era liberal y católica, además de gran devoradora de libros (Schwegman, 1999: 15; Standing, 1962: 21). En 1882 la familia Montessori se mudó a Roma, con el fin de que María asistiera a mejores escuelas, pues ya había demostrado inquietudes intelectuales y un especial talento para las matemáticas. Un pasaje importante en la vida de María Montessori fue su entrada a la Regia Escuela Michelangelo Buonarroti, en la que predominaban los varones; María era la única alumna. Su padre quería que estudiara para maestra, pero en 1884, por iniciativa propia, se inscribió en una escuela técnica de hombres para estudiar ingeniería, la cual abandonó después de un año, cuando surgió su interés por estudiar medicina (Schwegman, 1999: 25; Standing, 1962: 23).

Su formación en Medicina

En 1892, pese a la negativa de su padre y al inicial rechazo del director de la Facultad de Medicina, el doctor Guido Bacelli, logró empezar sus estudios superiores en Medicina y superar una serie de dificultades por su condición como única mujer en una carrera que en esos tiempos sólo estaba pensada para hombres, al grado de tener que practicar con los cadáveres sola, durante las noches (Schwegman: 1999: 26, 30). Una noche en que María Montessori iba rumbo a su casa y se sentía muy fatigada por el exceso de trabajo y sola por el distanciamiento con su padre por haber elegido la carrera de medicina, decidió interrumpir sus estudios. Iba atravesando el parque Pincio que normalmente estaba vacío a esa hora, cuando vio a una mujer muy humilde pidiendo limosna acompañada de su hijo, quien se entretenía con un papel rojo del piso. Entonces regresó a la sala de disecciones de la escuela a trabajar con los cadáveres y decidió que continuaría sus estudios para poder ayudar a sus semejantes. Este episodio fue muy importante para María Montessori, porque comprendió que el deseo de vida y de amor no contradecían los principios de la medicina y pudo darse cuenta de que ésta no es una ciencia que se limite a seccionar, separar, fragmentar y analizar con violencia. Fue así como María logró unir amor y ciencia (Schwegman, 1999: 35).

La reconciliación de María Montessori con su padre vino más tarde. En la Facultad de Medicina se acostumbraba que los estudiantes dieran una conferencia ante el público después de su primer año. Precisamente el día que María debía presentar su ponencia, su padre se encontró con un conocido, quien le preguntó si iría a la conferencia de su hija, provocando tal curiosidad que asistió para escu-

charla. La participación de María Montessori fue tan brillante que su padre se sintió muy orgulloso y se acercó para abrazarla (Schwegman, 1999: 37; Standing, 1962: 26s). Finalmente, en 1896 se convirtió en la primera mujer médica de Italia (Standing, 1962: 23ss).

Ya desde el inicio de su vida profesional María Montessori demostró la tendencia de alzar su voz en favor de los menos privilegiados. En 1896 la eligieron para representar a la mujer italiana en el Congreso Feminista celebrado en Berlín, donde defendió la causa del trabajo en la mujer y lo hizo con tanto ardor y eficiencia, que su presentación fue publicada en la prensa de varios países. En 1900 participó en un congreso similar en Londres, donde atacó severamente la práctica de emplear niños en los trabajos de las minas de Sicilia y dio su apoyo a un movimiento en contra de la explotación laboral infantil, patrocinado por la reina Victoria I (Schwegman, 1999: 38; Standing, 1962: 27).

María Montessori mantuvo una relación amorosa con el doctor Giuseppe Montesano, quien fuera su colega en la escuela para retrasados mentales (en donde Montessori trabajó de 1898 a 1899), relación de la cual nació su único hijo, Mario. En esa época era una situación muy vergonzosa para una mujer tener un hijo fuera del matrimonio, especialmente tratándose de una profesionista, por lo que ella, como otras mujeres en situación similar, tuvo que buscar los medios para solucionar el problema, así que María Montessori mandó al niño con sus familiares a otra ciudad, para que lo cuidaran como un hijo más de la familia y no fue sino hasta que era un adolescente, cuando supo que ella era su verdadera madre, presentándolo más tarde como su sobrino (Schwegman, 1999: 40ss; Pollard, 1990: 22).

Después de terminar una especialidad en enfermedades nerviosas y mentales, su primer trabajo fue en la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Roma, donde visitaba el asilo de niños con problemas mentales, enfermos y sumamente



La doctora Montessori cuando era directora del Instituto de Ortofrenia en Roma, en 1898 (Pollard 1990: 23).

pobres (Pollard, 1990: 28). Una de sus tareas fue elegir a los enfermos que serían sometidos a la enseñanza clínica y así conoció y se interesó por los niños discapacitados. Cierta día, la mujer que los cuidaba le informó que los pequeños jugaban en el suelo con las migajas que se les caían durante la comida. Observó el lugar y se percató de que los niños se aburrían porque no contaban con ningún juguete. María Montessori analizó la condición de esas desafortunadas criaturas y meditó acerca de la manera en que podría ayudarlas. Llegó a la conclusión de que, más que un problema médico, las deficiencias mentales eran un problema pedagógico, y tuvo la idea de prepararles un ambiente agradable para ayudarlos, con la seguridad de que un tratamiento basado en una educación especial ayudaría a su condición mental. Se enteró de que existía ya un método de educación especial para este tipo de niños desarrollado por dos médicos franceses, Jean Itard (1775-1838) y Edouard Sèguin (1812-1880). María Montessori pidió autorización para ir a París, donde estudiaría los trabajos de ambos autores (Pollard, 1990: 28). Paola Fellini, su compañera del curso de pedagogía con Luigi Credaro en la Universidad de Roma, le ayudó a traducir el libro *Idiocy and its treatment by a physiological method* de Sèguin publicado en Nueva York en 1866, palabra por palabra y ambas discutieron su contenido (Schwegman, 1999: 64, 69).

Fue así como interesándome por los idiotas² vine en conocimiento del método especial de educación, ideado para estos infelices por Eduardo Sèguin, y empecé a compenetrarme de la idea entonces naciente, de la eficacia de los “tratamientos pedagógicos” para curar varias formas morbosas como la sordera, la parálisis, la idiotez, el raquitismo, etc. (Montessori, 1937: 33s).

En 1898 propuso en el Congreso Pedagógico de Turín un método de educación moral, a partir de su planteamiento de que la cuestión de los niños anormales era más un problema pedagógico que médico (Standing, 1962: 29).

Yo, no obstante, en oposición con mis colegas, tuve la intuición de que la cuestión de los anormales era una cuestión más pedagógica que médica [...] Y creo haber tocado una cuerda sensible, porque de los centros médicos pasaron la idea a los maestros primarios y se extendió en poco tiempo, por ser algo que interesaba directamente a la escuela (Montessori, 1937: 34).

² En la época de la doctora Montessori, *idiot* era el término comúnmente usado para referirse a los discapacitados.

De regreso, en Roma, el entonces ministro de instrucción pública, Guido Bacelli,³ la invitó a impartir un ciclo de conferencias para los maestros de Roma sobre la educación de niños anormales, y a partir de estos cursos se creó la Escuela Estatal de Ortofrenia, nombrándola directora de esta institución, cargo que ocupó durante dos años, de 1899 a 1901 (Standing, 1962: 29).

En 1899, fue a Londres y a París para estudiar todo lo referente a niños con problemas (Standing, 1962: 29).

Cuando yo era ayudante en la clínica de Psiquiatría, había leído con mucho interés la obra francesa de Sèguin. La inglesa, aunque publicada en Nueva York veinte años después y citada en la obra de Bourneville, no existía en ninguna biblioteca. Con gran extrañeza mía no hallé ni rastro de ella en París, donde Bourneville me aseguraba la existencia, pero la segunda obra de Sèguin no había entrado a Europa. Creí que encontraría en Londres algún ejemplar, pero hube de convencerme de que allí tampoco existía; en vano me dirigí a las bibliotecas públicas y particulares y a los médicos ingleses que más se habían ocupado de niños anormales. El hecho de que el libro fuese desconocido también en Inglaterra a pesar de haber sido publicado en inglés, me hizo pensar que el sistema de Sèguin no había sido comprendido (Montessori, 1937: 36).

La doctora Montessori dio conferencias en ambos países, y en Londres, fue presentada a la Reina Victoria (Pollard, 1990: 65). Cuando regresó de París y de Londres, llevó el material que ella misma había elaborado para que los niños deficientes pudieran aprender a leer, escribir, sumar, restar, multiplicar y dividir (Romero, 1993: 26).

Su transformación en maestra

Durante los dos años que dirigió la Escuela Estatal de Ortofrenia y con la ayuda de otros colegas, entrenó a maestros de Roma en los métodos especiales de observación y de educación de niños anormales. Más tarde ella misma se dedicó a trabajar con los niños, además de dirigir a los maestros del Instituto Pedagógico, donde se había concentrado a los niños de las escuelas primarias prejuizados como “ineducables”, así como a todos los discapacitados de los manicomios de Roma (Standing, 1962: 29).

³ Quien había sido su maestro y director de la Facultad de Medicina, y le había negado en un primer momento el ingreso a ésta.

María Montessori enseñaba a los niños desde las ocho de la mañana hasta las siete de la noche; nunca tomaba vacaciones. Esos dos años de trabajo continuo con los niños le dieron lo que ella consideró como su verdadero título de pedagogía: “estos dos años de práctica son mi primer y mejor ganado título en pedagogía” (Montessori, 1937: 34; Standing, 1962: 29). A partir de este evento, se convirtió en una maestra como su padre había pretendido años atrás, pero una maestra diferente a las tradicionales, una maestra con gran respeto hacia los niños y con una gran capacidad de observación que le permitía conocer las necesidades de éstos para un fácil aprendizaje (Schwegman, 1999: 80; Romero, 1993: 26).

Ella misma se sentaba a trabajar con cada niño el material que les había preparado con anterioridad y los alumnos del asilo pudieron aprender a leer, escribir y a contar. La gente lo vio como un milagro, pues nunca creyeron que esos niños deficientes tuvieran capacidades para aprender. Los logros de María Montessori fueron resultado de la confianza que les brindó, así como de las oportunidades para trabajar (Montessori, 1937, 38; Romero, 1993: 27).

Los acontecimientos con los niños del asilo se publicaron en diferentes periódicos. Los trabajos y el pensamiento de María Montessori se difundieron en otras ciudades y países de Europa, empezando a hacerse famosa (Romero, 1993: 27).

La convicción de que la aplicación a niños normales de métodos similares a los aplicados a niños de lento aprendizaje contribuiría a desarrollar su personalidad de una forma sorprendente, la inclinó hacia el trabajo con niños normales (Montessori, 1937: 39s).

Mientras todos admiraban los progresos de mis idiotas, yo pensaba en las razones que podían mantener a los alumnos de las escuelas públicas en un nivel tan bajo que podían ser alcanzados en las pruebas de inteligencia por mis infelices alumnos [...] Pero los idiotas así educados quedan todavía reducidos a una vida vegetativa [...] el idiota se ha convertido en un hombre; pero en medio de los otros hombres resulta siempre un inferior, un individuo que no podrá nunca adaptarse al ambiente social: “Nosotros somos como ramas tronchadas; en nosotros ha muerto toda esperanza”.

Precisamente por eso abandoné el fatigoso método de Sèguin; la enorme cantidad de procedimientos y de esfuerzos que exigía era desproporcionada dado lo exiguo de los resultados. Todos me lo repetían: quedan todavía demasiadas cosas para hacer en la educación de los niños normales (Montessori, 1937: 39s).

Más tarde descubrió que entre la medicina y la antropología había una relación muy estrecha. Matriculada como alumna de filosofía, tomó cursos de psicología experimental —que acababan de introducirse en las universidades de Turín,

Roma y Nápoles—, practicando al mismo tiempo observaciones de antropología pedagógica en las escuelas primarias y estudiando los métodos de enseñanza para niños normales. Estos cursos le dieron la preparación para que posteriormente diera un curso libre de antropología pedagógica en la Universidad de Roma (Montessori, 1937: 41). Esta formación multidisciplinaria le permitió estudiar al hombre bajo un enfoque holístico.

El suceso de la primera clase de niños

La intención inicial de María Montessori era experimentar los métodos que había usado con niños anormales en los primeros años de la escuela primaria (Montessori, 1937: 41). El ingeniero Edoardo Talamo, director general del Instituto Romano de los *Beni Stabili* (organismo social encargado de mejorar las condiciones de vida de los barrios pobres), tenía noticias del trabajo de Montessori en el campo de la medicina y como educadora de niños discapacitados (Yaglis, 1989: 14), así que le encargó organizar escuelas infantiles dentro de las casas (Montessori, 1937: 41s). De esta manera, el 6 de enero de 1906, en el número 52 de la calle de los Marsi, barrio de San Lorenzo, Roma, se inauguró la primera Casa de los Niños (salón para preescolar) —cuyo nombre fue propuesto por Olga Lodi,⁴ amiga y colaboradora de la doctora Montessori—, donde recibieron a niños normales de tres a seis años, con bajo nivel socioeconómico. Cuando María Montessori aceptó la dirección del proyecto de Talamo, se propuso tanto una meta social como una pedagógica: socialmente era un ideal de vida para los habitantes del barrio mejorar las condiciones de higiene y la armonía social y familiar; en el plano pedagógico, se preocupó porque los niños no sólo fueran cuidados para impedir que maltrataran el edificio, sino que se les educó en un enfoque propio de la investigación pedagógica moderna (Yaglis, 1989: 15).

El 7 de abril de ese mismo año, se abrió una segunda Casa de Niños dentro del mismo barrio de San Lorenzo. El 18 de octubre se inauguró una más en el distrito obrero de la “Humanitaria” en Milán, mientras la *Casa di Lavoro* de la misma sociedad fabricaba los materiales didácticos para las clases. El 4 de noviembre se abrió otra en Roma para niños de mejor posición económica, ya no en un barrio popular. Ocuparon un edificio moderno en la calle de Famagosta, de los

⁴ Olga Lodi (1857-1933), periodista y directora del periódico *La vita*, mantuvo al inicio del siglo xx un gran debate respecto al derecho al voto de la mujer. Fue esposa de Luigi Lodi, también periodista y miembro del Comitato Promotore della “Lega Nazionale per la protezione dei fanciulli deficienti” (Trabalzini, 2002).

Patri de Castello. Posteriormente las casas de niños se fueron extendiendo por varios países (Montessori, 1937: 42).

Como ella misma lo dijo más tarde, aún no existía su método, sino que éste fue tomando forma después (Montessori, 1982: 178). El grupo de niños con el que trabajaba era de más de cincuenta chicos de origen muy humilde, cuyos padres ni siquiera eran obreros, sino trabajadores temporales y en su mayoría analfabetos. De hecho, ni siquiera era una obra municipal de importancia, por lo que el presupuesto para el proyecto era muy reducido (Montessori, 1982: 182).

Comencé mi obra como un campesino que hubiera guardado separadamente la buena semilla y le ofrecieran un campo fecundo donde sembrarla con toda libertad. Pero no fue así; apenas removí los terrones de aquella tierra virgen, encontré oro en lugar del grano. La tierra ocultaba un tesoro precioso. Ya no era el aldeano que habíase imaginado, era como el talismán que Aladino tenía entre las manos, sin saberlo, una llave capaz de descubrir inmensos tesoros ocultos (Montessori, 1982: 179s).

En un lugar dentro del mismo edificio en el que vivían estos niños les preparó un *ambiente*⁵ con mobiliario acorde a su tamaño y elaboró diferentes materiales para que aprendieran a leer, escribir, contar, medir y conocer las figuras geométricas. Al terminar las clases, los materiales se guardaban en un armario alto, pero al llegar un día encontró que los niños ya habían elegido cada uno su material y estaban trabajando silenciosamente. No los regañó, pues se dio cuenta de que no era necesario guardar el material, y mandó a hacer muebles al alcance de la altura de los niños, con el fin de que tuvieran a su alcance los elementos deseados. Cuando María Montessori terminaba el trabajo con los niños, meditaba sobre lo que había observado durante el día y anotaba en un cuaderno sus descubrimientos. Si tenía dudas o necesitaba una explicación para sus observaciones y apreciaciones, consultaba la bibliografía de autores que trabajaban e investigaban este ramo (Montessori, 1982: 190; Romero, 1993: 30s).

El trabajo con los niños normales, además de la experiencia laboral con los niños deficientes, le dieron grandes sorpresas e importantes descubrimientos. Gracias a su gran capacidad de observación, descubrió la atracción que los materiales por sí mismos ejercían sobre los niños normales, sin necesidad de persuadirlos como a los deficientes; también observó que al terminar el trabajo, los niños normales experimentaban satisfacción, felicidad y reposo (Montessori, 1982: 180).

⁵ Aula adecuada al método Montessori; se llama así, porque es un lugar que reúne las condiciones necesarias para el desarrollo humano del alumno.

Los primeros descubrimientos le provocaron escepticismo, pero esos niños normales, no discapacitados, descritos por ella como tímidos y llorosos, con los cuales trabajó por casualidad, le revelaron los parámetros con los que más tarde formaría no sólo un método de educación, sino una filosofía de vida (Montessori, 1982: 181). Al mismo tiempo que trabajaba en la escuela, salía a otras ciudades para dar conferencias sobre lo que descubría con los niños. Cada vez su trabajo fue más conocido y se fue volviendo muy popular, así que fue invitada a varios países (Schwegman, 1999: 82; Romero, 1993: 32).

A pesar de que la primera Casa de Niños era muy diferente a los ambientes montessorianos posteriores, incluso a los de la actualidad, desde un inicio se preocupó por desarrollar una “educación racional de los sentidos” con el fin de encontrar las diferencias entre los niños normales y los deficientes y también, la relación entre los comportamientos de los niños normales más pequeños y los de niños deficientes de mayor edad (Montessori, 1982: 182s). En su primer ambiente no impuso condiciones especiales a la maestra, tan sólo le enseñó cómo presentar a los niños el material sensorial, sin impedir las iniciativas de la maestra (Montessori, 1982: 184).

En 1907 escribió su primer libro, *La antropología pedagógica*, y en 1909 publicó el segundo, *La pedagogía científica aplicada a la educación en las Casas de los Niños*, destinado a la educación del niño de tres a seis años, obra que causó un profundo interés, principalmente en Estados Unidos (Hainstock, 1972: 16). Además, en otoño de 1909 se llevó a cabo el primer curso de entrenamiento Montessori en Citta di Castello. A partir de entonces empezó un recorrido por el mundo, viajando en auto, tren, avión y barco. Pero no viajó sola, sino acompañada por su hijo Mario, quien cubrió el hueco de la relación simbiótica que mantuvo siempre con Renilde Stoppani, su madre. Sin embargo, María Montessori continuó presentándolo como su sobrino o su hijo adoptivo y sólo en el testamento admitió que era su hijo (Schwegman, 1999: 81, 87). En 1910 se publicó *El método Montessori*, y su autora dejó sus ocupaciones en la universidad y el hospital (Pollard, 1990: 65; Schwegman, 1999: 81, 82). El 10 de noviembre de ese mismo año, comunicó solemnemente su renuncia al ejercicio de la medicina y al puesto que tenía en la Universidad de Roma, para dedicarse completamente a la misión de proteger al niño (Schwegman, 1999: 81).

Difusión internacional de su obra

Para 1911, el método Montessori se convirtió en el sistema oficial en Italia y Suiza (Pollard, 1990: 65). En la parte italiana de Suiza, ya desde 1909 usaron el método en los asilos para huérfanos y en los hogares infantiles (Lillard, 1977:

32). Los libros y escritos de María Montessori fueron rápidamente traducidos a diferentes idiomas. Cinco versiones diferentes de su obra fueron hechas sólo en Rusia, además de que se abrió una escuela Montessori en los jardines imperiales de San Petersburgo para los niños de la familia real y de la corte. Antes fueron establecidas varias escuelas en lugares como Canadá, Chile, China y Japón; al tiempo que se planearon otras en Argentina, Corea, Hawai y México (Pollard, 1990: 42; Standing, 1962: 64). En estos años, se organizaron varios cursos de entrenamiento en distintas fechas para maestros en Alemania, Austria, España, Francia, Países Bajos, Inglaterra, India, Italia y Sri Lanka (Standing, 1962: 65). A partir de la decisión de Montessori de proteger a los niños de todo el mundo a través de la difusión de su método, se desató una ola de admiración por su obra, principalmente en Estados Unidos, donde se defendió la idea de que era posible unir a niños de diferentes culturas mediante este método que pretendía ser el portador de las leyes universales de la humanidad. La baronesa Franchetti publicó un artículo en inglés sobre el experimento de la Casa de Niños del Barrio de San Lorenzo, que provocó la curiosidad de algunos educadores de América, quienes fueron a Roma para observar directamente el método Montessori en acción (Schwegman, 1999: 88).

En 1912, el científico estadounidense Alejandro Graham Bell, quien había conocido el trabajo de Montessori a través de un artículo de revista, la invitó para dar unas conferencias. Cuando llegó a Estados Unidos, le organizaron una gran bienvenida en la Casa Blanca (Lillard, 1977: 33; Romero, 1993: 33) y se hospedó en la casa del científico Thomas Alva Edison. La revista *McClure's*, una de las publicaciones más famosas de esa época, dedicó un artículo extenso a Montessori, y en octubre de 1911 se abrió en Tarrytown, Nueva York, la primera escuela Montessori estadounidense, a cargo de Anne Everett George. En febrero de 1912, María Montessori se sintió muy honrada con la invitación del profesor Henry W. Colmes —director de la División de Educación de la Universidad de Harvard— de traducir al inglés el libro *El método de la pedagogía científica aplicado a la educación infantil en la Casa de los Niños* (Montessori, 1912: VII). La primera traducción al inglés fue hecha precisamente por Anne George, bajo el título *The Montessori Method* (Schwegman, 1999: 89; Pollard, 1990: 65). Los libros sobre Montessori escritos por Dorothy Canfield Fisher,⁶ quien también la había visitado

⁶ Escritora norteamericana (1879-1958) cuyas publicaciones sobre Montessori fueron *A Montessori Mother*, Nueva York, Henry Holt, 1912; *A Montessori Manual*, Nueva York, Henry Holt, 1913; *Mothers and Children*, Nueva York, Henry Holt, 1914 y *What Mothers should know about the Montessori Method of Evolution*, Nueva York, American Institute of Psychology, 1985 (Zakri, 1998).

en Roma para conocer su método de educación, igualmente contribuyeron a la difusión del método Montessori en América (Schwegman, 1999: 89). Cuando visitó Estados Unidos, también pasó por Argentina, donde más tarde, en 1927, se fundó la Sociedad Argentina Montessoriana (AMI, 1970: 37; Montessori, 1912: VII; Romero, 1993: 33).

En enero de 1913 se llevó a cabo el Primer Curso Internacional Montessori en Roma, con participantes de diferentes nacionalidades, aunque la mayoría eran estadounidenses, principalmente mujeres admiradoras de la trayectoria de María Montessori, entre las que estaban la profesora Helen Parkhurst del State Teachers College de Wisconsin y Adelia Pyle, hija de un millonario emparentado con Rockefeller, quienes más tarde se convirtieron en sus asistentes personales y traductoras (Schwegman, 1999: 90). Con el tiempo se fundó una asociación Montessori en Estados Unidos, formada con la esposa de Graham Bell como presidenta y Margaret Wilson, la hija del presidente Woodrow Wilson, como secretaria (Schwegman, 1999: 83; Standing, 1962: 63). Ese mismo año se abrió la primera escuela Montessori en España (Pollard, 1990: 66).

Durante toda su vida, la doctora Montessori entrenó *guías*⁷ en diferentes países, lo que la llevó a vivir en España, Países Bajos y la India. Sus publicaciones se han traducido a diferentes idiomas, como alemán, inglés, francés, holandés, español y dos lenguas de la India, tamil y marathi. Consideraba que todos los niños eran iguales, independientemente de la nacionalidad, la posición económica o la religión; a pesar de que profesó con vehemencia su fe católica, mostró total tolerancia hacia otras religiones, como la musulmana o la judía (Standing, 1962: 70; Romero, 1993: 37). “Para María los niños tenían que ser felices para luego convertirse en adultos buenos y trabajadores, éste es uno de sus pensamientos más importantes” (Romero, 1993: 37).

En 1914 Montessori inició la aplicación de su método en la escuela elemental para alumnos de seis y doce años,⁸ así como en la educación religiosa (catequesis del buen pastor). En 1911 María Maraini Guerrieri Gonzaga, amiga de María Montessori, pretendía abrir un experimento privado, libre de obstáculos, para investigar la posibilidad de continuar el enfoque educativo de Casa de Niños (preescolar) con niños mayores (Montessori, s/f: 5; 1976).

Lo que más tarde llamarían *El método Montessori avanzado* tiene sus albores desde el inicio de sus trabajos, apenas unos cuatro años más tarde de que

⁷ Así se llama a los maestros, porque “guían” al niño hacia el conocimiento.

⁸ En México se conocen con el nombre de taller y se divide en dos niveles: Taller I que equivale al multigrado de primero, segundo y tercer grados, y el Taller II equivalente a los grados cuarto, quinto y sexto.

abriera el primer ambiente en el barrio de San Lorenzo, en Roma. Para 1916 ya había escrito su primer libro sobre la educación para niños de seis a doce años: *L'Autoeducazione nelle scuole elementari*, llamado *The Advanced Montessori Method* en la traducción inglesa (Montessori, 1976).

En 1915 impartió cursos en California, Estados Unidos, y presentó un ambiente con su discípula Helen Parkhurst en la exposición de San Francisco, celebrada con motivo de la inauguración del Canal de Panamá, obteniendo el premio por el mejor *stand*. En el evento sólo había dos medallas de oro para la premiación, el pabellón Montessori recibió ambas (Schwegman, 1999: 92; Standing, 1962: 63s). En 1914 ya había renunciado a la oferta de dirigir un instituto de educación en Nueva York, pero para 1916 compartía su estancia entre España, Estados Unidos e Inglaterra (Schwegman, 1999: 98; Romero, 1993: 44).

Las ideas de María Montessori fueron atacadas por los darwinianos conservadores, quienes sostenían que la inteligencia era fija y que la herencia determinaba por sí sola el desarrollo del niño. Durante esta época un influyente profesor, William Kilpatrick,⁹ uno de los principales críticos que ha tenido Montessori, publicó el libro *The Montessori System Examined*, donde atacaba duramente el trabajo de María Montessori por considerarlo anticuado. Sus críticas se basaron en el libro *The Montessori Method*, en una visita a Roma para observar los ambientes montessorianos y en una entrevista con la doctora Montessori. De acuerdo con Kilpatrick, el primer punto en contra fue la gran influencia de Sèguin en la obra montessoriana, a la que consideró obsoleta y ubicó entre los modelos pedagógicos del siglo XIX. También afirmó que en las escuelas Montessori no se desarrollaba una vida social, puesto que, según él, los alumnos aprendían de forma individualista a respetar los derechos de sus vecinos, además de que tenían riendas inusualmente sueltas. Para Kilpatrick los materiales Montessori eran inadecuados, debido a su escasa variedad y a que su función no era suficientemente social. Por otra parte, él consideraba innecesario iniciar con la lectoescritura y las matemáticas en la edad preescolar, pues pensaba que el niño pequeño sólo necesitaba tener habilidades que le permitieran usar las tijeras, el pegamento y los colores.

Las críticas de Kilpatrick provocaron la interrupción del método Montessori en Estados Unidos. Con la publicación de estas críticas provenientes de un maestro tan respetable, se disolvió el entusiasmo con el que había sido aceptado el

⁹ Kilpatrick —principal exponente de la obra de John Dewey (pedagogo norteamericano representante de la “educación progresiva”, que equivale al movimiento europeo de la “Escuela Nueva”)— era un personaje muy influyente en el ámbito pedagógico, que gozaba de gran prestigio y popularidad como maestro de la Escuela Normal de la Universidad de Columbia.

método Montessori. Hubo que esperar hasta 1957, cinco años después de la muerte de María Montessori, para que se diera un renacimiento de su método en Estados Unidos, a partir de la labor de una joven madre norteamericana, Nancy Rambusch, quien se interesó en el sistema durante sus viajes a Europa y que, después de entrenarse como guía en la Asociación Montessori Internacional (AMI), fundó una escuela en Nueva York (Lillard, 1977: 32ss).

En 1917 Helen Parkshurt, quien había sido autorizada para coordinar el movimiento Montessori en Estados Unidos, terminó su relación con Montessori para desarrollar su propio método, llamado “Dalton”, que tuvo una gran influencia en Japón (Schwegman, 1999: 95, 96). Para 1918 el método sólo era mencionado esporádicamente en algunas publicaciones norteamericanas.

Pero el auge y el rechazo de Montessori, como en Estados Unidos, no se produjo en otros países, excepto por la clausura temporal ordenada por ciertos gobiernos dictatoriales: Mussolini en Italia, el nazi de Alemania y los bolcheviques en Rusia. En España, María Montessori continuó dirigiendo seminarios de Pedagogía (Lillard, 1977: 33ss; Montessori, 1979: 19).

Entre 1916 y 1918 viajó a distintos países, incluido Países Bajos, donde la recibió la reina y se implantó el Método Montessori para todas las escuelas del país (Sánchez, 1998). En 1918 tuvo una audiencia privada con el papa Benedicto xv, quien le encargó preparar un juego completo de sus publicaciones que compraría para la biblioteca del Vaticano (Schwegman, 1999: 99; Pollard, 1990: 66). En 1919 hizo su primera visita de carácter oficial a Inglaterra, donde se entrevistó con el señor Fisher, presidente del Consejo de Educación de ese país (Standing, 1962: 65).

De 1920 a 1930 impartió cursos en Alemania, Austria (donde abrieron la primera Casa de Niños ese mismo año), Inglaterra e Italia. Mientras tanto, en 1922 escribió *El niño en la familia* (un manual sobre pedagogía científica) y en 1923 fue condecorada con el grado de Doctor Honoris Causa de la Universidad de Roma (Sánchez, 1998). También en 1922 fue designada inspectora oficial de escuelas italianas, aunque cada vez más presionada por la dictadura fascista de Mussolini (Lillard, 1977: 40). En 1924 tuvo una entrevista con Mussolini, quien le ofreció respaldo oficial y financiero para su método, mas no por convicción, sino porque le convenía tener de su lado a la educadora mundialmente famosa. Cuando se instituyó el saludo fascista como obligatorio y quiso enfilear a los niños montessorianos en sus grupos militares, María Montessori rompió relaciones con el dictador, de tal manera que muchos directores de escuelas consideraron el método Montessori como opositor del régimen, todas las escuelas de dicho sistema fueron clausuradas y la doctora se fue a España (Pollard, 1990: 53).

Fue en Dinamarca donde se llevó a cabo en 1929 el Primer Congreso Internacional Montessori, y en ese mismo año se fundó la AMI, con sede en Ámsterdam,¹⁰ mediante un evento al que asistieron importantes personalidades, como Sigmund Freud, Guglielmo Marconi, Jan Masaryk, Jean Piaget y Rabindranath Tagore (Schwegman, 1999: 107; Pollard, 1990: 66). La fundación de la AMI fue iniciativa del hijo de Montessori, Mario, quien anteriormente había reunido un grupo de jóvenes entusiastas llamados “I Masnadieri per il Bene”, con sede en Roma, para defender a Montessori y su método (Schwegman, 1999: 107).

De 1930 a 1931 impartió un curso de entrenamiento en Roma y entre sus alumnos estuvieron María Antonietta Paolini,¹¹ la que más tarde se convertiría en su brazo derecho y fiel seguidora, y Jean Piaget (1896-1980), quien además de haber sido su discípulo ocupó el cargo de presidente de la Sociedad Montessori Suiza en la década de los treinta, aunque en sus publicaciones no da a Montessori los créditos por sus aportaciones (AMI, 2000: 26; Montessori, 1979: 86).

En 1931 trabajaba principalmente en Barcelona (Sánchez, 1998). En 1933 la señorita Paolini la alcanza en esta ciudad española, para abrir una Casa de Niños, cuidar a los hijos de Mario Montessori y dirigir el centro de entrenamiento durante las ausencias de la doctora Montessori (AMI, 2000: 26). En 1932, pronunció un discurso acerca de la paz en la Oficina Internacional de Educación en Ginebra, que era el centro pacifista de Europa durante esa época (Montessori, 1998b: 7).

En 1934, la dictadura fascista de Benito Mussolini cerró las escuelas montessorianas en Italia y María Montessori tuvo que salir del país para establecerse en España, donde desarrolló sus métodos para la educación religiosa de niños (Wolf, 1999: i; Pollard, 1990: 66; Schwegman, 1999: 108; Romero, 1993: 45). A partir de entonces inició un periodo de muchos cambios de residencia, debido a los diferentes acontecimientos políticos que se presentaron en Europa durante esta época. Posteriormente, también tuvo que cambiar su residencia por la guerra civil española, huyendo primero a Inglaterra, lugar en el que participó con un discurso sobre la paz, similar al que pronunció en Bruselas, donde ella misma organizó un congreso pacifista (Montessori, 1998b: 7), y luego estableció su residencia en Países Bajos (Romero, 1993: 45). En 1937 María Antonietta

¹⁰ Hasta hoy, la AMI sigue teniendo su sede en esta ciudad, con algunas filiales.

¹¹ En 1952 fundó el *Centro Internazionale María Montessori*, donde colaboró como directora y entrenadora de guías para Casa de Niños durante cuarenta años. Su vida estuvo consagrada al movimiento montessoriano, llegando al punto de hablar de su fecha de nacimiento (1907), como el mismo año en que se abrió la primera Casa de Niños. Murió el 15 de junio de 2000 en Villalba de Onano, provincia italiana de Viterbo (Grazzini, 2000: 26-27).

Paolini se unió al equipo de trabajo del centro de entrenamiento para guías en Laren, Países Bajos, quedando a cargo del curso de entrenamiento para la escuela elemental, pero en 1939 el trabajo fue interrumpido por la Segunda Guerra Mundial (Grazzini, 2000: 26).

En febrero de 1936 publicó en Francia *L'Enfant* y en agosto del mismo año la edición inglesa con el título *The secret of the Childhood*. Este mismo texto lo publicó en España como una versión corregida de las dos publicaciones previas, como *El niño, el secreto de la infancia*.¹² La edición en español establece los principios de educación para el niño de cero a seis años, donde hace aparecer al niño como revelador y el que contiene en sí el secreto del hombre desconocido:

Si alguna luz existe que pueda iluminarnos en este profundo misterio como una revelación, debe partir necesariamente del Niño; el único que con su simplicidad inicial puede mostrarnos las íntimas directrices que sigue el alma humana en su desarrollo (Montessori, 1982: 12).



En los últimos años de su vida, su labor fue objeto de múltiples reconocimientos.

La década de los treinta fue muy difícil para María Montessori. Su vida personal era profundamente infeliz.

Mario fue promovido como su asistente, pero ella no lo reconocía en público como hijo, sino que lo presentaba como sobrino. Para completar su infelicidad se disolvió el casamiento de Mario y él vivía separado de su mujer, lo que causaba profundo dolor a María, quien sin duda a veces tenía que haber pensado que —pese a ser reconocida como experta en niños a nivel mundial— su hijo y sus nietos no tenían una vida fácil en el plano personal.

En los años treinta, aunque con interrupciones, continuó escribiendo y publicando, pero sus ideas fueron recibidas con menor entusiasmo. Sus primeros libros, como el *Método Montessori* y el *Manual de la doctora Montessori*, empezaron a considerarse pasados de moda. Algunas personas que la habían admirado

¹² Varios de los capítulos de ese libro fueron difundidos en la estación de Radio Asociación Cataluña (Montessori, 1982: 12).

y seguido en sus ideas de los primeros tiempos como Jean Piaget, que ahora recibía una gran aceptación como educador a nivel internacional— la habían abandonado. Además, la situación europea durante la Segunda Guerra Mundial empeoró las cosas. Cuando salió de España, en 1935, le ofrecieron hospitalidad en Ámsterdam, Países Bajos, donde ya estaba la central de la AMI. Esto fue muy grato para Montessori y su hijo, pues habían decidido residir permanentemente cerca de la central del movimiento Montessori. Sin embargo, a finales de la década de los treinta era peligroso permanecer en Países Bajos, y la invasión de los alemanes en 1940 la obligaron a escapar rápidamente (Pollard, 1990: 54). En el Centro de Documentación Agustín Nieto Caballero, existen evidencias de que María Montessori pidió asilo en Colombia, pero que durante su viaje sucedió el ataque a Pearl Harbor, lo que imposibilitó su llegada (CIM, 2002: 3).

Afortunadamente, María Montessori había mantenido una buena relación con importantes personajes de la India, a través de la Sociedad Teosófica. En 1934 George Sidney Arundale, presidente de dicha sociedad, visitó a María Montessori y a partir de ese año surgió un gran interés en la India por Montessori, gracias a las buenas recomendaciones que ya habían hecho acerca de su trabajo Anni Besant, Tagore y Gandhi. Así que en 1939 fue invitada por Arundale, a cuya memoria dedicó su libro *Educación para un nuevo mundo* (Montessori, 1998a: 5). De esta manera, cuando Italia entró a la Segunda Guerra Mundial, quedó confinada en la India y su hijo fue internado en un campo para civiles. Durante esta época continuó desarrollando el método para niños de seis a doce años (Romero, 1993: 45). En 1944 dio un discurso en Ceilán, hoy Sri Lanka, donde al igual que en otros lugares su trabajo recibió un reconocimiento del gobierno (AMI, 1970: 39 y 49; Schwegman, 1999: 111; Standing, 1962: 70).

En 1946, una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, regresó a Europa para establecerse en Ámsterdam. Antes fue a Inglaterra para dirigir un curso de entrenamiento Montessori, y en Edimburgo el Instituto Educativo de Escocia le otorgó una “hermandad honoraria” (Standing, 1962: 70). El mismo año publicó *Educación para un nuevo mundo* (Sánchez, 1998). En 1947 recibió una invitación del gobierno de Italia para que regresara a restablecer el Ópera Montessori,¹³ que había sido suprimido durante el régimen fascista (Standing, 1962: 70). Ese mismo año, Mario se casó con Ada Pierson, hija de un rico banquero holandés, que había sido su anfitriona en Baarn, después de que tuvieron que salir de España (Schwegman, 1999: 112, 116s).

¹³ Asociación Montessori con objetivos similares al de otras organizaciones nacionales e internacionales encargadas de administrar el buen funcionamiento de las escuelas y centros de entrenamiento.

Los últimos años de María Montessori estuvieron caracterizados por una actividad intensa, viajando constantemente de un país a otro. En 1948, a la edad de 78 años, fue nuevamente a la India para impartir más cursos en Poona y Adjar, donde se estableció un modelo de escuela para niños mayores de doce años. En ese mismo año tradujeron sus libros a tamil y marathi (Standing, 1962: 70).

En 1948 publicó *De la niñez a la adolescencia* (cuya edición original fue en francés) y *La educación de las potencialidades humanas*, ambos dirigidos a la segunda etapa del desarrollo humano, que comprende de los seis a los doce años (educación elemental), etapa que en el esquema montessoriano se denomina Taller, y es la continuación de Casa de Niños. También en ese año publicó *La santa misa*, donde sentó las bases de una instrucción religiosa acorde con su método.

En 1949 dio el primer curso de entrenamiento en Pakistán, pero tuvo que regresar a San Remo, Italia, donde organizaron el VIII Congreso Internacional Montessori en su honor, con la señorita Paolini como secretaria general y con la presencia de más de doscientos entusiastas seguidores de América, Europa y el Oriente. Aunque este congreso fue de gran magnitud, ya antes habían celebrado otros en Helsinki (1925), Niza (1932), Ámsterdam (1933), Copenhague (1937) y Edimburgo (1938) (Standing, 1962: 71).

Montessori tuvo mucha actividad en 1949; visitó Inglaterra e Irlanda (Pollard, 1990: 67), y en otoño fue invitada a la UNESCO, donde recibió grandes ovaciones por su brillante conferencia (Standing, 1962: 71). El mismo año se publicó en Madras, India, *La mente absorbente del niño*, que habla de las características de la mente infantil, de los cero a los seis años y es en cierta forma una continuación del libro *El niño, el secreto de la infancia* (Montessori, 1986b: 9). En diciembre, Francia la condecoró con la medalla de la *Legión de Honor* en una grandiosa y solemne ceremonia a cargo del rector de la Sorbona, a nombre de la República de Francia (Standing, 1962: 71).

María Montessori desarrolló un amplio trabajo para promover una cultura universal para la paz, por lo que fue nominada en tres ocasiones para recibir el Premio Nobel de la Paz: 1949, 1950 y 1951 (Schwegman, 1999: 116; Pollard, 1990: 67). En 1949, regresó a Italia para asistir a un evento de la UNESCO como miembro de la Asamblea Italiana. En 1950, la Universidad de Ámsterdam le otorgó el grado Doctor Honoris Causa (Pollard, 1990: 65; Standing, 1962: 71; Romero, 1993: 45).

En 1950 dio conferencias en Noruega y Suecia; durante el verano regresó a Italia para dirigir en Perusa un curso de entrenamiento, recibiendo como reconocimiento a su trabajo el nombramiento de ciudadana distinguida. Reconocimientos similares recibió en Ancona, su lugar de origen, y Milán (Standing, 1962: 71).

Cuando regresó a Países Bajos, la reina Wilhelmina la recibió y la promovió al rango oficial de la Orden de Orange-Nassau (la casa de los reyes de Países Bajos) y al mismo tiempo le otorgaron el grado de Doctora en Filosofía de la Universidad de Ámsterdam (Schwegman, 1999: 116; Standing, 1962: 72). Otro reconocimiento importante fue el Premio Mundial Pestalozzi, que le otorgó la Fundación Suiza Pestalozzi y la medalla de oro en la Exposición Internacional Femenina, en Nueva York (Schwegman, 1999: 116).

En 1950 María Antonietta Paolini ocupó la dirección de estudios pedagógicos de la Universidad Italiana para Extranjeros. En 1952 fundó el *Centro Internazionale María Montessori*,¹⁴ fungiendo como directora y entrenadora en los cursos de guías para Casa de Niños (AMI, 2000: 26).

En 1951, el Congreso Internacional Montessori fue celebrado en Londres, siendo el último en el que María Montessori estuvo presente (Standing, 1962: 71). Ese mismo año también dio otro curso de entrenamiento en Innsbruck, Austria (Pollard, 1990: 67).

Después de una vida dedicada con gran sacrificio al trabajo con los niños, María Montessori murió el 6 de mayo de 1952, a los 81 años de edad, en Noordwijk aan Zee, Países Bajos, al lado de su hijo, mientras ambos planeaban un curso de entrenamiento en Ghana, África (Montessori, 1965: 70). Conforme a su deseo de ser sepultada en el lugar en que muriera, sus restos fueron inhumados en una pequeña iglesia católica de Noordwijk aan Zee, y sus seguidores erigieron un monumento. Para Standing el monumento más perdurable de su obra es la atmósfera de tranquilidad y gozo que emana de miles de niños felices en diferentes partes del mundo. Sobre su tumba escribieron: “ruego a los niños todopoderosos, se unan a mí para construir la paz del hombre y la paz del mundo” (Schwegman, 1999: 118; Standing, 1962: 73; Romero, 1993: 40).

El x Congreso Montessori Internacional tuvo lugar en París, un año después de su muerte, organizado por la Asociación Montessori Francesa y patrocinado por el gobierno francés (Standing, 1962: 71). La tradición de celebrar este tipo de congresos se ha mantenido hasta nuestros días.

En sus viajes e incansables trabajos María Montessori fue asistida por su hijo con gran fidelidad y devoción. Conforme pasaron las décadas, Mario compartió con gran habilidad el inmenso peso de las responsabilidades de su madre. Durante cuarenta años la siguió a través del mundo, como secretario, asistente y joven colega, labor de la que siempre se sintió muy orgulloso (Standing, 1962: 72).

¹⁴ Este Centro de Entrenamiento aún existe y está dirigido por Luciano Mazzetti, pero ya no está afiliado a la AMI.

Mi máximo orgullo es el de haber participado en su labor. En cierta ocasión, en mi infancia, perdí a mi madre en medio de una muchedumbre. Al encontrarla de nuevo le dije: “No podrás ir jamás a sitio alguno donde no pueda seguirte”. Y efectivamente así fue. Durante 40 años la seguí por medio mundo, adondequiera que su misión la condujo, como su secretario, asistente y joven colega (Montessori, 1965: 65).

A su muerte, ella determinó que su hijo sería el sucesor en la coordinación y dirección del trabajo de la AMI, posición que según varios seguidores del método merecía por su profunda intimidad con los contenidos y por su devoción durante toda la vida para su “Mammolina” (apodo cariñoso con el que se referían a María Montessori) y su objetivo. Sus responsabilidades incluyeron la publicación de ciertas investigaciones en las cuales trabajaron conjuntamente, especialmente las dedicadas al desarrollo y cuidado de los niños de cero a seis años, así como las referentes a la aplicación de los principios de la doctora Montessori en la educación secundaria.

Quizá la mayor responsabilidad de Mario fue el delicado trabajo de cuidar la integridad del movimiento montessoriano en muchos países donde ya estaba activo, reconociendo a través de la AMI algunas escuelas Montessori y centros de entrenamiento para guías. Fue un intérprete fiel, tanto en el espíritu como en la práctica, y defensor de los principios montessorianos (Schwegman, 1999: 118; Standing, 1962: 72).

El movimiento Montessori ha crecido en diferentes direcciones. Su dinamismo horizontal puede observarse en la propagación de escuelas y centros de entrenamiento en varias partes del mundo. Los libros de la doctora Montessori han sido traducidos a 22 idiomas. Además de estos logros geográficos, la aplicación del método Montessori no ha sido exclusiva de los ambientes escolares, sino que se ha introducido en los hogares, en los centros de cuidado infantil (guarderías), en algunos hospitales y escuelas para discapacitados, dentro de diferentes programas de ayuda social, e incluso en programas para la alfabetización de adultos (Montessori, 1979: 18s).

El crecimiento vertical puede verse en la aplicación del método para los diferentes niveles escolares, desde la crianza de infantes hasta la educación de los universitarios. Asimismo, ha tenido éxito en todos los estratos sociales, tanto en instituciones públicas, como en las privadas (Montessori, 1979: 18s).

La tercera dirección se refiere al crecimiento que ha tenido a lo largo del tiempo, conservando su carácter espontáneo, su frescura y su vigor. Incluso en los lugares donde se prohibió temporalmente, reapareció más tarde. Tal es el caso de

su resurgimiento en Estados Unidos y la demanda de escuelas Montessori en los países en desarrollo (Montessori, 1979: 18s).

Lo que se llama “Escuelas Montessori” y “Método Montessori” [...] se extienden cada vez más por todo el mundo. Las encontramos incluso en las islas Hawai, en Honolulu en medio del océano. Las hallamos entre los nativos de Nigeria, en Ceilán,¹⁵ en China; es decir, en medio de todas las razas y en todas las naciones del mundo [...] todos están de acuerdo en que el Montessori es el método educativo moderno más difundido en la actualidad [...] ;Cuántas naciones han modificado las leyes para no obstaculizar la difusión del Método Montessori! [...] este método, ideado para los Kindergärten, se ha infiltrado en las escuelas elementales e incluso en las secundarias y en las universidades. En Países Bajos existen cinco Liceos Montessori, que han dado unos resultados satisfactorios que han llevado al Gobierno holandés no sólo a prestarles ayuda económica, sino incluso a hacerlos independientes, como los otros Liceos reconocidos. Yo he visto en París un Liceo privado montessoriano [...] En la India incluso se ha llegado a la conclusión de que son necesarias las Universidades Montessori. Pero el método ha ido también por el camino opuesto, y ha sido aplicado a niños menores de tres años. En Ceilán se admiten en nuestras escuelas niños de dos años de edad; e incluso la gente pide que sean admitidos también los niños de año y medio. En Inglaterra hay muchas nurseries que emplean nuestro método: nurseries montessorianas se han fundado también en Nueva York (Montessori, 1986a: 10ss).

Observaciones finales

María Montessori logró construir un modelo pedagógico que se ha extendido a todos los continentes. En enero de 2007 se celebrará el centenario de la primera Casa de Niños en San Lorenzo Roma, por la Opera Nazionale Montessori, con la colaboración de la AMI. Pero a pesar de todo el tiempo transcurrido, podemos percatarnos de que sus ideas tienen vigencia hasta hoy, porque construyeron un programa de educación acorde con las necesidades del desarrollo humano y con las tendencias humanas, es decir, con las características del ser humano que han existido durante todos los tiempos, en todo tipo de sociedad, en cualquier cultura y estrato social, independientemente del credo religioso o el género. Es un sistema que ha sido probado en muchas sociedades, e incluso en escuelas religiosas, con diferentes religiones, porque la obra montessoriana tiene un fuerte tinte espiritual, sin estar restringido a una religión.

¹⁵ Hoy, Sri Lanka.

La riqueza de la aportación de Montessori no está sólo en los materiales de desarrollo ni en la belleza de sus ambientes, sino en lo vanguardista de su pensamiento que hoy, cien años después, es afín a las propuestas de reforma educativa para el nuevo milenio.

Montessori ha recibido numerosas críticas, pero muchas de éstas por desconocimiento o mala aplicación de los principios y del método, que muchas veces resulta por la propagación de escuelas que funcionan sin supervisión, o tristemente, por la falta de cooperación entre los diferentes colegios, centros de entrenamiento y asociaciones. De manera que hoy se requiere un fortalecimiento de aquellas agrupaciones Montessori que han llevado a cabo una labor altruista para difundir el sistema entre las comunidades marginadas, como es el caso del Consejo Interamericano Montessori.

Si bien Montessori no es la única opción para una educación alternativa, sí es una de las que tienen mayor impacto en la sociedad mundial, no sólo porque logró propagarse en diferentes países del mundo, sino porque ha demostrado su universalidad, pero con una clara adaptación y respeto a la diversidad cultural, como puede observarse en los materiales del área de vida práctica de sus ambientes, que siempre refuerzan los elementos tradicionales de cada una de las diferentes culturas. En esencia, todos los ambientes son iguales, pero al ver con detenimiento cada uno, los elementos culturales del lugar siempre están presentes.

En este mundo globalizado, que es real y pareciera pretender uniformar las ciudades, las comunidades y a las personas, Montessori es una opción para el rescate de lo tradicional, si cumplimos con la propuesta original del método. Es un modelo internacional y multicultural que ha sido probado, en muchas comunidades y en todos los estratos sociales. Se basa en el individuo, pero ubicándolo en una dimensión, social, universal que lo entrena para defender una cultura universal y a favor de la paz, que reconoce la existencia de inteligencias múltiples y respeta el ritmo de aprendizaje de cada niño.

La propuesta de una educación cósmica es lo que hace de Montessori un modelo viable para la solución de los problemas de educación. Con esta visión se cumplen varios cometidos: la unidad del conocimiento, la perspectiva interplanetaria, la conciencia ecológica y una educación centrada en valores de cooperación y altruismo, lo que se traduce como una verdadera educación para la paz.

Principales publicaciones de María Montessori

- Montessori, María (1934), *Psicoaritmética*, Barcelona, Araluze, 389 pp.
- (1934), *Psicogeometría*, Barcelona, Araluze, 267 pp.
- (1937), *El método de la pedagogía científica, aplicado a la educación de la infancia en la “Casa dei Bambini”* (Casa de los Niños), Barcelona, Araluze, 345 pp.
- (1965), *Ideas generales sobre mi método*, Buenos Aires, Losada, 121 pp.
- (1973), *Manuale di pedagogia scientifica*, Firenze, Stabilimenti Grafici Bemporad Marzocco, 137 pp.
- (1976), *De la niñez a la adolescencia*, 2ª ed., Schocken Books Inc, traducción del inglés por la Comunidad Educativa León Felipe, s/f. A su vez este texto es una traducción de la primera versión original en francés *De l'enfant à l'adolescent*.
- (1982), *El niño, el secreto de la infancia*, México, Diana, 338 pp.
- (1986), *Formación del hombre*, México, Diana, 151 pp.
- (1986), *La mente absorbente del niño*, México, Diana, 371 pp.
- (1997), *The California lectures of Maria Montessori 1915. Collected Speeches and Writings*, Robert G. Buckenmeyer (ed.), Oxford, ABC-Clio Ltd., 375 pp.
- (1998), *Educación para un nuevo mundo*, Buenos Aires, Errepar, 122 pp.
- (1998), *Educación y Paz*, Buenos Aires, Errepar, 121 pp.
- (1998), *La educación de las potencialidades humanas*, Buenos Aires, Errepar, 143 pp.
- (s/f), *La auto-educación en la escuela elemental. Continuación al método de la pedagogía científica aplicado a la educación de la infancia en las “Casa dei Bambini”* (Casa de los Niños), Barcelona, Araluze, 651 pp.
- (2000), “*The Four Planes of Education (an extract)*”, en *Communications 2000*, Amsterdam, AMI.
- (2003), “*El método de la pedagogía científica*”. Aplicada a la educación de la infancia, Carmen Sanchidrian Blanco (ed.), Madrid, Biblioteca Nueva, 357 pp.

Bibliografía

- AMI (Association Montessori Internationale) (1970), *María Montessori, a centenary anthology, 1870-1970*, Amsterdam, 78 pp.
- (2000), *Communications 2000/I*, Amsterdam, 46 pp.
- CIM (Consejo Interamericano Montessori) (2002), *El Boletín*, Omaha, Consejo Interamericano Montessori, mayo, 5 pp.
- Hainstock, Elizabeth G. (1972), *Enseñanza Montessori en el hogar. Los años preescolares*, México, Diana, 127 pp.
- Grazzini, Camilo (2000), “Obituary: Maria Antonietta Paolini. A life devoted to Montessori”, en AMI, *Communications 2000/I*, Amsterdam, 46 pp.
- Lillard Polk, Paula (1977), *Un enfoque moderno al método Montessori*, México, Diana, 214 pp.
- Montessori, jr., Mario (1979), *La educación para el desarrollo humano. Comprendiendo a Montessori*, México, Diana, 150 pp.
- Montessori, María (1912), *The Montessori Method*, Anne Everett George (trad.), New York, Frederick A. Stokes Company, 416 pp.
- (1937), *El método de la pedagogía científica aplicado a la educación de la infancia en la “Casa dei Bambini”* (Casa de los Niños), Barcelona, Araluze.
- (s/f), *La auto-educación en la escuela elemental. Continuación al método de la pedagogía científica aplicado a la educación de la infancia en las “Casa dei Bambini”* (Casa de los Niños), Barcelona, Araluze, 651 pp.

- (1982), *El niño, el secreto de la infancia*, México, Diana, 338 pp.
- (1986a), *Formación del hombre*, México, Diana, 151 pp.
- (1986b), *La mente absorbente del niño*, México, Diana, 371 pp.
- (1998a), *Educación para un Nuevo mundo*, Buenos Aires, Errepar, 122 pp.
- (1998b), *Educación y paz*, Buenos Aires, Errepar, 121 pp.
- Montessori, Mario (1965), “Los bambini de María Montessori”, en *Selecciones del Readers Digest*, México, noviembre, pp. 64-70.
- Pollard, Michael (1990), *Maria Montessori. The Italian doctor who revolutionized education for young children*, Milwaukee, Gareth Stevens Children’s Books, 68 pp.
- Romero, Irma y Jacqueline Camhi (1993), *Conoce a María Montessori*, México, 47 pp.
- Sánchez, Carmen María (1998), *Curso Montessori “El mundo a través de los ojos del niño”*, Metepec, Montessori de Metepec, S.C., 11 al 14 de agosto.
- Schwegman, Marjan (1999), *Maria Montessori*, Bologna, Il Mulino, 136 pp.
- Standing, E. Mortimer (1962), *Maria Montessori: her life and work*, Fresno, California, The New American Library of World Literature, Inc., 382 pp.
- Trabalzini, Paola (2002), *Maria Montessori: un itinerario biografico e intellettuale (1870-1909)*, Aggiornamento 1, Mediazione Pedagogica, en <http://www.tiscalinet.it/mediazionepedagogica>. Consultada en octubre.
- Yaglis, Dimitrias (1989), *Montessori. La educación natural y el medio*, México, Trillas, 118 pp.
- Wolf, Aline D. (1999), *Cómo cultivar el espíritu del niño en un ambiente laico*, Hollidayburg, 157 pp.
- Zakri, Kathleen M. (1998), “Dorothy Canfield Fisher, Personal vita”, <http://www.distance.syr.edu/pvitadcf.html>. Consultada el 29 de junio.

Recibido: 30 de marzo de 2006

Aprobado: 8 de mayo de 2006

Nora R. C. Obregón Cruz estudió la Maestría en Estudios Latinoamericanos en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Tiene el diploma Montessori para trabajar con alumnos de 6 a 12 años y el diploma Secundaria Montessori por el Centro Internazionale Maria Montessori, de Perugia, Italia. Fue docente en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Toluca y en las Facultades de Humanidades y Antropología de la UAEM. Los últimos años se ha dedicado a colaborar en programas de entrenamiento Montessori, enfocados a comunidades de escasos recursos, principalmente en Valle de Bravo y en Joya Grande, San Salvador, El Salvador. Entre sus publicaciones destacan: “El mundo de ayer visto desde la perspectiva del mundo actual”, en *Antología de artículos hemerográficos y bibliográficos*, (ITESM, Campus Toluca, 1993); “Montessori. Una educación para la vida”, *Generando equidad*, (Toluca, 2002), “Educación Cósmica en El Salvador”, *Boletín del Consejo Interamericano Montessori*, (Urbana, Illinois, USA, diciembre de 2005) y “Nuestra morada cósmica”, *Oquetza, Revista de la Asociación Montessori Mexicana*, (mayo 2006). Su principal línea de investigación es el tema de Montessori.

Contribuciones desde Coatepec
Universidad Autónoma del Estado de México
concoatepec@uaemex.mx
ISSN (Versión impresa): 1870-0365
MÉXICO

2006

Martha Elia Arizmendi Domínguez

RESEÑA DE "CÉSAR VALLEJO: ESTUDIOS DE POÉTICA" DE JESÚS HUMBERTO
FLORENCIA (COMP.)

Contribuciones desde Coatepec, enero-junio, número 010

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

pp. 173-179

Una lectura sincrónica de *César Vallejo*: *estudios de poética*

MARTHA ELIA ARIZMENDI DOMÍNGUEZ¹

Con infinito amor a quien
compartiera conmigo las
lecturas de César Vallejo y
mil más. A ti, querido **Esvón**

César Vallejo: *estudios de poética* es un texto que reúne las posturas, producto del acercamiento y la lectura de profesores-investigadores de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, quienes se unieron con la finalidad de hacer un pequeño homenaje al peruano, que cumpliera, el pasado, ciento diez años de nacido.

Se pensó, primero, presentar esta querella como proyecto de investigación colectiva, en el que se mostrara el estado de la cuestión en torno a la obra de Vallejo, para después proponer una actualización; de igual manera, se habló de compartir créditos con colegas de otras universidades con la finalidad de enriquecer y confrontar opiniones; finalmente, y con el beneplácito de la mayoría de los colaboradores, todos integrantes del Cuerpo Académico Historia y Crítica de la Literatura Hispanoamericana, se vislumbró la posibilidad de hacer una edición especial en la que aparecieran las posturas mencionadas. La apertura de Ediciones Eón dio como resultado lo que ahora nos ocupa; desde aquí, gracias a esta casa editorial por confiar en nosotros y hacer realidad la primigenia idea de quienes participamos de esta aventura vallejana.

Son diez los artículos que conforman esta edición, de ellos haré una breve semblanza. Humberto Florencia titula su artículo “César Vallejo: reescribir la vida

¹ Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

como su propio torturador”, en la que dice que los cuentos vallejianos, al parecer mantienen un mismo tipo de narrador, el cual, además de organizar la narración y darnos a conocer los acontecimientos, asume una posición composicional, y se erige como conciencia colectiva; de esta manera,

La voz narradora posee una conciencia de sí mismo y de su alrededor, subjetiva o no total, pero significativa. Nos advierte que no lo observemos como cualquier otro narrador o como al resto de los personajes. Se trata de un sujeto que se encuentra adentro y fuera de una posible corporeidad; es un individuo que se sabe sin sentidos... (Florencia, 2005: 121).

Florencia afirma que a Vallejo se le ha estudiado, principalmente, desde la perspectiva sociológica como denunciante de la marginalidad a la que ha sido sometido el pueblo peruano, no sólo los indígenas, sino también los trabajadores; sin embargo, y ésta es la tesis de Florencia, también los presos, aunque no por causas políticas, los locos, las relaciones, madre-hijo, todo ello enmarcado en un dejo de desencanto y angustia.

El narrador, entonces, apunta el autor, a manera de una conciencia colectiva, más allá de la denuncia, observa a los individuos y hace propias sus dolencias y su vida, situándose así como una especie de mártir que, al dolerse, asume como propios los pecados ajenos. De ahí que Vallejo, al reescribir lo que contempla, viva esos padeceres, asidos por el narrador, quien de imaginario colectivo, se vuelca en presencia viva en la conciencia de la gente; “...el narrador testigo conoce los síntomas del mal en los otros, porque los asume como suyos; el narrador se encuentra en el interior de cada uno de los personajes afectados por el padecimiento de saberse sin salvación” (Florencia, 2005: 127).

Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal nos habla de “La imagen femenina en *Fabla salvaje*”, texto del cual apunta se resaltarán uno de los hilos relevantes de aquella obra, la configuración como aspecto central de la poética del texto.

Pérez, así, establece que la relación de los protagonistas, Balta y Adelaida, de *Fabla salvaje* es de sujeto a objeto, pues ni al narrador ni a Balta les interesa lo que piensa o siente Adelaida, “es de destacar que el narrador no proporciona el apellido de la mujer, pues ella tiene personalidad en la medida en que es esposa de Balta” (Florencia, 2005: 154).

El sujeto masculino es el centro de la historia contada, lo cual refigura un imaginario social donde ocurre algo parecido. Veamos: en las sociedades occidentales y en especial la rural latinoamericana el hombre es indiscutiblemente superior, es el amo; mientras que la mujer, en su calidad de entidad mítica, intoca-

ble e inasible, dadora de vida o destructora, según asuma o no los roles que se le asignan, no puede establecer relación con el sujeto masculino. “De esta manera, el contraste entre Balta y Adelaida se va haciendo cada vez mayor, hasta el momento en que ella se convierte en una entidad inalcanzable para su esposo” (Flores, 2005: 158), lo que reduce a ambos al aislamiento y a la incomunicación.

La autora de este ensayo concluye su aportación con la firme idea de que en sociedades como la descrita en la obra en cuestión, la occidental, dadas como un imaginario social, las relaciones explicitadas ahí sólo conducen a la destrucción y al laceramiento anímico.

Carmen Álvarez Lobato trabaja “Nostalgias imperiales” de *Los heraldos negros*, primera obra de Vallejo. La autora centra su interés en descubrir el pretendido indigenismo del autor, uno de los temas recurrentes en la producción de la crítica especializada, para darle ahora una nueva lectura al encontrar en esos poemas la presencia mestiza del peruano.

Álvarez, a la luz de un análisis textual y estilístico, afirma que los poemas mencionados tienen una fuerte carga modernista, estética que inspira a Vallejo en su primera etapa poética, aunque no desde la concepción de Mariátegui, “quien encuentra en la primera obra del poeta elementos de expresionismo, del simbolismo, dadaísmo y, privilegia, sobre todo, la presencia del indigenismo” (Flores, 2005: 16); ya que aún conservan tópicos, formas, léxico, “pues guarda, en la forma y el estilo, tradicionalismos propios del modernismo” (Flores, 2005: 17) y tradiciones que, por un lado, provienen de una situación personal del poeta: nostalgia de la tierra, tristeza por la lejanía, despedida del pasado.

Por otro, se insertan en un sentimiento y una estética generacional muy cercana, pues “la estética posmodernista, quizás por los excesos de cosmopolitismo cometidos por cierto modernismo, vuelve al regionalismo y a la sencillez de la provincia” (Flores, 2005: 23). De ahí que en esta actualización, la autora otorga un nuevo estatus a la producción vallejana, “...movimiento que refleja el sentimiento auténtico del alma mestiza de Vallejo” (Flores, 2005: 23).

Helena Usandizaga en “Pero ya me quiero reír: Humor e ironía en la poesía de César Vallejo” nos muestra el lado irónico y mortal dados como tratamiento temático/lingüístico en algunos poemas del autor, en los que se entretejen armónicamente el dolor, la risa y la tragedia.

Usandizaga pone de manifiesto que en Vallejo “Desde sus primeros libros, el sufrimiento es la forma de grandeza o de la autenticidad, pero en esa fatalidad reside un impulso creador. Se ve, por tanto, que lo doliente no es en Vallejo nada parecido al patetismo” (Flores, 2005: 101), sino, diría yo, una forma de ver la vida, de asumirse en el dolor como en la dichosa vida.

La autora, en este texto, rescata la voz del sujeto lírico, asumido por el propio Vallejo y la define como una voz que conversa con diferentes instancias, el ánimo, la desesperación, el patetismo, la fatalidad; así, “la desesperación no es un grito patético del sujeto, sino un sentido construido... a la parte que corresponde a un antisujeto social” (Flores, 2005: 113).

Gerardo Meza García en “Las constantes isotópicas en la poesía de César Vallejo” parte de la propuesta de Greimas en torno a la isotopía discursiva para transitar por el espacio textual de, entre otros poemas, “Los heraldos negros”, “El poeta a su amada”, “Verano”, “Setiembre”, “Ágape”, “Los arrieros”, y resaltar en ellos las isotopías que dan paso a la significación del texto.

En “Los heraldos negros”, “la isotopía en la que se sostiene es LA POBREZA HUMANA, la poca dimensión del hombre frente a la fatalidad de los acontecimientos que le rodean: “Hay golpes en la vida, tan fuertes... Yo no sé”, hace que la voz lírica se declare incompetente para explicar o justificar la devaluación humana atribuida al odio divino” (Flores, 2005: 43).

Por otro lado, en “El poeta y su amada” Vallejo relaciona el sentimiento hacia su amada con la tradición cristiana. LA MUERTE en el poema, presentada como isotopía, explica la manera en que el autor concibe al amor. Meza opina que “La plenitud del amor se encuentra sólo en la muerte y es en ella donde el florecido amor también fallece” (Flores, 2005: 44). Es ésta la muerte que el autor también desarrolla en “Verano”, poema en el que se muestra, aunque parecería contradictorio, la belleza de la muerte, igualada a las tardes de verano.

Meza finaliza su ensayo con “España, aparta de mí este cáliz”, poemario en el cual, Vallejo reivindica sus primigenias preocupaciones, la lucha social, la muerte y la religiosidad, en donde el compromiso y la solidaridad se da con los republicanos de la sangrienta guerra civil española.

Así, muerte, amor, desamor, naturaleza, soledad, desilusión, pobreza humana, entre otros, serán los motivos que toma Vallejo para reivindicar el gastado lenguaje, además de usarlos como recurrencias que dan paso a las isotopías.

Luis Quintana Tejera inicia su ensayo, “Elementos simbólicos y referentes inter textuales en LOS HERALDOS NEGROS, de César Vallejo. Estudio parcial”, diciendo que “EL PODER DE LA METÁFORA se manifiesta en Vallejo de una manera muy particular y es precisamente ese acertado enfoque del elemento referencial lo que ha de caracterizar su decir poético” (Flores, 2005: 53). Parte Quintana de esta idea para determinar los aspectos recurrentes manifiestos en algunos poemas del texto aludido, en los que el *leit motiv* se asocia a la interminable búsqueda y a la angustia.

Por ejemplo, en “Nervazón de angustia” se muestra la inquebrantable pasión de Vallejo por recuperar en el poema cierta exquisitez lingüística, en el nivel del discurso, “Desclava mi tránsito se arcilla”. He aquí la primera súplica en donde las figuras retóricas se apoderan de toda la oración gramatical. “Desclavar” es una imagen que sustituye a la acción de soltar, de independizar de las cadenas que nos atenazan y lastiman a cada instante” (Flores, 2005: 65).

Indudablemente este discurso remite al contenido, pues madre e hijo se funden en un sentimiento agobiante, en el cual “Amada eterna” conlleva una carga significativa que remite a la intertextualidad, pues “si la dulce hebrea, si la amada eterna, está dispuesta a echarle la mano a este hijo en desgracia podrá así guiarlo por una senda menos conflictiva. No olvidemos que la imagen del ‘desclavar’ y también la de los ‘clavos’ es preconcebidamente inter textual” (Flores, 2005: 67).

De esta manera, Luis Quintana presenta el sustento de su estudio en aquellas formas citadas una y otra vez por un mismo autor, en diferentes textos, dando cabida a la ya citada intertextualidad.

Olga Sigüenza Ponce participa en esta obra con un estudio titulado “La solidaridad con el hombre en tres poemas de *Poemas humanos*, de César Vallejo”, en él la autora nos remite a uno de los temas que con ahínco ha trabajado la crítica especializada, la solidaridad del hombre con el hombre.

Sigüenza afirma que en “Me viene hay días una gana ubérrima, política...” Se manifiesta, desde los primeros versos, la cercanía del sujeto lírico con el hombre cotidiano. El amor universal que despiertan en él [Vallejo] los dos polos del hombre, el positivo y el negativo (Flores, 2005: 77).

En “Considerando en frío, imparcialmente...” el tema aludido se manifiesta de tono diferente al primero; en éste, la voz lírica permanece casi alejada del hombre, en tanto que se presenta sumida en la cotidianeidad, en la rutina, en el estudio; aspectos todos ellos que dan cuenta de la fragilidad humana sumergida en el sufrimiento y el dolor de la época en que vive.

La autora concluye este estudio afirmando que “Vallejo es un poeta abocado a lo humano, identificado y en comunión con todos los hombres, con la vida y el dolor diario de cada uno; Vallejo es parte de ese dolor, es uno con cada hombre que sufre y vive en la sociedad contemporánea” (Flores, 2005: 85).

El texto de quien escribe “Darío y Vallejo: una recurrencia poética” da cuenta de la influencia del primero en los escritores posteriores, pues aunque el modernismo, como presencia literaria, se haya apagado tiempo atrás, el espíritu y la pluma de Darío se han afincado a lo largo de la experiencia literaria del continente.

Este texto pretende mostrar la influencia de Darío en Vallejo, resaltando semejanzas y diferencias entre una escritura y otra, entre un autor que vivió los

albores del modernismo y otro que murió al fenecer éste y proponer una nueva concepción americanista de la literatura.

En los primeros poemas de *Los heraldos negros* “podemos distinguir con claridad la marca del modernismo ... aunque en el resto de su producción Vallejo encuentra una senda distinta, la cual lo convierte en un autor “fuera de serie”, un escritor casi impenetrable, intraducible, inexplicable, muy de sí; en fin, simplemente César Vallejo” (Flores, 2005: 30).

En la escritura de Vallejo encontramos algunos temas que remiten al modernismo: noche, amor, muerte, aunque con un tratamiento diferente, más doloroso, más sombrío. En la de Darío, en cambio, esos temas tienen un tono más emotivo y lleno de color; por ello coincidimos en que “La escritura de los dos poetas tiene rasgos de tremendismo, no sólo de vida, también de incomprensión, pues recordemos que ambos fueron desdeñados en su tiempo, el uno por tratar de fincar una poesía mesurada con hitos de protesta oculta; el otro al querer continuar- desprenderse de lo dicho y establecer su estatus en un mundo que siempre le negó su ser” (Flores, 2005: 35).

Así, Rubén Darío y César Vallejo, uno nicaragüense, otro peruano, uno luz del modernismo, otro iluminación de éste y destello de la vanguardia, logran reunir en sus páginas sendas reconstrucciones de posturas anteriores y deslumbrantes propuestas de lo por venir, con lo cual queda de manifiesto su evolución y transcendencia en la literatura de todos los tiempos y espacios.

“Revancha y liberación de los monos: César Vallejo y la narrativa de la modernidad finisecular” de Luis Rebaza Soralez es el texto que cierra *César Vallejo: estudios de poética*, así como también la actualización de ésta desde la óptica de una de las participantes del proyecto vallejiniano.

Rebaza se propone en este texto “explorar aspectos de la obra narrativa de Vallejo que muchos críticos han identificado con el Modernismo, Postmodernismo y lo fantástico, separándolos de lo estrictamente literario para abordarlos culturalmente desde la perspectiva periódica del ‘Fin de siglo’” (Flores, 2005: 165). Es posible argumentar entonces que la narrativa de Vallejo está impregnada tanto de la tradición modernista como del elemento fantástico, desde los primeros textos hasta los fechados en 1935 y 1936.

El sugestivo título de este artículo tiene fundamento en la caracterización de personajes que Vallejo delinea en su narrativa y de la cual Rebaza apunta: “Esta nueva organización que surge de aquello que los criminólogos postulan como locura y regresión a lo animal acaba siendo la triste y dulce revancha del monodemente cautivo en lo humano” (Flores, 2005: 206). Es decir, la parte animal del hombre, la más vulnerable y, por tanto, la cargada de irracionalidad.

Con estas líneas he querido despertar en usted, apreciado público lector, el interés por recorrer este texto de principio a fin y descubrir en él, abiertamente, lo que en breve he tratado de comunicarle. No sin antes insistir en lo dicho a principio: “A pesar de la importancia de la vasta obra de César Vallejo, en ella quedan muchos resquicios que la crítica especializada ha dejado sin explorar. En la [obra reseñada] se abordan varios [...] Todos ellos son punto de aproximación a la obra narrativa y poética del escritor peruano que diversos académicos de reconocida trayectoria han desarrollado”. *César Vallejo: Estudios de poética* es sólo una pequeña muestra y contribución a la larga lista de críticos y reseñistas que han escrito a propósito de peruano taciturno.

Referencia

Florencia, Jesús Humberto (comp.) (2005), *César Vallejo: estudios de poética*, México, Eón, 208 pp.

Contribuciones desde Coatepec
Universidad Autónoma del Estado de México
concoatepec@uaemex.mx
ISSN (Versión impresa): 1870-0365
MÉXICO

2006
Mariano Rodríguez González
RESEÑA DE "PENSAR COMO PRETEXTO Y PRE-TEXTOS PARA PENSAR" DE
MIJAIL MALISHEV
Contribuciones desde Coatepec, enero-junio, número 010
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México
pp. 181-184

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

¿Qué es un pensamiento aforístico?

MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ¹

¿Qué es un pensamiento aforístico? Para resolver esta cuestión es necesario anunciar previamente que si bien esta forma de pensar, paralela al proverbio, a la parábola o al refrán, han florecido en una época legendaria y en muchas facetas de la cultura ha quedado olvidada, en el momento de la cultura contemporánea ha empezado a adquirir su renacimiento. Quizá sea porque la aforística, en tanto que pensamiento asistemático, es un modo de responder al padecer inmediato de la vida humana, y con mayor razón es un modo de reaccionar ante el malestar de una cultura; y no es de extrañar que siempre ha tenido su auge en momentos en que la crisis moral, sociocultural y espiritual de una sociedad, ha tenido sus graves coyunturas, como la cultura contemporánea.

La aforística responde a un padecer vital y es un pensamiento que se apega más a las afecciones del drama humano. La aforística, como bien lo intuye Mijail Malishev, es un pensamiento que tiene su raíz en la vivencia afectiva, y como fármaco espiritual, elabora un diagnóstico y ofrece una posible cura del dolor espiritual que se va adhiriendo en la lidia por encontrar nuestro destino. No debemos olvidar que primeros aforismos fueron elaborados por el médico, Hipócrates, quien supo ver en este modo de expresión una forma de condensar y unificar la cura del cuerpo con la cura del alma, y que busca expulsar los elementos perturbadores del enfermo.

De esta manera el pensamiento aforístico es un pensar que se reconoce a sí mismo comprometido con el padecer vital y que no puede dejar de estar al tono con el ritmo sufriente de la existencia que no deja de asimilar las contradicciones, paradojas, y multifacéticas caras del juego humano por afirmarse en su ser, en ese oficio tan complejo de ser hombre. La aforística es un pensar que intenta retratar,

¹ Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

condensar en una paradójica —y a veces irónica expresión—, el enmarañado movimiento vital en el que se apuesta nuestra dignidad. El pensamiento aforístico es, de hecho, una radiografía del *corpus* sufriente de la vida, y que, con su capacidad de diagnóstica visión, hace posible calibrar la calidad de vértebra que nos sustenta. El pensamiento aforístico hace que la capacidad intelectual y comprensiva del ser humano dejen sus quiméricos anhelos de fosilizar la vida en secas abstracciones y formatos huecos, y hace que el pensar se entregue a manos llenas al *humus* vital que nos aqueja, al espeso torrente de anhelos, dolores, alegrías, pasiones y obsesiones que alimentan el terrenal respiro de nuestro espíritu.

El pensar aforístico es un pensar a corazón abierto que busca echar raíces y dar frutos en y desde su propia tierra nutricia que es la vivencia afectiva. Y a este respecto me es irresistible citar a Mijail Malishev, quien tan atinadamente ve en el aforismo un pensar como pretexto y un pre-texto para pensar, que es el título del libro aquí presentado:

El aforismo es una cápsula de pensamiento herméticamente cerrado; esta impresión proviene del esfuerzo por la búsqueda del sentido exacto y de su expresión adecuada. Como mosaicos del pensar, los aforismos son un reflejo de la fragmentación de la vida que se va retratando con pinceladas de frases breves. Podría suponerse que su laconismo y claridad es la expresión de la nostalgia por el gracejo que el hombre quisiera otorgarle a la vida entera; sin embargo, él toma la conciencia de la imposibilidad de superar la variación semántica y del enrarecimiento verbal del discurso cotidiano. El aforismo resiste el automatismo del hablar; es un pequeño texto donde los sentidos de la palabra, alejados por su origen y rara vez conjugados en el habla cotidiana, se cruzan y chocan entre sí (2005: 12).

El autor hace ver que el pensar aforístico concentra en sí en una breve expresión, significados multivalentes, cualidades heterogéneas, a veces paradójicas, que reflejan con mayor fidelidad el irónico juego de fuerzas encontradas en el drama cotidiano del existir, pues logra una verdadera coincidencia de contrarios.

Por otro lado, el efecto que produce el aforismo es múltiple y tiene un parecido a una venenosa flecha lanzada en acecho en una especial cacería cuya presa es el mismo enigma de la vida. La astucia del cazador es análoga a la inteligencia humana que acecha un hermético secreto sigilosamente escondido en la espesura del mundo. Y el aforismo es el momento de paroxismo encontrado en que flecha y presa se unen de manera tal en que la sangre derramada es el signo de la savia extraída por el afortunado pensamiento que ha desentrañado el corazón de lo vital. El juego ritual del acecho lo constituye el mismo juego del pensamiento

asistemático que marcando la distancia con rodeos imaginativos, busca hallar un cerco al sentido que se nos escapa en las encrucijadas de lo incierto. Esta capacidad imaginativa del aforismo, se ve confirmada con la idea de Mijail Malishev, según la cual el aforismo es un laboratorio mental donde se experimenta con la imaginación:

Otro recurso es el experimento imaginativo, que consiste en preguntarse ¿qué sucedería si...?, ¿y si desaparecieran algunos postulados que constituyen el fundamento del pensamiento y vivencia del hombre? Este exceso mental, este revolvimiento de evidencias se puede expresar como un intento de superar las verdades presupuestas por el sentido común, como forma de limpiar la corrosión que impide el asombro; asombro que, como es bien sabido desde Aristóteles, constituye el origen del pensamiento filosófico. Cada aforismo, digno de este nombre, tendría que provocar cierto asombro, por pequeño que sea, y motivar en el lector el deseo de reflexionar sobre las peripecias de la vida. El aforismo, como la ironía, la paradoja, es un enunciado accesible a todo ser humano que, partiendo del sentido común, es capaz de salir temporalmente de él: es una invitación a vivenciar la aventura del pensar (2005: 12-13).

El pensamiento aforístico es, pues, provocador, incitador y no nos deja de resonar en nuestro interior exigiendo detenernos para penetrar en sus profundidades. Al dejarnos cautivar por su vital manera de expresión, nos vemos reflejados en él, y lo que parece ser extraño, ajeno, se convierte en propio y tan íntimo que incluso lo re-inventamos con la materia prima de nuestras propias verdades que no nos dejan de doler ni a sol ni a sombra. Este pensar, al ser fiel a los subterráneos padeceres del corazón humano, se asemeja a las zancadillas de la danza, al salto vital en que nos arroja el ritmo del mundo, y como tal encierra algo de musical de manera tal que es inevitable recurrir a una sensibilidad artística, tanto como para poder crearlo como para poder disfrutarlo y escucharlo. He aquí algunos ejemplos: “¿Qué es el error?, el hermano-bastardo de la verdad”, “Cuando cosas de lógica eclipsan la lógica de cosas, se descubre al pedante”, “El sentido común no puede servir como el criterio de la verdad, sin embargo, es capaz de detectar la estupidez” (2005: 85). O en la misma página el otro aforismo: “La vida enseña es verdad, pero decir que la vida siempre enseña lo correcto y lo bello es mentira” (2005: 85).

El aforismo es, pues, una forma de hacer sinfonía con la vida, una forma de tocar notar y cuerdas secretas para dar sonido y expresión a la mudez del misterio. El aforismo es un pensar que orquesta con el palpitante vivo de la compleja

naturaleza humana que nos constituye y con la cual se teje nuestro destino. El pensar aforístico es un pensar fisiológico, porque involucra cuerpo, emociones, sensaciones y algo de estímulo neuronal provoca al ser emitido o al ser escuchado. El pensar aforístico es pues un pensar con truenos y centellas, un pensar como diría Nietzsche, a martillazos.

Referencia

Malishev, Mijail (2005), *Pensar como pretexto y pre-textos para pensar*, México, Plaza y Valdés / Universidad Autónoma de Nuevo León, 191 pp.

Contribuciones desde Coatepec
Universidad Autónoma del Estado de México
concoatepec@uaemex.mx
ISSN (Versión impresa): 1870-0365
MÉXICO

2006
Ignacio Bárcenas Monroy
RESEÑA DE "MONSTRUOS EN HUMANIDADES"
Contribuciones desde Coatepec, enero-junio, número 010
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México
pp. 185-188

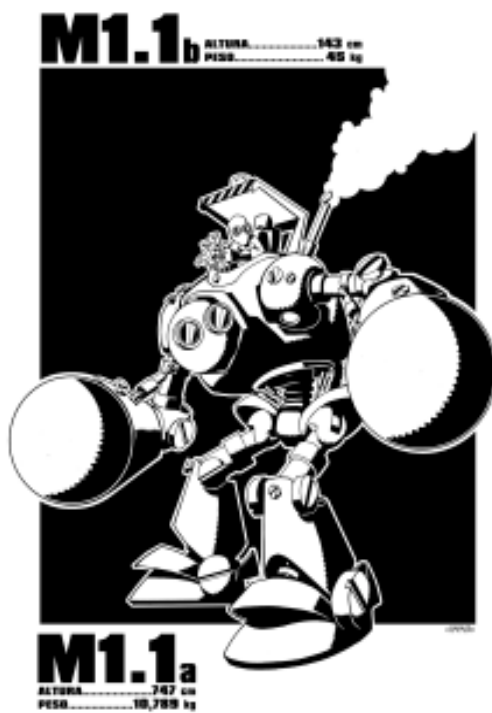
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

Monstruos en Humanidades

IGNACIO BÁRCENAS MONROY¹

Se cuenta que en plena Segunda Guerra Mundial, cuando los nazis invadieron Praga, una vez terminada la tolerancia relativa hacia los judíos, al destruir la sinagoga de esta ciudad, algunos quedaron aterrorizados. Relatan haber visto una figura descomunal que la protegía de sus profanas intenciones. Para los



¹ Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

judíos no podía tratarse de otro asunto más que del Golem, figura mítica de la tradición cabalística.

El Golem es un ser hecho con arcilla por el ser humano, a partir del conocimiento profundo de la creación y del alfabeto hebreo. Aunque sin habla, el Golem suele ser un sirviente protector. Algunos afirman que el mismo Hitler había dado órdenes de respetar la sinagoga praguense, en particular la casa del Rabino Loew, artífice principal de la creación de dicho monstruo que se aparece cada 33 años. Queda



fuera de discusión la existencia o inexistencia de los monstruos, lo que es un hecho es que siempre han acompañado, como una sombra, a los pueblos y civilizaciones más dispares. Cada pueblo o civilización tiene sus propios monstruos, éstos van cambiando históricamente habitando espacios imaginarios cada vez más lejanos.

Así como Feuerbach hablaba de que el hombre inventa a Dios proyectándose negativamente —si el hombre es finito Dios será infinito; si ignorante el uno, omnisciente el otro— pareciera



agendas de las disciplinas estrictamente académicas; sin embargo, siempre ha estado presente, como en sordina, formando parte primordial en la constitución del pensar occidental.

Así, desde diferentes disciplinas, tales como la antropología física o la literatura, la sociología o la filosofía, se abordaron el tema de los monstruos y la monstruosidad; ya se tratara de la consideración de la teratología como disciplina encargada del estudio médico de las anomalías biológicas, o

que el hombre nunca ha dejado de proyectarse en esas figuras de la alteridad radicales que conocemos como monstruosas. Primero se encontraban en los límites de la tierra conocida; más tarde, en las profundidades de la tierra o en los abismos de los mares, hasta llegar a los traspatios del espacio exterior.

Por todo lo que los monstruos suscitan, 28, 29 y 30 de junio se realizó, en las instalaciones de la Facultad de Humanidades y del Centro de Estudios de la Universidad, el coloquio “Los monstruos en la literatura, la ciencia y la filosofía”.

No se trata, ciertamente, de un tema que figure con regularidad en las



bien del establecimiento de lo que será para una sociedad el hombre diferente, distinguidos conferencistas invitados —entre los que habría que destacar a la doctora Violeta Aréchiga Córdova (UAM-I) y al doctor José Luis Vera Cortés (ENAH)—, y profesores de las diferentes academias de las Facultades de Humanidades, Lenguas y Ciencias Políticas de la Universidad Autónoma del Estado de México, tuvieron como propósito poner sobre la mesa de discusión y debate las diferentes perspectivas acerca del tema.

El evento se enriqueció, además, con la exposición de algunos dibujos —varios aquí reproducidos— de Juan Carlos Gutiérrez y la proyección de un video y de la emblemática cinta *El hombre elefante* de David Lynch.

Organizado por la doctora María Luisa Bacarlett y Roberto J. Fuentes, de la Facultad de Humanidades, y el Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades resultó ser un coloquio con mucha audiencia, prueba del interés que suscita este tipo de temas para el público universitario y quizá, también, por el afán que tenemos de encontrar al monstruo que habita en cada uno de nosotros.





Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Parent Jacquemin, Juan María
La epistemología de la filosofía según José Blanco Regueira
Contribuciones desde Coatepec, vol. En3, núm. 10, enero-junio, 2006, pp. 5-10
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28121001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La epistemología de la filosofía según José Blanco Regueira

JUAN MARÍA PARENT JACQUEMIN*

Esta reflexión surgió al leer el libro intitulado *Diferir y comenzar* del año de 1987. Para iniciar, el autor lanza la pregunta que tanto entre filósofos como entre los intelectuales de cualquier disciplina nos formulamos: ¿Qué es la filosofía? Y precisa sugiriendo que nos preguntemos acerca del objeto de este saber.

Estas preguntas, nos dice, son ingenuas y nacen en un medio en el que el mundo no ha sido cuestionado, tampoco el discurso que sobre el cosmos se estructura ha sido analizado y criticado.

Recordemos que para que exista un conocimiento deben existir tanto el sujeto que va a conocer como el objeto por conocerse. Las preguntas iniciales no siempre toman en consideración este planteamiento y suponen, sin demostración, que este objeto exterior existe y que este objeto es diferente del sujeto sin lo cual no podría hablarse de conocimiento. Además, debemos tener la certeza de que este objeto será el mismo y que su esencia siempre será cognoscible.

Pensar, dice Blanco, es hacer aparecer algo, que es lo que se piensa. O, en otras palabras, pensar es presentar, hacer aparente lo que sin este acto de pensar no tendría apariencia. Vamos más adentro de este proceso. Si pensamos que somos capaces de pensar, función que nos asignamos a nosotros mismos, quiere decir que ya sabemos cuál es el modo de aparición del objeto que presentamos.

Aplicando esta reflexión a la filosofía, quiere decir que establecemos *a priori* que existe un modo de aparición propio de la filosofía y separamos ante la ampliación de este modo de aparición lo que es esencial (a la filosofía) de lo

* Doctor en Filosofía, Centro de Estudios de la Universidad de la UAEM.

que no lo es. Finalmente, seremos capaces de separar lo que queremos conocer y crear para este objeto su propia unidad. Sabemos que separar es la función primera del conocimiento. Es preciso saber distinguir el objeto del conocimiento de todos los otros objetos y esto nos obliga a separar los objetos cuando forman unidades que impiden el conocimiento por su complejidad.

El autor establece luego que el conocimiento de la esencia es el conocimiento de un modo de aparición de la filosofía diferente de otros modos posibles o hasta opuestos entre sí.

Ante la profundidad de estos planteamientos, el autor nos sugiere más humildad y desplaza la pregunta inicial a favor de otra que responde a lo que se acaba de explicar sobre la aparición del objeto. La nueva pregunta entonces es: ¿Cómo hace aparecer su “objeto” la filosofía? ¿Cómo lo limita? Para conocer es necesario distinguir, es decir, limitar el objeto. ¿Cómo consigue hacerlo como objeto suyo, sin confusión con otros objetos? Todas preguntas iniciales de un proceso epistemológico.

De inmediato nos encontramos ante un fenómeno de suma importancia, a saber que la filosofía por definición se ha caracterizado por no tener límite. Blanco elimina una posible interpretación de esta definición: no se trata de dar a la filosofía como único objeto el infinito o lo ilimitado. Al contrario, la filosofía trata de dar límites como determinación absoluta a este objeto ilimitado. Absoluta porque de otra forma sería imposible llegar al conocimiento si este objeto cambiara permanentemente.

Entonces para decirlo en pocas palabras: el objeto de la filosofía es el exceso. Pero para hacer esta afirmación debemos asegurarnos de alguna premisa que es la determinación objetiva o, precisa Blanco, pseudo objetiva de este objeto.

La filosofía habla de sí misma al mismo tiempo que habla de aquello que para ella es Otro y cuando limita este objeto afirma su ilimitación; así, consecuentemente aquello de lo que habla la filosofía rebasa la posibilidad de la significación que diéramos a otra palabra, porque siempre nos topamos con la indeterminación.

Esta situación destantea a los científicos de las ciencias empíricas acostumbrados a lo concreto. Para ellos la filosofía aparece como un espacio vacío en el que el pensamiento se encuentra rodeado de fantasmas. Para muchos de ellos lo que no cabe dentro de sus métodos y sus significaciones no interesa y en algunos casos extremos, pero no infrecuentes, es considerado inexistente. El problema reside en la costumbre de asir el objeto, sujetarlo. Pensamos de-

masiado fácilmente que conocer es mantener atenazado el objeto del conocimiento. De ahí el error de confundir lo que no puede ser aprehendido por algún método como inconsistente.

No sabemos aún qué es la filosofía, y hasta el momento nos hemos limitado a observar y analizar la percepción que se tiene de ella. Decir que la filosofía se ocupa de lo vacío, de lo abstracto, de lo inconsistente es finalmente hablar de la percepción que por otra parte no reconoce sus limitaciones o su estrechez.

El autor sugiere entonces tomar distancia de estos modos o hábitos y tratar de dilucidar lo que pensamos cuando nos referimos a la indeterminación del objeto de la filosofía.

Dos observaciones se imponen para iniciar este camino. La ilimitación del objeto de la filosofía no es resultado de una percepción exterior a la filosofía, sino que surge de la propia filosofía. En segundo lugar, esta observación no proviene de una negación de la limitación si o no que proviene del esfuerzo que hacemos para delimitarla, contradictoriamente.

Recurramos a Platón que habla de esta indeterminación del saber, así como de su universalidad, pero para sustentar esta ideas la enfrenta al discurso filosófico. La determinación del objeto de la filosofía no se da en la distinción entre un saber parcial y un saber universal sino que se oponen una totalidad indeterminada, hablada por la doxa, a una totalidad jerarquizada hablada por la filosofía. La crítica de Platón se dirige a esta confusión entre varios modos de ser. Por ejemplo, lo fijo no se separa claramente de lo moviente, la apariencia no se distingue de la esencia, la verdad de la persuasión (filosofía y retórica) por lo que observamos que la indefinición manifiesta en este modo de conocer no proviene del objeto sino de su estilo. Frente a esta escuela de pensamiento se levanta el pensamiento filosófico que segrega delimitando su objeto y alcanza niveles altos que serán aprehendidos hasta ser capaz de alcanzar todos los demás objetos.

Esta oposición descansa sobre la distinción entre la jerarquía ontológica de los objetos, por una parte los de la opinión (doxa) y, por la otra, los de la ciencia.

Toda esta demostración tiene por objeto responder a las pretensiones de grupos de pensadores equivocados como son los retóricos que hablan de todo sin llegar al fondo de nada; denuncia también a los eleatas y los malos dialécticos acerca de los cuales también Aristóteles manifestó que parecen hablar de la indeterminación creyendo hablar del Ser cuando sólo hablan del no-ser (cita

de *Filebo*, 17 a en la *Metafísica* T.4, 1007b-25-29). Hay que salvaguardar un orden en el conocimiento para no caer en la anarquía de lo que los sentidos nos comunican; su indeterminación imposibilita el discurso. La filosofía no entra en este proceso sino que aporta el orden, no como método sino como separación.

Esta separación ya existe, es su fase ontológica; nos queda hacer patente esta separación, es la fase epistemológica. Decimos la verdad cuando hemos “desenredado” el discurso, porque el Ser aparece en esta misma separación.

Esta separación, nos advierte Blanco, es muy difícil, “tarea sobrehumana”, textualmente. Esta tarea es única y la dificultad reside en que conozcamos el ser sino que para lograrlo debemos desentrañar la apariencia jerárquica de los objetos de estudio. Este trabajo implica la búsqueda del principio de esta jerarquía que es el *arjé* de todas las cosas.

Esto único propio de la filosofía se encuentra muy alejado de esta búsqueda de una ciencia universal que encerraría en sí a todas las ciencias particulares, porque la misma filosofía se levanta contra ella y manifiesta su vanidad. Se refiere al *Cármides* de Platón, donde se critica esta pretensión de las ciencias particulares de encontrar la sabiduría en su propia universalidad como si se redujera a un saber de otras formas de saber. Tal saber no tendría objeto propio y sería incapaz de captar los objetos de estas otras ciencias. Su acción se limitaría a saber que se sabe, pero nunca en saber qué se sabe. Afirma luego que no hay un saber del saber mismo. El objeto debe ser distinto del sujeto y esta distinción se aplica tanto a este saber como a los objetos de los otros saberes. Los saberes son dispuestos como limitados no por razón de la debilidad de la capacidad de conocer del hombre sino por razón del mismo ser que dispone los objetos separados. Por eso el esfuerzo ascético para alcanzar la sabiduría está hecho de diferenciaciones que al final del camino no nos ofrece un saber universal acerca de todas las cosas, sino por el contrario el conocimiento de lo Único.

Afirmar el acceso a lo Único es afirmar la premisa de que hay algo que solamente el pensamiento puede conocer; las sensaciones no tienen esta capacidad. Lo que se piensa no es sentido aun cuando produzca una opinión recta. El pensamiento nos presenta el objeto tal como está presente en sí mismo.

El filósofo dialoga con la totalidad, pero no es la totalidad del ente sino una unidad creada en torno a la noción de aparecer. Platón muestra que hay objetos que sólo pueden ser conocidos por la mente, que hay otros sólo conocidos por los sentidos y, finalmente, otros híbridos. Hay así una diferenciación ontológica que no es la que hará Heidegger entre ente y ser sino entre la uni-

dad del aparecer gracias a lo cual somos capaces de tratar el aparente y poder hacer comparaciones.

Y lo que se refiere al Ser sólo puede ser conocido por la mente. Pero no sería posible conocer, si la totalidad, que es distinta del Ser, fuera totalidad del ente. Las distinciones que hacemos entonces son calificadas por Platón como nacimiento. El ser determina la estructura del nacimiento porque siendo él mismo el “género” o sea la figura que sigue el nacimiento y que por eso se encuentra ante toda la creación de la materia. El ser, como lo vemos, está presente ante cualquier aparición y por eso se distingue de la aparición y por eso se distingue lo que es pensable y pensado de lo que es sentido. Las modalidades de aparición son la base de la segregación de lo que aparece. Estas tres modalidades son lo que nace, lo que aparece sin nacer o lo que sólo puede sentirse y lo que sólo aparece en el pensamiento.

Afirmar que hay objetos exclusivos del pensamiento es como decir que existe algo inteligible, o sea, decir que somos capaces de pensar. En efecto, se dan las siguientes situaciones. Sólo hay algo que puede aparecer al pensamiento o ningún pensamiento piensa nada, entonces pensar sería sólo una apariencia. El pensamiento existe cuando piensa lo que es y si el Ser es excluyente del Otro. Pero ¿cómo introducir este Otro en el Ser sin destruir la posibilidad de conocer? Conocer las esencias es separarlas de las demás. Esta distinción introduce el concepto de no-ser que pertenecería a lo que llamamos ser. En cual caso, el discurso se vuelve imposible. Hay una separación entre los objetos del conocimiento, por consiguiente, lo que se piensa es algo pensable, si es así podemos admitir la distinción entre el Ser y el No-ser. Pero de nuevo, corremos el riesgo de dar a Ser y No-ser un sentido autónomo del aparecer. Nos aclara que si el Ser es límite quiere decir que es lo que aparece como forma estable y lo que no es, siendo lo ilimitado, significa que no ser aparece bajo la forma de nacimiento.

Quedan dos modos de aparecer: nacer o ser pensable. El ser es lo que es pensable. Ahora bien el Ser es todo y contiene el no-ser y no se puede afirmar que lo que nace es, también se puede decir que el Ser no puede decirse del No-Ser.

Para evitar este problema y lograr hacer de un pensamiento de lo limitado un pensamiento universal Platón reconstruye el sentido ontológico de la totalidad a partir de su llamada doble manifestación.

Así termina la primera parte del primer capítulo del libro mencionado que se intitula “Platón y el objeto de la filosofía”. Como el lector lo puede apreciar este texto es de difícil acceso lo que obliga a una lectura lenta, repeti-

da hasta el entendimiento total de la profundidad de la reflexión aquí expresada y que demuestra una vez más la calidad académica y filosófica del Dr. Blanco cuya enseñanza continua dándose con la misma fuerza que en el pasado.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Guerra González, Rosario
Blanco Regueira ante una antropología filosófica empírica
Contribuciones desde Coatepec, vol. En3, núm. 10, enero-junio, 2006, pp. 11-16
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28121002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Blanco Regueira ante una antropología filosófica empírica

ROSARIO GUERRA GONZÁLEZ*

Si los seres individuales pueden comunicarse, ello sólo ha de ser posible por la virtud de un fondo en el que se disuelven y que, por consiguiente, significa su muerte.
Blanco Regueira, "Ensayo de comunicación", Proposición N° 1.

Antes de presentar el pensamiento filosófico de Blanco Regueira quiero recordar, en unas líneas, su persona: el maestro, el compañero universitario, el amigo. Durante algunos años estuvimos personalmente cerca, conocí sus afinidades y sus aversiones, su vida fue más enérgica, desde una visión sagaz, que su misma obra. Creo que el texto más aproximado a él mismo es *Estulticia y terror*; y es fácil entender que quien escribe así es la erupción de un volcán del que es difícil estar próximo. Con afecto y respeto me acercaré ahora a la reflexión del filósofo.

A Blanco se le hacía problemática la existencia de una antropología filosófica sin una metafísica, sin una ontología, por diversos motivos. En primer lugar, la antropología filosófica surge tardíamente en la historia de la filosofía, estuvo un tiempo como un proyecto de disciplina, a partir del humanismo contemporáneo, en Hegel, Feuerbach, es Max Scheler quien acuña el concepto. En la antigüedad no tiene sentido hablar de antropología, porque no existe una doctrina sobre el hombre, no hay una pretendida formación de un cuerpo disciplinario. No hay un discurso acerca del hombre; la lógica analiza el pensamiento humano, la actuación humana la estudian la ética y la filosofía política. En la Edad Media el discurso antropológico es teológico. En Hegel no tiene sentido hablar de antropología, porque el hombre es la conciencia de sí o autoconciencia, una manifestación del Absoluto, el discurso sobre el hombre no está separado del Espíritu Absoluto y éste no es antropológico. En la crisis

* Doctora en Filosofía, investigadora del Centro de Estudios de la Universidad de la UAEM.

del hegelianismo ciertas rupturas oponen un concepto de hombre, ahí surge una tentativa antropológica que va de Hegel a Sartre porque, para este último, la filosofía debe ser antropología. La antropología es, así, un esquema de ciencia deseada que nunca se realiza; veinte años después, en Francia, aparece la refutación a Sartre con el estructuralismo.

La existencia de la antropología filosófica es una idea que sólo tiene sentido para un época, antes y después es un sinsentido. No se puede aceptar la existencia de esta disciplina, lo adecuado es debatir sobre su existencia.

Blanco revisa el procedimiento que se ha adoptado en la historia de la antropología para averiguar si es realmente posible tal saber. Entiende que se ha partido de una reducción: si se puede plantear un problema en torno al hombre, se estará ante un hombre en torno al concepto de hombre, porque no se puede formular nada sin recurrir a un concepto, por ello el análisis antropológico consiste en averiguar cómo ha funcionado el concepto de hombre en varios discursos.

Blanco se pregunta si es lícito reducir el concepto de hombre a la historia de su concepto, porque, tal vez, hay una región de la experiencia más allá del concepto mismo, región de la experiencia que se resistiría a ser atravesada por la filosofía.

Además de la articulación del concepto está su génesis. ¿De dónde surge la idea de hombre? Nos remite a una experiencia, ¿hay una experiencia previa y sustentante del concepto de hombre? Los límites del concepto filosófico son los límites de todo concepto; y toda idea remite, para Blanco, a un fondo de experiencia, por ello se pregunta qué tipo de experiencia es aquella en la cual el concepto de hombre se ha sustentado. Esta sería otra manera de abordar una antropología filosófica. Si bien Blanco admite que se puede hablar de la historia del concepto hombre, mostrar las diferentes posturas fundamentadas en los autores, él se propone otro enfoque: ir más allá, llegar a la génesis. Están aquí los límites de la filosofía en relación con la experiencia.

Salta a la vista que el concepto de hombre es empírico, no hay una guía trascendental directamente sacada por generalización de la experiencia. Cabe preguntarse cuál es el estatuto de los conceptos empíricos, su poder, qué permite inferir un concepto empírico. Solamente se puede construir un discurso empírico, que se apegue a la experiencia con la que opera. Ésta es la razón por la que en Kant la antropología es una disciplina filosófica; Kant objeta a todo concepto empírico su capacidad para construir una ciencia universal. Kant resume todas las preguntas en la interrogación por el hombre, ubica a la antropología filosófica como disciplina empírica. Las tres *críticas* kantianas no se

fundan en lo empírico, por lo tanto, allí no está el hombre. Kant funda una ciencia universal en los conceptos *a priori*. Si la filosofía es una ciencia con carácter universal, el estatuto de los conceptos empíricos es secundario. Para Blanco, la filosofía no puede rechazar un concepto empírico, como lo hizo Descartes, porque desde el siglo xx la filosofía no es ciencia universal. No se puede desechar el concepto de hombre argumentando que es empírico; Foucault mantiene, a su manera, el ideal de la filosofía trascendental, porque critica al humanismo acusándolo de empiricidad. Blanco no coincide con esto, no acepta que sea una objeción para un concepto su génesis empírica. También admite que en la génesis hay una falsificación, una traducción que desvirtúa lo que traduce. Si esto último es cierto, ¿qué experiencia encubre y deforma el concepto de hombre? Pero aquí habría que hablar, no de la experiencia sino del concepto de experiencia.

Según Blanco, una objeción que se puede hacer al empirismo es su ingenuidad con respecto al concepto de experiencia. La idea de experiencia es una idea, no una experiencia; siempre nos remite a la experiencia pero a través de su concepto. Todo concepto se funda en la experiencia, pero traducida por el concepto de experiencia. Éste es el estilo de Blanco Regueira, seguir y seguir el razonamiento, filosofar y filosofar sobre ese filosofar.

¿De qué naturaleza es la experiencia sobre la que se asienta la idea de hombre? Es un círculo vicioso, porque ya estamos preguntando qué es la experiencia, tratando de dar una esencia, estamos en un discurso metafísico que lo único que puede hacer es dar notas esenciales. Si el concepto de hombre es equívoco, el de experiencia lo es también. Aquí se abre un campo de discurso no explorado, siempre será posible un discurso descriptivo que relate un conjunto de experiencias.

El concepto de hombre nos remite a la experiencia de nosotros mismos, está apoyado en la propia experiencia, es preconceptual. No tenemos experiencia sin ideas conceptuales para entenderla y nombrarla; la experiencia pura sería percepción pura y ésta sólo existe como idea límite. Como no se toma en cuenta lo anterior se tiene la ilusión de conceptos *a priori*, datos absolutos que no existen. Sabemos que no existen en virtud de la experiencia. Hay un círculo vicioso del que no se puede salir. No hay conceptos sin experiencia, no hay experiencia sin concepto; es insuperable. Por lo tanto, Blanco concluye que la filosofía no tiene otra solución que un discurso empírico: abandonar toda pretensión de ir más allá de la experiencia, de ser una ciencia universal.

Para Blanco Regueira, Hegel se dio cuenta de que si la filosofía quería ser ciencia, debían coincidir de manera absoluta el concepto y el acto de pensar-

lo, por esto tuvo que darle al concepto poderes mágicos que le permitían sacar de su interior. Pero el concepto es finito; todo pensamiento conceptual piensa por derivación y pierde algo en el camino. Para decir una verdad hay que decirla, hay que conceptualizarla: por esto Blanco entiende que Hegel confunde lo real y el concepto. Para él la filosofía debe apegarse a la experiencia, con toda su no científicidad, apegarse a la experiencia inmediata y así recobrar lo que en otros discursos se pierde. Entendía que esa era la vocación de la filosofía, perseverar en esa imposible tarea oscura, modesta, empírica, en lugar de acercarse a la ciencia con visión totalizadora; por esta razón el hacer filosófico está cerca de los discursos literarios, trata de decir lo inmediato de la manera más inmediata. Así lo entendió Blanco y así lo puso en práctica en sus últimas obras. Para el autor, lo que ha distinguido a la filosofía de la literatura ha sido su carácter riguroso al pretender construir un cuerpo teórico con conceptos unívocos. Pero los conceptos filosóficos no son unívocos: ser, devenir, tiempo, hombre. No hay un régimen para dar univocidad en filosofía a pesar de las definiciones, ellas no son garantía contra la ambigüedad.

Los positivistas y neopositivistas han pretendido recortar el lenguaje filosófico y así emplearon un lenguaje simbólico donde el uso de cada noción es delimitado, sólo queda una armazón lógica, los demás son falsos problemas. Con este método terminan por destruir a la filosofía, porque nunca ha sido una simple lógica, el sentido del *logos* llega más atrás que la lógica aristotélica. Detrás de cada noción hay un enjambre de problemas sobre una multiplicidad de situaciones empíricas. En este sentido, habría una tarea descriptiva filosófica que se confundiría con la actividad literaria. Si la filosofía fuera ciencia se separaría de la literatura, pero eso ha sido invalidado, todos los caminos al intentarlo han terminado en fracaso. La adopción del método matemático ha tenido igual resultado; Spinoza cree en la adopción del método geométrico, de manera similar actúa Descartes, ellos quisieron una filosofía que fuera ciencia. Pero Kant demuestra que estos intentos no tienen nada de científico.

A la filosofía le queda sólo hacer un discurso crítico, fundado en la crisis de otros discursos, los pensadores actuales reflexionan sobre un autor sin asumir ninguno de los edificios que se han tratado de construir. Es examinar y deshacer lo que ya está hecho, ubicar cómo están construidas las diferentes partes. Pero Blanco elige otro método estrictamente empírico, el retorno al concepto de experiencia para producir descripciones de lo inmediatamente dado.

El concepto de hombre remite a experiencias, traducidas y falsificadas; es necesario un esfuerzo descriptivo de tales experiencias. No se trata de preguntarse ¿qué es el hombre?, sino responder a qué experiencias responde el

concepto de hombre. Este discurso es estéril científicamente hablando, como lo es un cuento o una novela, porque Blanco tenía muy claro que las virtudes de la ciencia son virtudes ideológicas, resultado de privilegiar la producción.

El autor distingue dos órdenes en relación al examen del concepto de hombre: un estatuto crítico donde se pueden plantear los problemas del funcionamiento del concepto hombre y un trabajo empírico donde debería emprenderse la tarea de encontrar los núcleos de experiencia que subyacen al concepto. Pueden ser dos fases de un proyecto descriptivo, una estructural y otra genética.

La filosofía rara vez ha aceptado ser discurso empírico pero siempre ha tratado de ser un discurso sobre la experiencia, pensar la experiencia en su posibilidad misma. En este proceso discursivo el rasgo que sobresale es la *finitud*, pertenece por esencia a toda experiencia humana. Finitud porque contrasta un sujeto con un objeto y con esto se limita; finitud del objeto de la experiencia porque no tenemos experiencia de un objeto infinito; finitud por el carácter temporal de todo lo humano. Esta temporalidad, derivada de la finitud humana, es tan importante que merece pensársela independientemente, lo conocido está bajo la forma de lo sucesivo. Blanco expresa:

La forma del tiempo no es tan sólo una *condición* de la conciencia de sí efectiva con vistas a una experiencia posible, sino también el *fundamento* de esa efectividad. Tal fundamento es idéntico a la forma misma de la conciencia y su poder fundador se confunde por ello con la posición de esa misma forma (1987: 99).

Blanco reconoce en la fenomenología de Husserl el intento por pensar una esencia cualquiera, al someter al fenómeno a una serie de variaciones se desea ver lo que queda de invariable, busca una constancia estructural, un concepto universal más allá de las experiencias singulares; así se evitaría la empiricidad que es singular; es la reducción eidética. Sin embargo este proyecto está limitado de raíz, porque toda experiencia singular se constituye sobre la base de un desbordamiento de la esencia, por esto es singular. Para pensar la experiencia hay que restar lo que tiene de singular y de contingente. Cuando el filósofo pretende transformar a la experiencia en objeto, la transforma en un objeto reflexivo y no es un objeto singular dado, es un objeto obtenido por sustracción al realizar la abstracción. La filosofía pierde cuando reduce la experiencia al concepto y lo que pierde no lo recupera más.

El proyecto cartesiano no supo que la experiencia que el hombre tiene de sí mismo, la conciencia de sí era la experiencia privilegiada, capaz de pensarse

a sí misma, lo que implica una concepción antropológica de la filosofía. El *cogito* cartesiano se presenta como una experiencia que el hombre hace de sí mismo, esa experiencia se distinguiría de toda experiencia de objeto por la adhesión del sujeto a sí mismo. Aquí sigue una paradoja. La experiencia del yo es la experiencia más singular que existe: yo pienso. Pero se busca aquí la experiencia universal. Kant entiende que el “yo pienso” debe acompañar todas mis representaciones. La experiencia implica la conciencia de sí, sería el núcleo universal de toda experiencia posible; se podría construir una ciencia en general que tendría que reposar sobre la unidad de la conciencia de sí. Este planteamiento tiene la virtud de que el sujeto siempre puede regresar a la experiencia privilegiada.

Blanco retoma el pensamiento de Foucault cuando acusa al humanismo moderno de estar estableciendo un círculo vicioso entre lo empírico y lo trascendental. Kant hizo la separación y el humanismo pasa de un aspecto a otro sin problema. ¿Bajo qué condiciones debe funcionar un sujeto que se llame hombre? La pregunta es por la condición de posibilidad de una manera de pensar determinada. El antropologismo toma un rasgo empírico y lo duplica en un plano trascendental, acá radica el vicio de todo humanismo. Toda antropología es empírica y cuando trata de ser explicativa se confunde con lo trascendental.

Se podría seguir el razonamiento de Blanco usando páginas y más páginas, pero, como él mismo lo dijo:

Por lo mismo que es preciso reanudar sin término el discurso, lo es de vez en vez interrumpirlo. Pero cualquier interrupción del discurso es ilusoria, ya que no se funda jamás en su naturaleza, sino más bien en las contingencias de los que toman o dejan la palabra (2002: 107).

Diversas contingencias llevan a finalizar en este momento, pero, como lo podemos observar en los diversos homenajes que se han hecho, el discurso seguirá porque es uno de los rasgos antropológicos que se estaban buscando, es esencial en el hombre y su experiencia de la reflexión.

Bibliografía

- Blanco Regueira, José (1987), *Diferir y comenzar*, Coruña, Edición do Castro.
 ——— (2002), *Estulticia y terror*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Vargas Muñoz, Juvenal

Edmund Husserl y José Blanco Regueira: paralelismo de críticas fundamentales

Contribuciones desde Coatepec, vol. En3, núm. 10, enero-junio, 2006, pp. 17-26

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28121003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Edmund Husserl y José Blanco Regueira: paralelismo de críticas fundamentales

JUVENAL VARGAS MUÑOZ*

El título del presente escrito a primera vista a algunos lectores parecerá osado, se pensará que posiblemente la distancia entre ambos pensadores es incommensurable, uno de ellos —caso de Husserl— es considerado un hito del pensamiento filosófico de occidente. El otro, y debido a la cercanía tanto en tiempo como en afectos se creará que se plantea al lado del hito más por el susodicho afecto que por sus méritos como pensador. Cabe hacer mención que el autor de estas líneas está consiente de las posibles críticas por la supuesta diferencia de estatura entre los dos pensadores aquí traídos a colación, sin embargo, espero mostrar que la legitimidad de la compaginación entre ambos pensadores no se funda en el afecto —que en realidad esta implícito y del cual me sería imposible despojarme, pues José Blanco aparte de mi maestro fue y sigue siendo para mí una persona entrañable— tal compaginación la fundo en la idea expresada por Eduardo Nicol: cuando un pensador proclama no sólo lo hace para su crecimiento particular, sino que lo hace para contribuir con un grano más para el desarrollo de la historia de la Filosofía, en la cual están inmersos todos aquellos que de modo serio y riguroso trabajan sobre tales pensamientos y proclamas consideradas como filosóficas. Así pues; al seguir esta idea se parte del supuesto de que lo importante son los hilos de pensamiento que los filósofos tienden entre sí, —hilos conductores por los cuales corre la tradición y sus problemas—. De esta manera; la distancia entre un pensador considerado un hito, sin el cual sería imposible concebir la Filosofía contemporánea tal como la conocemos —caso de Husserl— y un filósofo contemporáneo aquejado por el mismo tábano filosófico y también pendiente de los mismos

* Licenciado en Filosofía, actualmente cursa la Maestría en Humanidades en la UAEM.

problemas y vectores por los cuales se conduce la Filosofía contemporánea — caso de José Blanco— es realmente nula. De modo que, si la empatía o intento de compaginación entre el pensamiento de ambos filósofos se ve bajo la luz que revela los motivos que propician la reflexión de tales pensadores, se observará que el puente tendido entre ellos mediante el presente artículo intenta ser de una legitimidad plenamente filosófica.

1. Radicalidad de las críticas

Leer a Edmund Husserl o a José Blanco Regueira no es tarea fácil, ambos dan por sentado que el lector es poseedor de amplios conocimientos sobre la historia del pensamiento filosófico, además de este requisito inicial de saberes se necesita disposición por parte del lector incluso para la humillación, más aún si su lector es un trabajador de la Filosofía, podría decirse incluso que la disposición tendrá que ser llevada hasta las bofetadas mismas. Una lectura paciente y rigurosa de ambos filósofos revela la dureza de sus pensamientos para con los filósofos. Las críticas de Husserl y de Blanco se extienden hasta el corazón mismo del quehacer filosófico; de tales críticas, el trabajador de la Filosofía que se acerca de ellas no sale indemne, ya no sale de una sola pieza después de la lectura, incluso las convicciones más profundas sobre su saber y su quehacer en gran número de ocasiones suelen salir fracturadas, rotas, demolidas hasta sus cimientos. Críticas profundas, sin miramientos, poderosas y a la vez dolorosas. Después de la pluma de ambos filósofos la Filosofía y el filósofo resienten los estragos, los cambios de dirección en el proceder intelectual de sus respectivos lectores son palpables. Críticas que no sólo revisan, ambas son críticas que mellan, que hienden, revisiones que despedazan, que no piden cuentas de modo medroso, exigen con fiereza de la Filosofía y del filósofo cuentas sobre su actividad, sobre su proceder. Ambos se muestran como filósofos mordaces con sus lectores, y aun más con el trabajador de la Filosofía. Para Husserl el filósofo de su tiempo es un farsante, para Blanco un bufón.

El saber filosófico quizás sea el único que puede jactarse de una tradición tan larga, más de veinticinco siglos de periplos filosóficos deberían avalar su estatuto de científicidad, tal condición añeja debiese bastar para legitimar tanto su proceder como a las personas dedicadas a tales avatares. Husserl demuestra que la tradición filosófica, su riqueza y su larga trayectoria no son suficientes, que la Filosofía no ha logrado la claridad y rigurosidad tan deseadas y tan buscadas en sus proclamas. Más aún, propone a principios del siglo

xx a una Filosofía en crisis, profundamente dañada y limitada, carente de conocimientos fundamentales; tenemos saberes dice Husserl pero eso no significa que tengamos una ciencia filosófica o de cualquier otra índole en sentido estricto. Decir esto sobre el saber sistemático más antiguo lleva como corolario desnudar las ciencias en general, exponer que el hombre no dispone de ningún saber fundamental, de ningún saber cristalino no es algo que permita al conocimiento y al hombre salir de una sola pieza después de tal revisión.

José Blanco podría insertarse en esta línea de crítica; para el autor de *Estulticia y terror* el hombre tampoco posee ningún conocimiento —él se atreve a ir más lejos que Husserl— llámese fundamental o de cualquier otro tipo, el hombre sólo posee representaciones sobre el mundo y al parecer también sobre sí mismo. El hombre a decir de José Blanco está condenado a la inopia, a la oscuridad, a las tinieblas emanadas de sus propias representaciones, si no hay verdades fundamentales, si la evidencia llamada apodíctica sigue ausente, si la ciencia y la Filosofía avanzan pero no logran ni fundamentar su propia actividad ni aclarar del todo su estatuto ontológico, cómo rebatir las poderosas críticas husserlianas o las lacónicas y lapidarias críticas de Blanco Regueira. Ambos pensadores al final de su vida apuestan por la desconfianza, por la crítica, la lisonja complaciente con la Filosofía y el filósofo al parecer les es por completo ajena. Husserl es un demolidor sistemático, las pruebas lógicas, filosóficas y científicas sobre la inopia intelectual del hombre saltan de sus obras como una cascada que hace mella en la Filosofía y el filósofo, sobre su proceder y sus conquistas. José Blanco, mediante pensamientos que cobran la fiereza del epíteto, muestra no sólo la limitación del proceder filosófico sino también su imposibilidad. Husserl deja a un lado la sutileza y la complacencia y sin miramiento alguno llama a los filósofos de su época farsantes; Blanco tampoco sabe de sutilezas si de calificar al trabajador de la Filosofía se trata; Blanco ríe, no muestra el sonrojo husserliano, se muestra menos pudoroso, ser farsante según Blanco no está del todo mal, algún provecho puede sacarse de tal farsa y tal farsante, la farsa puede bien verse como una sátira, bien puede ser un divertimento, el farsante bien puede seguir representando su papel sin pudor y sin sonrojo, sus colores en el rostro bien pueden ser entendidos como colorete que no sólo le recubre, que no sólo le oculta, al contrario le muestra tal y como es ante los demás farsantes, para Blanco Regueira el farsante husserliano ha mutado, ahora es expuesto por él como un bufón, y no sólo denuncia la mutación, exige voz en pecho su reconocimiento pleno: grita desahogado para que el filósofo le escuche y volteé el rostro, porque se siente

aludido: ¡ponte rojo —ahora no por sonrojo sino por gusto— y serio bufón, para que los demás piensen que tu quehacer guarda alguna dignidad!

Pensadores que nada saben de lisonjas y zalamerías, pensadores que desconfían y someten a prueba la dignidad de la ciencia, del saber, de la Filosofía. Filósofos que donde posan sus revisiones descubren engaño y espanto, Husserl desconoce deliberadamente la seriedad y rigurosidad del filósofo de su época; Blanco le concede al filósofo contemporáneo el grado de estulto obcecado por seguir manteniendo la idea según la cual su quehacer posee alguna dignidad, recrimina incluso su seriedad. Husserl mediante la crítica vira a la Filosofía —hasta su muerte dirá Eduardo Nicol—, Blanco mediante sus insidiosas revisiones vira también a la Filosofía, no hacia su muerte sino hacia el atisbo de su imposibilidad como ciencia, imposibilidad de su avance y de su muerte misma. Su clausura, a decir de Blanco, también es tarea de necios, muchos pensadores se han afanado en matar el saber filosófico, en clausurarlo de una vez y para siempre —algunos incluso sin proponérselo como es el caso de Husserl—; esto para Blanco también significa cierto grado de necedad, la Filosofía como ciencia es imposible. El farsante Husserliano y el bufón presentado por Blanco se lamentan con el mismo encono su falta de saberes apodícticos.

2. Husserl

En la actualidad aún tenemos congresos llamados
filosóficos donde asisten los filósofos, pero desafortu-
nadamente la Filosofía es la gran ausente.

Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*.

Leer cualquiera de las obras de Edmund Husserl no es tarea fácil, el grado de complejidad de las mismas exige talento a cántaros —frase gustada por Eduardo Nicol para designar a los fenomenólogos—. Quizás el verdadero problema no sea sólo lograr ello, tal vez lo angustiante sea entender a cabalidad sus proclamas, abismarse con él en ese mar de incertidumbre que reflejan la mayoría de sus obras, abismarse con Husserl a la Filosofía es caer en un pozo sin fondo del cual difícilmente se puede salir.

A principios del siglo xx y después de hacer una revisión sobre los principios en los cuales se fundan las ciencias más prolijas de la época que tan vertiginosamente se desarrollaban, Husserl emite su dictamen: según el pensador alemán su época es una época de ignorancia, de oscuridad, de simula-

ción, de farsa sobre saberes fundamentales y fundamentantes, Husserl proclama que absolutamente todos los saberes de los que hasta el momento dispone el hombre son saberes que de ninguna manera son cristalinos en sus principios, tenemos ciencias que no pueden dar cuenta ni de sus principios ni de su proceder, por lo tanto hemos de concluir —dice Husserl— que no poseemos ningún saber en el estricto sentido de tal palabra.

Esta sentencia husserliana sobre la carencia de saberes puede ser entendida y planteada como un gran bofetón sobre los orgullosos científicos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX que tan satisfechos estaban de sus desarrollos y aplicaciones tecnológicas. Conjuntos de saberes inconexos entre sí, saberes cojitrancos en lo que a su fundamentación respecta, saberes que proceden sin basamento, saberes sembrados en barro que al primer vientecillo de crítica se desmoronan. La omisión de una elucidación rigurosa de tales basamentos científicos convierte a los hombres de ciencia del siglo XIX en blanco de las agudas e incisivas críticas de Husserl. La denuncia husserliana sobre la inopia intelectual de occidente con el transcurrir de los años y a lo largo de toda la obra de Husserl va cobrando tintes más duros, más incisivos; si en *Investigaciones lógicas* se duda del estatuto científico de los saberes, en *La crisis de las ciencias europeas* la crítica se extiende hasta la denuncia no sólo del estatuto científico poco claro, ahora se denuncia la deshumanización del mundo y del hombre por la ciencia misma —que paradoja—, ciencia carente de finalidades, pérdida del *humus* en grandes parcelas de actividad humana, búsqueda del confort a costa de todo, incluso a costa de la dignidad misma, ciencia como principal mascarada del mundo, científico como creador de artilugios que vuelven ciego al hombre en el vacío afán de domar al mundo.

Tomemos nuestro punto de partida en un cambio de valoración general con respecto a las ciencias, ocurrido a fines del último siglo, éste no se refiere ahora sólo a su carácter científico, sino a lo que ellas, a lo que la ciencia en general, han significado y puede significar para la existencia humana. La exclusividad con la que, en la segunda mitad del siglo XIX, toda la cosmovisión del hombre moderno se dejó determinar por las ciencias positivas, y se dejó deslumbrar por la ‘prosperity’ debida a ellas, significó un alejamiento indiferente a los problemas que son decisivos para el auténtico humanismo. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos. Las cuestiones que las ciencias excluyen por principio son los problemas candentes para los hombres entregados a conmociones que ponen en juego su destino en nuestros tiempos infortunados: las cuestiones acerca del sentido o sinsentido de toda la existen-

cia humana, ¿no requieren también estos problemas, en su generalidad y necesidad para todos los hombres reflexiones generales y respuestas basadas en una perspectiva racional y radical? (Husserl, 1984: 9-10).

Entender este tipo de premisas a cabalidad significa verse desnudo. Esa es la gran moraleja presente a lo largo de la poderosa obra filosófica de Edmund Husserl: somos ese rey desnudo que se pasea ante el quórum haciendo aspavientos que llamen la atención sobre su maravilloso vestido, la desnudez nos ahoga.

Valga esta fortísima crítica de principios del siglo pasado para el campo de la ciencia en general. Ahora hablemos un poco del mayor de los farsantes y de la farsa montada con notabilísima astucia. Hablemos del filósofo en general desde la perspectiva que Edmund Husserl plasma de él.

Según Husserl el filósofo ya no filosofa, finge que lo hace, no es más un pensador, se ha vuelto un orador, un retórico huero, se finge, se miente, se posa, cualquier congreso, cualquier coloquio es sólo una pasarela donde los egos de los pseudofilósofos se nutren, la dignidad de tales congresos y coloquios ha sido suplantada por la simulación, la perorata sustituye el diálogo “serio y en reciprocidad”. Husserl, el matemático vuelto filósofo, denuncia la superficialidad de su nuevo campo, la banalidad de los autonómados filósofos, gente extraña que encubre su limitación y miseria intelectual detrás de la bambalina proporcionada por una jerga de difícil comprensión —“entre más rebuscado es el lenguaje más ignorante resulta el poseedor de tal lenguaje” se escucha decir a Schopenhauer, frase *ad hoc* a pesar de ser dicha mucho tiempo antes de la crítica de Husserl—. La denuncia husserliana a este respecto es contundente y aplastante. Según el autor de las *Meditaciones cartesianas*, lo que nos queda de la Filosofía son sólo apariencias, engaños, farsas bien montadas por engañadores profesionales. Desde su obra intitulada *Investigaciones lógicas*, proclama la terrible denuncia contra los filósofos de su época; tal recriminación se recrudecería más con el tiempo, volviéndose más aguda al alcanzar su clímax en el texto intitulado *Meditaciones cartesianas*, donde Husserl ya no repara en ningún tipo de formalismo y califica a los filósofos de la época como pseudofilósofos. Veamos a continuación una cita extraída de dicho texto que hace la alusión directa a la crítica aquí señalada.

El estado de disgregación actual en el que se encuentra la Filosofía, con su desorientada actividad, nos da qué pensar. Si tratamos de considerar a la Filosofía occidental desde el punto de vista de la unidad de una ciencia, no puede dejar de reconocerse, desde mediados del siglo pasado una decadencia

con respecto a épocas precedentes. Dicha unidad se ha perdido, tanto en la determinación del fin como en el conjunto de sus problemas. En lugar de una Filosofía viviente de modo unitario, tenemos una literatura filosófica que crece hasta la desmesura, pero sin coherencia interna, tenemos pseudoexposiciones y pseudocríticas, la mera apariencia de un filosofar serio y en reciprocidad (Husserl, 1979: 37-38).

Pseudofilosofar, es decir, aparentar, mentir sobre el pensar, el filósofo de finales del siglo XIX para Husserl no sólo es ignorante —recuérdese la orfandad intelectual por él demostrada—, también es un farsante, alguien que pseudofilosofa, alguien que miente, que sólo aparenta, que disfraza su ignorancia de sapiencia —“corderos rosados y regordetes disfrazados con la piel del león” se le escucha decir a propósito a Erasmo de Rotterdam—. Resulta irónica la actualidad de tales denuncias husserlianas. La pseudoexposición y la pseudocrítica sigue siendo en la actualidad moneda de uso corriente. La farsa y los farsantes que Husserl denuncia son los bufones que José Blanco hace objeto de su risa silenciosa.

3. Existencia y verdad alrededor de José Blanco¹

No tengo por sabios a esos que consideran que el alabarse a sí mismos sea la mayor de las tonterías y de las inconveniencias, ¿hay cosa que más cuadre sino que la misma estulticia sea trompetera de sus alabanzas y cantora de sí misma? [...] «hace bien en alabarse a sí mismo aquel que no encuentra a otro que lo haga».

Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura o encomio de la estulticia*.

Hagamos una paráfrasis breve sobre una de las obras importantes de José Blanco, intentemos una reflexión a guisa expositiva sobre la visión crítica que él expone en algunos de sus trabajos finales, las siguientes líneas merodearan entre las palabras vertidas por José Blanco en su artículo intitulado “¿Qué es eso de la Filosofía? Razón o embrutecimiento”, publicado hace dos años, este artículo perfila dentro de la obra del autor de *La odisea del liberto* una visión

¹ Sirva el título del presente apartado para invitar al lector a consultar una de las obras principales de José Blanco: *Existencia y verdad alrededor de Kierkegaard*.

recalcitrante sobre el trabajo filosófico. Para plantear sobre la imagen que Blanco vierte del filósofo nos apoyaremos en su última conferencia: *La lidia del pensamiento*.

Husserl habla de ciencias desordenadas, de pseudosaberes, de ciencias corruptoras de la dignidad humana. Blanco lleva la crítica más lejos, quizás hasta algunas de sus últimas consecuencias. Blanco no repara en formalismos metódicos, ni cifra su crítica en una construcción sistemática tal como lo hace Husserl; la crítica de Blanco para con la Filosofía es más directa, más frontal y sin ningún tipo de miramientos, mientras que la crítica husserliana tiene como encomienda el intento de una fundamentación radical del saber —de cualquier tipo de saber, y en especial del filosófico—, la revisión que hace Blanco no intenta ya tal reforma —reforma que desde su perspectiva es una ingenuidad que raya en la necedad—. Blanco critica, pero la revisión descarna a la Filosofía misma, intenta mostrar de modo lacónico que luchar por la conquista del saber —llámese saber fundamental o de cualquier otro tipo— es una batalla perdida incluso desde antes de comenzar; desde este punto, Blanco asume que el no reconocimiento de tal derrota es lo que cifra nuestra obcecación, nuestra enfermedad.

Husserl propone saberes “poco claros”. Blanco propone saberes que embrutecen, la claridad de sus supuestos fundamentos es lo de menos para José Blanco; lo que se analiza con Blanco es la resaca que provocan determinados saberes, examinar las propiedades soporíferas, vomitivas e incluso carminativas de los saberes, en particular del saber filosófico. Filosofía como bebedizo que provoca un tipo de somnolencia, filtro que provoca embrutecimiento. Embrutecimiento y no claridad es lo que según Blanco se busca y se logra, la claridad, el exceso de claridad según este filósofo podría provocar la muerte. Husserl pareciera atestiguar sobre este punto referente al exceso de claridad, en la quita de sus *meditaciones cartesianas* se atisba como la muerte, o la soledad de la conciencia, “solus ipse”, puede darse por el exceso de claridad. En su quinta meditación cartesiana el lector puede observar como la meditación, la reflexión filosófica llevada hasta sus últimas consecuencias, se convierte en un intento desgarrador que pide regresar la conciencia si bien ya no al mundo, sí simplemente al diálogo con los otros hombres, la soledad a la cual condena la lucidez, la claridad puede resultar más aterradora que la ignorancia a la que nos puede condenar el mismo mundo, el mundo en esta meditación husserliana parece dividirse en dos: el mundo vivido o de la vida, “el de la lebenswelt” y el mundo pensado o de la conciencia. Así pues, según Blanco,

tanto nuestro embrutecimiento como nuestra estulticia son los escudos más sólidos con los que contamos ante el terror —después de Husserl emanado tanto del exterior como del interior—. El embrutecimiento como un don no deseado, incomodo y repulsivo pero a la vez como el paliativo, como el oasis del mundo y el terror que el mismo mundo y la conciencia nos infringe. En algo más parecen convenir ambos filósofos: la pérdida del humos para uno, el embrutecimiento para el otro, parece “provenir no de un debilitamiento de sus capacidades sino de la exacerbación de las mismas” (Blanco, 2003: 16).

Hablemos ahora brevemente del hombre dedicado a la Filosofía, hablemos del filósofo, del supuesto farsante desenmascarado por Husserl, del bufón vilipendiado por Blanco.

El presente apartado comenzó con un epígrafe tomado del *Encomio a la estulticia* de Erasmo de Rotterdam, al parecer tal desenmascaramiento del pensador se ha intentado desde siempre, Sócrates hace una exposición² similar con los llamados sofistas de su época, Aristóteles con su *Organón*³ intenta reducir la simulación al mínimo, y así como ellos la lista de pensadores que exigen seriedad en el proceder filosófico sería bastante larga, aun así, tales pensadores rigurosos y radicales en sus peticiones serían perlas de a libra inmersos en un gran marasmo de simulación.

El pseudofilósofo de Husserl bien podría ser el estulto de Erasmo que trompetea y quiebra guijarros sobre su cabeza para llamar la lisonja sobre sí mismo, tal pseudofilósofo-estulto podría bien ser también el bufón que mediante una seriedad premeditada pretende revestir su estulticia de una sapiencia inexistente. ¡Ponte serio bufón para intentar que alguien crea tus fantocherías!, grita José Blanco a todo lo largo y ancho de la *Lidia del pensamiento*. Intercala algunas frasecillas provenientes de otros idiomas en tus escritos para que los otros piensen que sabes algo, dice Erasmo. Asiste al congreso y oculta tu rostro tras espantosas y rebuscadas jergas, proclama Husserl. Estos pensadores en ninguna parte de sus escritos exigen del filósofo perlas de sabiduría, evidencias rebosantes de apodicticidad, no exigen jamás respues-

² Entendamos aquí la palabra *exposición* como poner frente-a, como exhibir algo, dispendiar atención sobre-de.

³ Franz Brentano en un estudio dedicado a Aristóteles propone la brillante idea según la cual una de las principales funciones que debería cumplir el tratado de lógica de Aristóteles era lograr que los llamados sofistas ciñeran su pensamiento a reglas de tipo formal, fuera de las cuales sería ilícito teorizar, esto con el fin de evitar la confusión y la simulación. Este texto de Brentano se titula *Aristóteles* y se tradujo en la editorial *Revista de Occidente* en 1935.

tas, simplemente protestan por la falta de rigurosidad y la excesiva complacencia con la apariencia, con la lisonja siempre a flor de labios. Exigen del pensador la rigurosidad propia del desgarramiento que significa pensar y pensarse hasta las últimas consecuencias; un filósofo que no resulta insidioso para estos tres pensadores simplemente no filosofa. Así pues, las piruetas que ejecute el bufón blanquiano, el colorete en el rostro y la piel de lobo en la espalda del estulto propuesto por Erasmo, la perorata ilegible del farsante husserliano, no están del todo mal, lo terrible es que al escuchar tales denuncias volteemos el rostro, y pensemos que es a otro a quien están dirigidas sus palabras, pensar que no nos atañen es cerrar los ojos pensando que las bofetadas de las cuales hablábamos al inicio del presente trabajo pararan frente a nosotros de largo, eso sí es ingenuo. Prueba de embrutecimiento en notabilísimo grado.

Si la compaginación entre ambos filósofos ofrecida en las líneas que ahora concluyo sigue pareciendo de una disparidad de estatura intelectual pido que dispendien un poco de su paciencia sobre el mismo. Para concluir el presente trabajo permítaseme apropiarme por esta ocasión del epílogo con el cual José Blanco cierra su brillante artículo “¿Qué es eso de la Filosofía?”

Sólo me resta recordar lo siguiente: que hay en todos nosotros un animal sacrificado, una bestia inocente y enferma capaz aún si bien ya sin fuerzas de sublevarse contra el embrutecimiento de la razón y de hacer ver en su ejercicio imperial tan sólo un rosario de síntomas mórbidos, de advertencias deprimentes de desahucios. Ojalá que la muerte valiera al fin un poco más que la cloaca histórica que fuimos habituados a designar como “presente” (Blanco, 2003: 7).

Referencias

- Blanco, José (2003), “¿Qué es eso de la Filosofía? Razón o embrutecimiento”, en Rush González (comp.) *¿Qué es eso de la Filosofía? Razón o embrutecimiento*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Erasmo de Rotterdam (1953), *Elogio de la locura o encomio de la estulticia* [Pedro Voltes, trad.], Madrid, Espasa-Calpe.
- Husserl, Edmund (1929), *Investigaciones lógicas* [José Gaos y Manuel García Morente, trads.], Madrid, Revista de Occidente, 2a. ed., vol. iv.
- (1984), *La crisis de las ciencias europeas*, [Hugo Steimberg, trad.], México, Editorial Folios.
- (1979), *Meditaciones cartesianas*, [Mario A. Presas, trad.], Salamanca, Ediciones Paulinas.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Canales Guerrero, Pedro

Leer ideas, usar diccionarios: trabajo enciclopédico ilustrado

Contribuciones desde Coatepec, vol. En3, núm. 10, enero-junio, 2006, pp. 27-34

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28141004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Leer ideas, usar diccionarios: trabajo enciclopédico *ilustrado*

A Pepe Blanco, *in memoriam*, con quien discurrí
aprendiendo: límite y vena no científicos de la
Ciencia y la Filosofía, su rigor analítico, y que la
Ilustración no ha concluido

PEDRO CANALES GUERRERO*

Las presentes líneas son parte integrante de una propuesta más amplia para aprender a aprehender ideas cuando, en el ejercicio de nuestras disciplinas humanísticas, nos hallamos frente a los textos fundamentales de estudio o de referencia, en mi caso sobre todo textos históricos. Parte de la propuesta del ensayo introductorio, se refiere a la importancia de trabajar los textos que se leen con la herramienta indispensable que constituyen los diccionarios, las enciclopedias y las obras enciclopédicas. El contenido de estas líneas fue escrito recordando a Pepe Blanco de quien impresionaba el rigor analítico acompañado de elegancia en el lenguaje, incluso en sus conferencias. Igualmente, recordando la amistad —*complicités canine et autres*— con que Pepe me honraba.

A mi propuesta, que corresponde a una Unidad de Aprendizaje del nuevo *curriculum* de la Licenciatura en Historia de nuestra Facultad, le he llamado lectura analítica y no lectura crítica, porque este segundo adjetivo ha sido desgastado por connotaciones simplistas, empobrecedoras, alejadas del trabajo científico: buscar defectos en las personas y deficiencias en su actuar —su, de los otros, no del propio actuar, claro—; esta connotación confunde al crítico con el criticón. Y dado que el análisis con vocación crítica es fundamento y ejercicio del trabajo científico, utilizamos *analítica* como sinónimo de *crítica*. En efecto, no puede haber crítica entendida científicamente sin análisis sistemático que la sustente. La crítica sin análisis sistémico es imposible. El análisis

* Facultad de Humanidades de la UAEM.

sis nos permite aprehender, primero, el sentido de lo que deberemos criticar. Bunge define *crítica* como ‘análisis y evaluación’, y el diccionario de la Real Academia Española define *criticar*, en su primera acepción, como ‘juzgar de las cosas fundándose en los principios de la ciencia o las reglas del arte’. Criticar implica no sólo la evaluación cuyo resultado sea la crítica llamada ‘negativa’ porque identifica errores; implica también la crítica que identifica aciertos y sobre todo aportaciones originales al conocimiento. Criticar no debe entenderse en su connotación negativa ordinaria, porque señalar errores tanto como valorar la originalidad de las aportaciones científicas, fundándose en los principios de la ciencia, es ejercer la misma crítica utilizando el cuerpo de la teoría y la lógica aplicada; así, sólo hay un método de ejercer la crítica y ésta ha de ser siempre constructiva y siempre precedida del análisis. Bunge, ya citado, define *análisis* como ‘descomposición de un todo en sus componentes y las *relaciones* de éstos’ —cursiva mía—: es precisamente lo que buscamos en esta propuesta de trabajo lector, lo que llamamos desentrañar el sentido del texto, leer ideas. El mismo autor precisa: “el pensamiento crítico empieza por analizar las ideas y los procedimientos y culmina con síntesis [...] El análisis es el sello de la racionalidad conceptual”. Nuestro trabajo analítico crítico está fundado en la lógica y en el cuerpo teórico conceptual de nuestra disciplina o no será ni análisis ni crítica. Estas proposiciones aclaran el fundamento y los supuestos racionales de la lectura analítica sobre la que se discurre: supuestos lógicos, metodológicos.

Así, el aprendizaje del análisis de textos históricos —resultado, pues, de la investigación histórica, de ese trabajo de laboratorio de análisis social que es como entiendo la disciplina histórica, a la que se refiere fundamentalmente esta propuesta— no excluye sino que es prolegómeno del trabajo analítico de otros tipos de texto; por ejemplo, los textos de las disciplinas con que se acompaña la Historia: Epistemología, Historia de la ciencia, Antropología, Geografía, Economía, Etnobotánica, Etnozoología, Ciencia Política, Biología, Agronomía, Epidemiología...; así como textos didácticos, de divulgación para gran público, de otras materias y temas. En efecto, esta propuesta pretende aportar su granito de arena al rompimiento del círculo vicioso en que nos hallamos como país: somos iletrados porque aprendemos a leer letras y palabras, no ideas; quienes ingresan al nivel universitario son tal vez iletrados porque a sus profesores no les enseñamos a leer ideas, porque sus profesores, nuestros egresados, no supieron enseñarles a aprehender ideas pues ellos mismos no se preocupan por leer analíticamente. Los especialistas distinguen este iletrismo

del analfabetismo y del analfabetismo funcional. Y yo postulo que esta preocupación por enseñar a leer así —más que toda otra manifestación o reclamo— constituiría el mejor acto político de los profesores por el país, por la humanidad. Se trata, para el estudioso de la Historia, de trascender la descripción, de trabajar los datos con pertinentes conceptos y no sólo de memorizarlos: salir del relativamente cómodo recurso de la memorización que da sensación de seguridad, al tener la impresión de saber, la convicción de haber aprendido, o de haber enseñado. Y esta convicción —arraigado paradigma en la mentalidad de la inmensa mayoría de integrantes de nuestro sistema educativo—, junto a la convicción de haber comprendido un texto por el solo hecho de haberlo recorrido alfabéticamente —¡y de camino a la escuela!— son profundas; tanto que se han revelado como el mayor obstáculo —resistencia individual y colectiva— en este cambio de paradigma. Debemos saber que el historiador investigador no reproduce información sino que construye —a partir de análisis— síntesis y explicaciones para ser discutidas, en consecuencia, las ideas soportadas por los conceptos a la par que por —nuevos— datos constituyen los módulos del edificio de la investigación histórica. Reproducir información ya no requiere tijera, engrudo ni labor mecanográfica: ¡basta el scanner y la computadora o, más fácil, manipular mecánicamente desde internet textos electrónicos! No desdeñamos el ejercicio de la memoria, recusamos el recurso a la memorización de lo que no se comprende, la memorización de lo literal; no recusamos el ejercicio de la memoria para las ideas que nos permiten reutilizar perspectivas, planos de análisis, criterios de clasificación —o, excepcionalmente, herramientas tan indispensables como el orden del alfabeto—, que a su vez nos permitan razonar; pero este ejercicio de la memoria, que no de la memorización, más que reproducir literalidades reproduce ideas en forma de paráfrasis; tal vez información, datos memorizados, que acompañe o fortalezca ideas. El lector estudioso de la historia debe identificar y aprehender ideas, el lector investigador debe, además de analizar ideas, realizar síntesis, discutir, es decir, construir ideas —al menos parcialmente— nuevas y exponerlas con rigor académico.

La lectura analítica no es privativa de una disciplina académica sino herramienta de todas; esto resulta evidente en el uso de prácticamente los mismos metaconceptos por parte de todas las ciencias: metaconceptos epistemológicos, lógicos, gramaticales. Empero, el ejercicio de este tipo de lectura tiene su especificidad disciplinaria toda vez que los procedimientos de trabajo analítico sintético y expositivo difieren en la práctica, a la par que los

conceptos propios de cada disciplina y de sus ciencias auxiliares. Esto justifica que la Historia, como toda ciencia o disciplina, requiera de sus estudiosos el ejercicio de una lectura analítica propia, en manera alguna ni exclusiva ni excluyente: en efecto, la investigación histórica comparte con las ciencias el rigor lógico y de la demostración, donde no cabe la libre interpretación, aunque no se excluye el fundamentado razonamiento filosófico, el cual conviene distinguir. Si la escritura histórico investigativa no acoge la libre sino la fundada interpretación de la realidad, la lectura especializada tampoco puede implicar la libre interpretación del texto: exige el rigor lógico que permita desentrañar el sentido del escrito, escrito no exento de sesgos —sobre este hecho se sustenta, por otra parte, no sin razón, que todos los textos históricos, como aquí son definidos, de investigación que busca la objetividad, siempre son historiográficos, subjetivos—; rigor lógico que permita desentrañar el sentido del texto no necesariamente exento de errores, contradicciones, insuficiencias, limitantes; desentrañar el sentido del texto que implica ciertamente límites —por tanto, en algún sentido, limitaciones— temáticos, geográficos, temporales, documentales: la llamada historia total es un paradigma ideal, una utopía. Convendría mejor considerar, de la llamada Escuela de los *Annales*, su propuesta de trabajo: construir problemas de estudio —no abordar “temas”— y que, al abrir la puerta de la problemática histórica a todas las esferas de la realidad social, abramos las ventanas a las ciencias que nos permitan comprender mejor esos problemas: Geografía, como Braudel paradigmáticamente logró; Antropología, como Wachtel hace en su más reciente libro; Economía, como magistralmente muestran Kula y Romano; Etnobotánica y Agronomía, como en la propuesta modelo de Murra, sobre la historia de los pueblos andinos; Biología y Medicina, como nos ha enseñado Biraben; Dendrocronología y Glaciología, como en el sorprendente libro de Le Roy Ladurie sobre el clima desde el año mil... De cualquier manera, la historia, como toda ciencia, se construye con verdades parciales, aproximaciones y reajustes discutibles siempre —por definición—, nunca acabados: la ciencia es más el método que los resultados, aunque éstos nos parezcan totalizadores. Desentrañar el sentido del texto a través del análisis lógico y conceptual, a la par que identificar sus límites, sesgos y limitaciones, es, pues, trabajo del lector analítico —tampoco exento de limitaciones y sesgos, por lo que la intersubjetividad cobra relevancia y resulta insustituible—. Este *desentrañamiento* permitirá al lector no sólo aprehender las ideas unívocas expresadas en el texto científico sino, sobre todo, aprehender los conceptos propios de su disciplina y apropiarse de la

lógica con que funcionan al tiempo que permiten construir la ciencia, en nuestro caso la disciplina histórica. Esta aprehensión-apropiación permitirá al lector estudiante convertirse en investigador, adquirir el lenguaje —los conceptos— especializado para razonar, comunicar, discutir entre pares, pues evidentemente la lectura analítica es parte del método científico: sin lectura analítica especializada no hay pertinente recopilación documental por parte del historiador (*observación*), ni posibilidad de construir *hipótesis* novedosas, ni contrastación de información y teoría (*experimentación*), ni conclusiones teóricas originales (*ley* o, como diría Bunge, hipótesis renovada).

Por otro lado, la paráfrasis —expresar una idea, de otro, con palabras propias, respetando enteramente el sentido original— y el resumen correcto de los textos de la investigación histórica u otra, permiten el ejercicio de ciertas funciones en las disciplinas científicas: la intersubjetividad en primer lugar, pero también el ejercicio de la correcta comunicación gramatical y disciplinaria. Por ello, el recurso didáctico, autodidacta, más visible durante el curso del trabajo analítico de textos que se propone, será la paráfrasis de los textos analizados o su resumen: si la paráfrasis o el resumen traicionan el sentido unívoco del texto, ello reflejará deficiencia en la comunicación, deficiente comprensión o ambas insuficiencias en el lector redactor. La evaluación y la corrección didáctica del profesor, de los pares, constituyen ejercicios de intersubjetividad propia de todo proceso científico. Nótese que estos ejercicios exigen ceñirse por disciplina científica, al menos en un primer momento, a la rigurosa aprehensión-reproducción del sentido del texto evitando expresar la “propia opinión sobre el tema”, y ya no digamos “interpretaciones personales o posibles”. Si un texto que expone resultados de investigación histórica se presta a interpretaciones es porque está mal escrito o porque es mal leído: lo mismo diría el especialista de cualquier otra ciencia; ¿o podemos imaginar “*libres*”, *espontáneos* e *inocentes* textos ambiguos de investigación biomédica, sin tener que tildarlos de vacuos o irresponsables? Después de la recta comprensión de un texto científico, no antes, por supuesto, podrá el lector discutir, ¡y sólo fundamentadamente!, alguna idea del autor. Las opiniones, postula Savater, no son respetables como dice el lugar común, son discutibles en sus fundamentos, fundamentos que en el discurso académico han de ser explicitados. Además de la paráfrasis, en el ejercicio de la lectura analítica especializada no se desdeñan otros recursos como los diagramas, esquemas, cuadros sinópticos, cuadros de correlación, mapas o redes conceptuales, entre otros recursos gráficos o guiones de análisis por variables o funciones lógicas.

Si aparentemente el recurso didáctico, autodidacta, más utilizado en esta propuesta es la paráfrasis, en realidad el más frecuente es el insustituible razonamiento analítico individual: ni profesor, ni padre, ni novio, ni amiga, nadie puede leer con rigor analítico... en lugar del estudiante.

Existe otra herramienta tan absolutamente indispensable como valiosa para nuestro ejercicio profesional: los diccionarios. Si los diccionarios lexicográficos son de reciente invención —posteriores a la escritura alfabética y a la imprenta—, los diccionarios especializados y las enciclopedias son todavía más recientes. La Enciclopedia, así, con mayúscula, nace con la Ilustración, inglesa primero, francesa después, y su proyecto, entre cuyos mejores frutos por cosechar se hallan: 1) el humanismo, ubicar al hombre en el centro de la vida —y por que nada humano nos resulte indiferente—; 2) la tolerancia —y el Estado laico— ante las diferencias religiosas, políticas u otras; 3) la valía, libertad —y responsabilidad— del individuo ante al grupo, frente al Estado —con funcionarios elegidos meritocráticamente—; 4) la comprensión racional del mundo frente a las explicaciones sobrenaturales, a través del análisis crítico y autocrítico ejercido por las disciplinas científicas y humanísticas, así como la aplicación humana de los beneficios derivados de esa comprensión. Esta es la modernidad que aún no hemos alcanzado, pero que ya algunos quieren abandonar, creen superada, pues la desdeñan atraídos por un “posmodernismo” que, tanto o más que la modernidad, no acaba de ser entendido, discutido sobre todo en su vertiente apuntada, un tanto provocadoramente, por Bunge: “Posmoderno. Un concepto claro en arquitectura [...] En otros campos es mucho menos claro, excepto como un rechazo a los valores intelectuales de la Ilustración, en particular la claridad, la racionalidad, la coherencia, la verdad objetiva”. Las enciclopedias y los diccionarios especializados son fruto de la racionalidad ilustrada. En ellos se concentra, se lega, se hereda y se conserva, a la vez que se renueva, el saber racional del hombre. Si, como dijimos, el ejercicio de la Historia es racional y, además, guarda relación con el resto de los saberes humanos, enciclopedias y diccionarios se convierten en fuentes de saber y herramientas del rigor unívoco indispensables para nuestro oficio. Así, estos diccionarios especializados han de soportar tanto nuestra lectura analítica de textos históricos, como la lectura analítica de textos científicos o filosóficos que acompañan nuestro ejercicio racional de historiadores —incluida la escritura— o, simplemente, nuestro ejercicio de la humana cultura que —por la lectura— puede hacernos más humanos. Los diccionarios lexicográficos, paralelamente, apoyan el proceso de comunicación unívoca y

rigurosa. Por supuesto que el uso de enciclopedias y diccionarios no es mecánico ni resuelve dudas por arte de magia: pertinentes neologismos y sentidos figurados son recopilados muy lentamente. Ello, sin hablar de que se trata de obras mejores unas que otras, más actualizadas —a pesar de que, los que menos, lleven diez años de atraso—, más incluyentes, más ricas. Si la primera condición es recurrir a ellos cuantas veces sea necesario, la segunda es hacerlo a sabiendas que esas consultas nos exigen el ejercicio de la inteligencia para distinguir los límites de nuestras herramientas de comunicación: el lenguaje humano es maravilloso sustento y vehículo de la cultura, pero a la vez el vocabulario —los significantes— es menos amplio que los significados o referentes de la cultura misma, por lo que existen más objetos, acciones y sentimientos diversos que palabras diferentes; por ello, sustantivos, verbos, adjetivos, con mucha frecuencia si no es que siempre, son polisémicos. Si en la vida ordinaria distinguimos inteligentemente el sentido adecuado de la palabra polisémica, en el trabajo académico esta distinción es vital y, por supuesto, requiere el ejercicio de la inteligencia para diferenciar polisemia y sinonimia de equívoco. No mitificar la consulta alfabética de un diccionario ni de una enciclopedia porque, como el nombre de enciclopedia lo indica, conocimiento ahí conservado como en un círculo pleno, guarda —y nos remite a— las relaciones entre unos saberes y otros que forman las redes comprensivas de la realidad: un concepto nos lleva a otro, una consulta se acompaña felizmente de otras. Estas consultas no son mágicas debido a que todo diccionario o enciclopedia, reflejo del saber humano, está en permanente re-construcción: no queramos hallar la solución última, plena y automática a nuestras dudas sino principios de solución y nuevas preguntas que enriquecerán nuestro saber. En este sentido, ¿quién no aprende algo cada vez que abre un diccionario, una enciclopedia? Cabe recordar que el uso de estas herramientas, junto a la lectura misma, puede constituir el mejor instrumento para el desarrollo de la inteligencia de adolescentes y niños. En efecto, según propone Jacquard, especialista e integrante de la Comisión francesa de los derechos civiles, a mayor riqueza de vocabulario mayor posibilidad de desarrollar la capacidad intelectual; capacidad intelectual entendida como rapidez comprensiva al aplicar la inteligencia pues, tal vez usando la paradoja, el mismo autor sustenta que todos somos igualmente inteligentes, sólo que unos somos más lentos que otros para comprender. Esto implica un corolario: a algunos nos corresponde invertir más tiempo y esfuerzo que a otros para comprender, analizar, un mismo texto, lo que no significa *per se* mérito ni demérito en unos y otros. Por la misma razón,

algunos tendremos menos tiempo para leer los bellos libros, las obras enciclopédicas que se han escrito y son de nuestro humano interés —todo lo humano me concierne—, de nuestro humano placer intelectual aunque por ello, paradójicamente, debemos decir con Sócrates “sólo sé que nada sé”, al ir descubriendo todo lo que nos falta por saber.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola (1996), *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Biraben, J.N. (1975), *Les hommes et la peste*, Paris-La Haye, Mouton.
- Braudel, F. (1953), *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bunge, Mario (2002), *Diccionario de Filosofía*, México, Siglo XXI.
- Garza Mercado, Ario (2004), *Manual de técnicas de investigación para estudiantes de ciencias sociales*, México, El Colegio de México.
- Kula, Witold (1979), *Teoría económica de un sistema feudal*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Le Roy Ladurie, E. (1991), *Historia del clima desde el año mil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Murra, John (1975), “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”, en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, IEP.
- Popper, Karl (1997), *Popper, Escritos selectos*, México, Fondo de Cultura Económica [Miller D., comp.].
- Romano, Ruggiero (2004), *Mecanismos y elementos del sistema económico colonial americano, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.
- y otros (1986), *La coca andina. Visión indígena de una planta satanizada*, México, III-Joan Boldó i Climent.
- Savater, Fernando (2000), *Diccionario de filosofía*, México, Planeta.
- Wachtel, N. (2001), *El regreso de los antepasados*, México, Fondo de Cultura Económica.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Epifanio Julián, Noé; González, Rush
Bibliografía de José Blanco Regueira
Contribuciones desde Coatepec, vol. En3, núm. 10, enero-junio, 2006, pp. 35-37
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28141005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Bibliografía de José Blanco Regueira*

Libros

- Blanco Regueira, José (1981), *Sobre la teoría kantiana de la imaginación trascendental*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.
- (1983), *Existencia y Verdad (alrededor de Kierkegaard)*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.
- (1984), *Antología de Ética*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.
- (1987), *Diferir y comenzar*, La Coruña, Ediciós do Castro.
- (1997), *La odisea del liberto*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura [col. “Cuadernos de Malinalco”, núm. 24].
- (1999), *La camisa de Mister Garland*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.
- (2002), *Estulticia y Terror*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura [col. “El corazón y los confines”].

Artículos

- Blanco Regueira, José (1975), “Observaciones sobre el ‘aufhebung’ de la diferencia trascendental”, *Logos*, México, Universidad La Salle.
- (1977), “La inscripción filosófica de ausencia”, *Revisión Filosófica*, t. 1, vol. I, Toluca, México.
- (1980), “El papel de la negatividad en la filosofía de Sartre”, *Revista de la UAEM*, núm. 8, Toluca, octubre.
- (1981), “Ortodoxia y disparate”, *Revista de la UAEM*, núm. 9, Toluca, marzo.

* Compilación hecha por Noé Epifanio Julián y Rush González.

- (1982), “Hegel y el pensamiento finito”, *Revista de la UAEM*, núm. 12, Toluca, abril-junio.
- (1984), “De la falta de ser (evocación kierkegaardiana)”, *Revista de la UAEM*, nueva época, núm. 2, Toluca, abril-junio.
- (1986), “Husserl y Bergson: esbozo de un debate imaginario”, *Revista de Filosofía*, año XIX, núm. 55, México, Universidad Iberoamericana, enero-abril.
- (1987), “Notas sobre la concepción platónica del instante y el tiempo en el Parménides”, *COATEPEC*, Revista de la Facultad de Humanidades de la UAEM, año 1, Toluca, marzo-agosto.
- (1990), “Nariz, martillo y cáliz”, en Ariel Ortega, *Alrededor del juego y el deseo*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.
- (1994), “Bisagra de falacias (de la razón que impera)”, *La Colmena*, Revista de la UAEM, núm. 4, Toluca, otoño.
- (1995), “Merleau-Ponty o la agonía de la subjetividad”, *Revista de Filosofía*, año XXVIII, núm. 84, México, Universidad Iberoamericana, septiembre-diciembre.
- (1996), “De cómo habitan los oscuros en lo claro”, *Revista de Filosofía*, año XXIX, núm. 87, México, Universidad Iberoamericana, septiembre-diciembre.
- (s/f), “Heidegger y el abismo”, *COATEPEC*, Revista de la Facultad de Humanidades, nueva época, año 4, Toluca, primavera-verano.
- (1996), “Filosofía, necedad y sabiduría”, en *I Coloquio Ciencia Occidental y Sabiduría Antigua, compilación: Programa de Investigación Cultural*, [col. Cuadernos de Cultura Universitaria], núm. 15, Toluca, UAEM.
- (1998), “Ensayo de comunicación (y otras proposiciones)”, *La Colmena*, Revista de la UAEM, núm. 17, Toluca, enero-marzo.
- (2000), “María Zambrano: exilio y ficción”, *La jornada semanal*, núm. 282, México, 30 de julio.
- (2002), “García Lorca: la hemorragia sagrada”, *La jornada semanal*, núm. 379, México, 9 de junio.
- (2002), “Afecciones ante la muerte”, *Pensamiento*, Revista de la Academia de Filosofía de la UAEM, núm. 1, Toluca, UAEM.
- (2003), “Breve meditación sobre el embrutecimiento”, en Rush González (coord.), *¿Qué es eso de la filosofía? Razón o embrutecimiento*, Recuento de las jornadas filosóficas durante 2002, Toluca, UAEM, Facultad de Humanidades.

- (2003), “Los escombros de Manhattan (o de la positiva ausencia del pensamiento)”, *La Colmena*, Revista de la UAEM, núm. 37, Toluca, enero-marzo.
- (2003), “Epílogo”, en Noé Esquivel Estrada, *Hacia una ética consensual*, México, Torres y Asociados.

Conferencias

- Blanco Regueira, José, “*Letra, sangre y pensamiento*”, dictada en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.
- (2003), “*La lidia del pensamiento*”, dictada en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, noviembre, (inédita).

Traducciones

- Brun, Jean (1998), *El estoicismo*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Deleuze, Gilles (2004), “Causas y razones de las islas desiertas”, en *La Colmena*, Revista de la UAEM, núm. 41, Toluca, enero-marzo.

Contribuciones desde Coatepec
revista coeditada por la Facultad de Humanidades
y el Centro de Investigación en Ciencias Sociales
y Humanidades de la UAEM
se terminó de imprimir
el
en los talleres de

El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para
reposición.

En la composición de textos se utilizó el tipo
Times News Roman en tamaños 30, 14, 11, 9, 8 y 7
puntos. Los forros son en cartulina couché
cubiertas de 210 gramos y los interiores en papel
cultural de 75 gramos.

Format that is sent to the referees

Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Autónoma de México

ARTICLE EVALUATION

Title of the article:

Area of the knowledge:

Contribuciones desde Coatepec

revista coeditada por la Facultad de Humanidades
y el Centro de Investigación en Ciencias Sociales
y Humanidades de la UAEM

se terminó de imprimir

en el mes de octubre de 2006

en los talleres de Editorial CIGOME, S.A. de C.V.

Ubicados en Vialidad Alfredo del Mazo Nte. 1524

Col. Exhda. La Magdalena, Toluca México.

Tel.: 237 2757

El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para
reposición.

En la composición de textos se utilizó el tipo
Times News Roman en tamaños 30, 14, 11, 9, 8 y 7
puntos. Los forros son en cartulina couché
cubiertas de 210 gramos y los interiores en papel
cultural de 75 gramos.

Tabla de contenido

Nueva época • Año v, número 10 • Toluca, México, enero-junio de 2006

Filosofía

El debate Gadamer-Habermas: interpretar o transformar el mundo

José Luis García Guadarrama

Impronta, significado y alcances de la arqueología en Michel Foucault

Ignacio Bárcenas Monroy

Estudios lingüísticos y literarios

Grupos poéticos innovadores de la década del sesenta en Latinoamérica

Carmen Virginia Carrillo

Historia

Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga

Carlos Herrejón Peredo

Paula de Benavides: impresora del siglo XVII. El inicio de un linaje

Ana Cecilia Montiel Ontiveros

Luz del Carmen Beltrán Cabrera

Estudios latinoamericanos

El desarrollo emergente de la sociedad civil como forma de gobernabilidad

José Guadalupe Vargas Hernández

Ciencias sociales

Quién fue María Montessori

Nora Obregón

Reseñas

Una lectura sincrónica de César Vallejo: estudio de poética

Martha Elia Arizmendi Domínguez

¿Qué es un pensamiento aforístico?

Mariano Rodríguez González

Monstruos en la Facultad de Humanidades

Ignacio Bárcenas Monroy



Universidad Autónoma
del Estado de México



Centro
de Investigación
en Ciencias Sociales
y Humanidades



Facultad de
Humanidades