



REFLECTIO

REVISTA
DE LA FACULTAD
DE HUMANIDADES,
FILOSOFÍA
Y LETRAS

Publicación semestral

Núm. 9
Enero - Junio 2017

ISSN: 2395-9606



La era de la postverdad y la misión de la universidad

JOSÉ MANUEL GARCÍA RAMOS

JOSÉ ÁNGEL AGEJAS ESTEBAN

GEMMA RUIZ VARELA

**Los linchamientos en México: la masificación por encima
de la persona. Una reflexión a partir de la antropología
filosófica de René Girard**

FRANCISCO MANUEL LORENZO VALDÉS

**Hermenéutica onírica y hermenéutica analógica:
hacia el desciframiento de la verdad**

A. EDMUNDO CERVANTES ESPINO

A large, stylized, textured letter 'R' in a serif font. The letter is filled with a fine, grid-like pattern. A thin white crosshair is overlaid on the letter, with a vertical line passing through the center and a horizontal line passing through the middle of the bowl.

REFLECTIO

Directorio

RECTOR

Dr. Cipriano Sánchez García

VICERRECTORES ACADÉMICOS

Dra. Sonia Barnetche Frías

Mtro. Jorge Miguel Fabre Mendoza

DIRECTOR DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES, FILOSOFÍA Y LETRAS

Mtro. Carlos Lepe Pineda

DIRECTOR DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL

Mtro. Abelardo Somuano Rojas

COORDINADORA GENERAL DE PUBLICACIONES

Mtra. Alma E. Cázares Ruiz

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Mauricio Beuchot Puente
(Universidad Nacional Autónoma de México)

Dr. Harald Schöndorf
(Hochschule für Philosophie, Alemania)

Dr. Sixto Castro Hernández
(Universidad de Valladolid, España)

Dr. Jesús Villagrasa
(Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Italia)

Dra. Sarah Arcelia Monreal Maldonado
(Colegio de León, México)

Dr. Juan R. Coca
(Universidad de Valladolid, España)

EDITOR

Dr. Arturo Mota Rodríguez



Revista de la Facultad de Humanidades, Filosofía
y Letras de la Universidad Anáhuac México

Año V, Núm. 9, enero-junio de 2017



R REFLECTIO, Año V, Núm. 9, enero-junio 2017, es una publicación semestral editada por la Universidad Anáhuac del Sur, S. C., a través de la Facultad de Humanidades, Filosofía y Letras, Avenida de las Torres núm. 131, Col. Olivar de los Padres, Alcaldía Álvaro Obregón, C.P. 01780, Ciudad de México, Tel.: (55) 56 28 88 00, <http://pegaso.anahuac.mx/accesoabierto/>, arturo.mota@anahuac.mx Editor responsable: Arturo Mota Rodríguez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2014-080112275900-102, ISSN: 2395-9606, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número, Facultad de Humanidades, Filosofía y Letras, Arturo Mota Rodríguez, Avenida de las Torres núm. 131, Col. Olivar de los Padres, Alcaldía Álvaro Obregón, C.P. 01780, Ciudad de México, fecha de la última modificación, 11 de julio de 2019.

Se distribuye a nivel nacional e internacional por medio de intercambio, donación o suscripción. Los autores de los artículos son los responsables de las ideas expresadas en su contenido.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Anáhuac del Sur, S. C.

Correspondencia:

Universidad Anáhuac México Sur. Avenida de las Torres núm. 131, col. Olivar de los Padres, Álvaro Obregón, C.P. 01780, Ciudad de México, México

Correo electrónico: arturo.mota@anahuac.mx

Tel.: 56 28 88 00 ext. 470 / fax: 56 28 88 37

Índice

Filosofía

José Manuel García Ramos
José Ángel Agejas Esteban
Gemma Ruiz Varela

La era de la postverdad y la misión de la universidad 8

Francisco Manuel Lorenzo Valdés

Los linchamientos en México: la masificación por encima de la persona. Una reflexión a partir de la antropología filosófica de René Girard 26

A. Edmundo Cervantes Espino

Hermenéutica onírica y hermenéutica analógica: hacia el desciframiento de la verdad 38

Historia

Carlos de Jesús Becerril Hernández

El fisco imperial vs. los grandes contribuyentes mexicanos (Resistencia fiscal e intereses materiales) 56

Marco A. Cervera Obregón

Derecho en la guerra: el trato a los combatientes y no combatientes en los conflictos armados mexicanos 74

Humanidades

Beatriz Adriana Tuxpan Ruedas

Lenguaje y poesía como dispositivos de sentido y poder político en redes sociales 90

Reseñas

María Eugenia Guzmán Gómez

Dobre, Catalina Elena, Rahel Levin Varnhagen. El valor de la inteligencia femenina para una filosofía de la comunidad 112

FILOSOFÍA

LA ERA DE LA POSTVERDAD Y LA MISIÓN DE LA UNIVERSIDAD

JOSÉ MANUEL GARCÍA RAMOS

Universidad Complutense de Madrid

JOSÉ ÁNGEL AGEJAS ESTEBAN

GEMMA RUIZ VARELA

Universidad Francisco de Vitoria

JOSÉ ÁNGEL AGEJAS ESTEBAN es doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona, diploma en Estudios Avanzados en Ciencias de la Información, máster en Ética social. Profesor titular de Ética en la Facultad de Comunicación de la Universidad Francisco de Vitoria, España. Director de la *Revista Interdisciplinar de Filosofía y Humanidades, Relectiones*. Es miembro del consejo de redacción de la revista *Comunicación y Hombre*, y asesor editorial de la revista *Misión*. Autor de diversos libros y manuales, así como de artículos de investigación y de divulgación. Investigador principal del proyecto de investigación sobre los Fundamentos Antropológicos en la Cátedra "Irene Vázquez" sobre la empresa centrada en la persona.

GEMMA RUIZ VARELA es doctora en Humanidades y Ciencias Sociales por la Universidad Francisco de Vitoria, España. Investigadora y profesora de la misma universidad, en la que actualmente se desempeña como vicedecana de Gestión Académica y Calidad de la Facultad de Educación. Tiene varias publicaciones sobre temas de pensamiento contemporáneo y sociedad actual.

Resumen: El artículo ofrece un marco de referencia útil para la integración de todos los elementos que a lo largo de la vida universitaria se irán aportando como claves para la renovación de la vida universitaria. En concreto, se plantea la raíz de la identidad universitaria en la creatividad cultural; la misión propia de la Universidad como fomento de la vida del espíritu; y finalmente, se destaca como el principal desafío del momento presente el ofrecer nuevos métodos para la investigación y el avance de la ciencia y el saber.

Palabras clave: Universidad, creatividad, cultura, diálogo, liderazgo

Abstract: The article provides a reference framework for the integration of all the elements that the university will be contributing as key to the renewal of University life. In particular, there is the root of University identity in cultural creativity; the Mission of the University as a promotion of the life of the spirit; and finally, stands out as the main challenge of the present moment the offer new methods to research and the advancement of science and knowledge.

Key words: University, creativity, culture, dialogue, leadership

Presentación

Durante su encuentro con profesores universitarios en su viaje a España en 2011, Benedicto XVI afirmó que la universidad “ha sido, y está llamada a ser siempre, la casa donde se busca la verdad propia de la persona humana”. El objetivo de este artículo es plantear a la luz de esta exigencia y vocación, cuál es la razón, la misión y los desafíos a los que se enfrenta la universidad, esa institución secular que a todos evoca cuestiones vinculadas con la excelencia, la cultura, el saber, la ciencia y el alto desempeño profesional.

De este análisis sobre la razón de ser han de derivarse claves que ayuden al discernimiento acerca de la dirección que han de tomar, por un lado, quienes viven la y en la institución académica y, por otro, también aquellos responsables de la cosa pública, quienes asumen un papel director sobre ella que quizá no les competa del todo, pues en un cierto sentido su papel debería ser subsidiario en razón del mismo fin: la verdad de la persona humana.

Cuentan de un catedrático que había bregado en mil batallas académicas que definía a la universidad como “un conjunto de departamentos unidos por los tubos de la calefacción”. Más allá del tono jocoso, la cuestión de fondo que subyace a esa descripción es grave: habla de una institución sin alma, sin espíritu. Menciona conjuntos de individuos y nexos materiales. Pero la universidad no puede ni debe ser eso. Dividimos el desarrollo de nuestra propuesta en tres momentos concatenados, de acuerdo con el método reflexivo que parte del análisis de las propiedades de la naturaleza de una realidad, para extraer de ellas, las exigencias en orden al desarrollo del fin propio y las posibilidades de cumplimiento en el contexto de la postverdad tal y como es entendido en la descripción sociológica actual.

La universidad, foco de creatividad cultural

En primer lugar, podemos afirmar que la universidad expresa su identidad en la medida en la que se constituye como faro de auténtica creatividad cultural. La cultura es la expresión particular en la que cada periodo histórico la sociedad configura el modo de atender las finalidades del ser humano. En consecuencia, por definición toda cultura es creativa. Ahora bien, quizá la palabra “creatividad” haya sufrido hoy un proceso de inflación, pues

se ha convertido en lo que López Quintás denomina palabras “talismán”, y de modo muy articular en el entorno educativo, pedagógico y didáctico. En efecto, basta calificar algo de “creativo” para que de inmediato se le relacione con lo novedoso, innovador, revolucionario... y casi automáticamente, como algo beneficioso y mejor que todo lo anterior.

Como se sigue de un análisis detallado de la evolución histórica de la universidad, en ella se han dado siempre los grandes movimientos que han generado cambios culturales, sociales y políticos. En ese sentido, la universidad es, por definición, creativa en el sentido más genuino de la palabra: ha ofrecido a la sociedad siempre las claves que necesita para conocer la realidad material, para interpretar la realidad social, para construir la realidad artificial. Y en los tres casos, en orden al bien común y al servicio de la persona. Como veremos en el último punto, el de elaborar críticamente nuevos métodos para este desempeño, es uno de los desafíos más claros para su creatividad que tiene la universidad hoy si no quiere convertirse en una lacra.

Para ser realmente creativa, toda su labor ha de estar animada por el espíritu de búsqueda de la Verdad, tal y como lo define la Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae* al hablar de la universidad católica, atribuyéndolo a un rasgo común a todas:

Por su vocación la *Universitas magistrorum et scholarium* se consagra a la investigación, a la enseñanza y a la formación de los estudiantes, libremente reunidos con sus maestros animados todos por el mismo amor del saber. Ella comparte con todas las demás Universidades aquel *gaudium de veritate*, tan caro a San Agustín, esto es, el gozo de buscar la verdad, de descubrirla y de comunicarla en todos los campos del conocimiento.¹

Independientemente del tipo de ciencias que aborde, prácticas o teóricas, empíricas o humanísticas; independientemente de la titularidad de la misma: privadas, públicas o pontificias; independientemente de todo ello, la universidad se ha de caracterizar por buscar conocer mejor la realidad. Y por eso es creativa, ya que nunca el espíritu humano se puede dar por satisfecho con lo alcanzado, nunca la inteligencia humana agotará todas las parcelas de la realidad, nunca el ingenio humano habrá conseguido ofrecer a los demás los mejores modos de vida, los conocimientos más útiles, la sabiduría más satisfactoria.

Es muy conocida la definición que de la universidad ofrecía el rey Alfonso X *el Sabio* en la segunda de *Las siete partidas*, la ley primera del título 31 –“De los estudios en que se

¹ Juan Pablo II, *Ex Corde Ecclesiae*, n. 1, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae.html

aprenden los saberes y de los maestros y de los escolares”-: “ayuntamiento de maestros et escolares que es fecho en algunt logar con voluntad et con entendimiento de aprender los saberes”. Desde ese primer momento originario, está clara la identidad de la institución. No hay universidad sin voluntad y entendimiento de buscar la Verdad, de dedicar al ejercicio de la razón todo el esfuerzo y el trabajo.

Una de las causas más claras de la crisis y destrucción del espíritu universitario es, precisamente, la pérdida de esta identidad, por motivos de lo más variado y que no podemos desarrollar aquí, aunque aludiremos a los principales. Decía en la década de los cuarenta el poeta Salinas, en unas conferencias pronunciadas en el exilio en Puerto Rico:

[...] se ha introducido en la Universidad el principio de destrucción de la misma: la indiferencia y la falta de respeto al saber puro y a la cultura desinteresada. Se podría decir que hoy la Universidad tiene en sus manos su vida o su muerte, y en muchos casos se está preparando la muerte. Algunos lo llamarán evolución. Con una palabra no se resuelve un problema, se le esquivo, se le torea.²

Efectivamente, con una palabra no se resuelve el problema, aunque son muchos los nominalistas de diferente cuño que hoy pululan por los ambientes culturales y comunicativos, predicando que podemos configurar la realidad con nuestro lenguaje, y que basta cambiar el modo de referirnos a las cosas para cambiar su esencia misma. Ni siquiera un poeta como Salinas, buen conocedor de la fuerza del lenguaje, podía admitir que con las palabras cambiáramos la realidad. La podemos maquillar o camuflar, pero no cambiar. Y así, la identidad universitaria no puede quedar al margen de la razón, de la auténtica creatividad cultural que se deriva del ejercicio de la razón.

La búsqueda de la razón

La palabra razón, como la palabra verdad, son dos palabras muy desprestigiadas en nuestros días, tras el abuso que de ellas se hizo durante toda la modernidad. No podemos olvidar la deriva que desde el *Discurso del método* de Descartes tuvieron ambas realidades, convertidas en mundos cerrados y autosuficientes. Lo que por un tiempo más o

² Pedro Salinas, *Defensa del estudiante y de la universidad* (Sevilla: Renacimiento, 2011), 52.

menos funcionó, porque la razón humana y la teoría no son ajenas a la verdad, pero que a medida en la que se convirtieron en autorreferenciales, se absolutizaron y dejaron de referirse a lo real. Como recordaba el Papa Francisco en su primera encíclica, *Lumen Fidei*,

[...] el joven Nietzsche invitaba a su hermana Elisabeth a arriesgarse, a “emprender nuevos caminos [...] con la inseguridad de quien procede autónomamente”. Y añadía: “Aquí se dividen los caminos del hombre; si quieres alcanzar paz en el alma y felicidad, cree; pero si quieres ser discípulo de la verdad, indaga”. Con lo que creer sería lo contrario de buscar. A partir de aquí, Nietzsche critica al cristianismo por haber rebajado la existencia humana, quitando novedad y aventura a la vida. La fe sería entonces como un espejismo que nos impide avanzar como hombres libres hacia el futuro. (n. 2)

Vemos cómo para el filósofo de la muerte de Dios, razón y verdad son sinónimos de autosuficiencia. La deriva de todo esto en los siglos XIX y XX ya las conocemos, con el surgimiento de las ideologías y sus abusos teóricos con consecuencias en la realización histórica terribles. Pero si somos rigurosos, podemos afirmar que esos abusos no son ni constituyen la razón ni la verdad. La dificultad con la que hoy nos encontramos, por tanto, para hablar de la razón y la verdad es la de que todos andan precavidos ante ellas, como si cuando hablamos de buscarlas estuviéramos tratando de defender alguna forma de ideología.

En diciembre de 2016, el diccionario Oxford en lengua inglesa incluyó por primera vez en su elenco terminológico la palabra “*post-truth*”, traducida literalmente como “post-verdad”. Pero más allá del término, ¿a qué se refieren los analistas con “post-verdad?” Es una palabra inventada hace unos años por el sociólogo Ralph Keyes para dar título a un ensayo. Con usos de lo más variado y dispar, con esa palabra se quiere resumir el valor que tienen en nuestra sociedad las emociones y las prolongaciones sentimentales de los hechos y realidades, por encima de los hechos mismos o de la realidad y sus razones. En los medios de comunicación son muchos los que se han apropiado de esa palabra para explicar el auge de los populismos de distinto signo a un lado y otro del océano.

Ahora bien, si aplicamos el método reflexivo que explicita el alcance de los usos de dicho término, podemos ver que lo que hacen es describir, no explicar. Necesitamos razones para ir a la causa de las cosas y el uso de la palabra postverdad camufla realidades de distintos órdenes: personal, social, comunicacional, político... Ahora bien, ¿hay algo común en todos ellos? A nuestro juicio, sí: la postverdad está ganando terreno a la

verdad como moneda de cambio en todos esos entornos, como categoría central que designa el medio de expresión de lo conocido. ¿Podemos resignarnos a que suceda lo mismo en el entorno universitario? Es más, ¿acaso está sucediendo ya? Creemos que no en el mismo sentido ni en la misma medida, puesto que en ese momento estaríamos cediendo al triunfo de la apariencia sobre la realidad; de la impresión sobre al contenido esencial; de lo efímero sobre lo permanente. Con los diferentes grados de certeza que cada ciencia es capaz de reconocer y atribuir a su método específico, la universidad tiene al menos un punto de resistencia al poder de la postverdad, pues tal es el poder de la ausencia de la razón, de la comodidad frente al esfuerzo investigador, del emotivismo frente a la reflexión. La universidad no puede ceder a dichos peligros sin dejar de ser, radicalmente, ella misma.

Otro sociólogo, Zygmunt Bauman, quien acuñó el término de la “modernidad líquida” –lo que no quedaría muy lejos de la postverdad, pues al fin y al cabo describe con ello a una sociedad que se guía por impresiones, sin pilares estables–, afirmaba en una entrevista con motivo de la presentación de su libro *Extraños llamando a la puerta*, que urge “ayudar a los ciudadanos a entender lo que ocurre para que tomen sus propias decisiones. Entiendo que es difícil encontrar sentido a la vida, pero es menos difícil si sabes cómo funciona la realidad que si eres un ignorante”. Lo que, evidentemente, pone de nuevo sobre la mesa el valor de la razón y de la verdad como ejes de la vida personal y social. Un poco más adelante, en la misma entrevista recuerda tres cosas que dice el Papa Francisco sobre cómo construir una sociedad sana:

La primera, recuperar el arte del diálogo con gente que piensa distinto, aunque eso te exponga a la posibilidad de salir derrotado. La segunda, que la desigualdad está fuera de control no sólo en el ámbito económico, sino también en el sentido de ofrecer a la gente un lugar digno en la sociedad. Y la tercera, la importancia de la educación para unir ambas cosas: recuperar el diálogo y luchar contra la desigualdad.

Nos fijamos en la primera de ellas: el arte del diálogo con los otros, porque resume los dos puntos que explicitaremos brevemente: el primero, la necesidad de que la búsqueda de la verdad y de la razón se haga en comunidad; y el segundo, el diálogo como el mejor método para llevar adelante la misión de la universidad al que estará dedicado el siguiente punto.

La promoción de una comunidad

Uno de los inconvenientes por los que no resulta sencillo buscar la verdad y promover la razón es por la ausencia de auténticas comunidades de buscadores, como las que la universidad promovía en sus inicios y que forman parte de su identidad. El mercantilismo y el individualismo que permean todas las facetas de la realidad personal y social afectan, como no podía ser de otro modo, a la universidad. Pero es que la comunidad ofrece un buen antídoto contra las tentaciones de las ideologías, que no son más que expresión de soberbia intelectual. Descubrir la verdad implica ponerse al servicio de ella, no adueñarse de ella. El auténtico universitario se encuentra con la verdad, no la encierra en su mente, y menos aún en una teoría al modo de un conjunto de enunciados autosuficientes, de un sistema que define la verdad en clave de consistencia, en vez de servir para el encuentro significativo con la realidad.

Cuando el trabajo se hace en comunidad, el sujeto adquiere protagonismo en la medida en la que se abre a los otros y está con ellos al servicio de la razón y de la verdad, pero no cuando se sirve de todos ellos. Resulta difícil conseguir algo así, además de por el individualismo aludido, por el modo en que las autoridades políticas han entrado a valorar y acreditar a los docentes, induciendo subrepticamente una competitividad ajena a la auténtica colaboración en la búsqueda, hallazgo y difusión de la Verdad. Pero eso no deja de ser un aspecto secundario que cualquiera dispuesto a encontrar la verdad sabrá superar sin problemas. En este punto, pues, la humildad intelectual es un paso primordial para seguir adelante. Humildad que, lejos de cualquier forma de irenismo o de cinismo, supera los falsos complejos para poner toda la fuerza de la razón y del espíritu al servicio de la Verdad.

De este modo, la comunidad universitaria aporta también ayuda, sostén. Porque buscar la Verdad y poner la razón en juego exige sacrificio, esfuerzo, lucha. Y el desánimo acecha a la vuelta de la esquina.

Finalmente, la comunidad universitaria tiene un cierto carácter de élite, lo que no se contradice con la humildad intelectual recién postulada. Ese carácter de élite reside, sobre todo, en su vocación de servicio. El saber no es un lujo, aunque sí puede serlo dedicar tiempo y dinero a que haya personas que hagan del mismo su profesión. De entrada no tiene por qué ser algo productivo, entendida la producción como la consecución de bienes utilitarios. La dinámica mercantilista, que tanto está dañando el auténtico espíritu universitario, es ajena a los modos de la búsqueda de la verdad. Que a su vez, son los

mismos que exigen su difusión. Buscar la Verdad y ponerla al servicio de la persona y en la promoción del bien común son todo uno. No se puede limitar a encontrar algo y no darlo a conocer. Volveremos sobre ello en el último punto dedicado a los desafíos.

Misión de la universidad: cultivo del espíritu

En segundo lugar, la universidad tiene como misión el cultivo del espíritu, la formación del universitario, y no la mera instrucción academicista, o la simple acumulación de datos y erudiciones científicas.

Decía Jaspers que

la universidad es la base sobre la cual la sociedad y el Estado pueden dar lugar a la más clara conciencia de la época. [...] es una institución con objetivos reales. Sin embargo, estos objetivos se alcanzan en un impulso ascendente del espíritu que trasciende toda realidad para regresar a ella con más claridad, seguridad y firmeza.³

Como se ve, la misión de la Universidad apela a las cuestiones más nobles del espíritu humano, ha de aspirar a transformar el mundo y la realidad por medio de la transformación y ennoblecimiento del espíritu humano, del universitario que acude a sus aulas. Si no resulta fácil defender que la identidad de la universidad estriba en la búsqueda de la Verdad y el genuino uso de la razón, tampoco es fácil proponer que su misión consiste en formar a la persona. Y en el fondo, el motivo es el mismo que aquel por el que se rechaza el concepto de Verdad y el uso de la razón: por el miedo a la ideología, al adoctrinamiento, a la manipulación. Pero dicho miedo no tendría razón de ser si de lo que hablamos es de formar a la persona en la apertura para el descubrimiento de sí misma, de la realidad y del sentido de su quehacer profesional. Como decíamos al inicio de este artículo, el método reflexivo de explicitación paulatina de las exigencias de la naturaleza de la universidad, nos lleva a proponer ahora los cómo de ese proyecto, de ese diseño en perspectiva del modo en que se ha de llevar adelante: ver si es posible esa formación por un lado, y por otro, cómo la mejor manera para este cultivo del espíritu es el diálogo.

³ Karl Jaspers, *La idea de la universidad* (Pamplona: EUNSA, 2013), 18.

La formación de la persona

Recuperamos otras palabras del poeta Salinas ya citado:

El estudiante necesita tener conciencia de serlo. Aunque no vaya a estudiar más en su vida, esos años son una etapa de ella y debe vivirlos como estudiante. No ser un cualquiera que vive como todos y se limita a ir a clase, no. El estudiante debe poder entregarse a la atmósfera que le rodea, orgulloso de ella, integrarse en la labor común, saliendo de su estrecho recinto especial. Un estudiante es un hombre que tiene fe en que por medio del estudio y de la ampliación de sus conocimientos, va a mejorar y enriquecer su naturaleza humana, no en cantidad, sino en calidad, va a hacerse más persona, mejor persona y a cumplir mejor su destino, va a entender mejor los problemas del hombre y del mundo. El que toma el estudio como vía de acceso a beneficios de imprevisible grandeza, y no a la posesión de una habilidad que le permite ganar dinero. Lo que hay que fomentar en el estudiante es ese valor vital de la cultura, esa fe en su capacidad para elevar la naturaleza del hombre.⁴

Aunque el texto es algo largo, merece la pena porque es muy explícito en lo que supone la búsqueda de la formación personal: superar la visión utilitarista y pragmatista por un lado, y aspirar a ennoblecer a la persona. Toda visión ideológica de la persona, de la realidad y del mundo mutila la capacidad del espíritu humano, porque introduce al universitario en una dinámica de relaciones yo-ello, que en buena síntesis son las que han reducido durante los últimos dos siglos el uso de la ciencia y de la razón.

Es cierto que Kant nos previno a través de una de las formulaciones de su imperativo categórico para tratar a los demás siempre como fin y nunca como medio. Pero con la estructura de las relaciones yo-ello nos referimos aquí a una cuestión más radical que afecta a todo el modo en que nos relacionamos con la realidad, con la ciencia, con la sociedad, con la cultura, con uno mismo.

Porque el primer obstáculo para la formación auténtica del universitario es tratarse a sí mismo como ello, no saber dialogar con uno mismo, no dejarse interpelar en lo más profundo de su ser por las experiencias, por los descubrimientos, por las relaciones. El universitario se trata a sí mismo como ello, cuando sólo busca un título con el que pueda ganar dinero, cuando no estudia para formarse sino sólo para aprobar, cuando no aprovecha su estancia en la universidad para crecer en la calidad de sus relaciones con

⁴ Pedro Salinas, *Defensa del estudiante*, 50.

los otros, cuando no descubre en el mundo y la realidad que le rodea posibilidades de crecimiento personal, en definitiva, de genuina creatividad cultural.

Son muchos los sistemas de pensamiento, sobre todo en el último siglo, que nos han condicionado culturalmente para que esto sea así. Desde el materialismo marxista, que concebía, explicaba y trataba todas las relaciones (intelectuales, sociales, familiares...) como meras funciones de los intereses económicos; pasando por el psicoanálisis y sus derivados, que encerraban al hombre en el círculo de las pulsiones inconscientes hasta terminar con los distintos estructuralismos, aún tan presentes en muchas disciplinas del área de las ciencias sociales y humanas, que consideraban todas las manifestaciones de la vida humana como expresiones de estructuras inconscientes, prerreflexivas y colectivas. Aportando elementos de análisis interesantes y necesarios, sin duda, la absolutización por parte de cada uno de ellos de ese elemento particular como explicación última de lo real los ideologizaba, subsumiendo toda explicación a los hallazgos de un solo método.

Todo esto ha moldeado el modo y las expectativas con las que un joven universitario se acerca a la universidad, concretado en un rechazo de la formación personal como algo ajeno al quehacer del rigor científico y académico. Como hemos ido explicitando, aunque sea de forma somera, nada más lejos de la realidad. O mejor, nada más ideológico y manipulador que seguir anclados en una visión de la formación personal ajena al auténtico cultivo del espíritu. Es en este sentido que podemos hablar del diálogo como mejor método para cultivarlo. Al igual que la promoción de una comunidad de buscadores era el mejor modo de cultivar la búsqueda de la razón, el cultivo del diálogo será la mejor manera de formar a la persona.

El fomento del diálogo

El diálogo entre las personas permite el cultivo de las relaciones de encuentro, y de ellas surge también el modo de relacionarse con uno mismo y con la realidad. El diálogo nos lleva a ampliar la mirada sobre lo real para evitar reducirlo a mero objeto, cuantificable y manipulable, y poder considerar la realidad como un ámbito de relaciones en el que la ciencia ocupa un espacio y aporta un conocimiento. Pero en el que es más importante descubrir el sentido. Como dice Agejas:

El asombro ante la realidad es la actitud que nos permite encontrarnos con la pregunta interpelante que ella nos plantea. Y la primera y más relevante pregunta que nos interpela es la pregunta por el sentido, porque es la que apela a lo más radical de nuestra naturaleza racional. [...] Para ello, el ser humano ha de acercarse a la realidad sin prejuicios y sin reduccionismos. Y gracias a esa actitud básica, descubrir que el sentido para sus anhelos está más allá del dato inmediato. Para encontrarlo, y gracias al asombro, el ser humano descubre que tiene que aprender a formular las preguntas adecuadas.⁵

Se sigue, pues, que cuando hablamos de una actitud de diálogo estamos diciendo mucho más que un mero saber escuchar respetuosamente al otro, de intercambiar discursos por turnos sucesivos. Nos referimos a una actitud radical del espíritu que se pone en disposición de escucha, que sabe atender razones, que no se limita a lo ya alcanzado, que confía en que el camino de la propia formación, del ennoblecimiento personal, aporta lo mejor de uno mismo a la ciencia, al bien común, a la mejora de las condiciones personales.

Dicho de otro modo, es casi un imperativo categórico porque en ese momento la ciencia pasa a ser realmente ciencia, desinteresada, aumento del saber por sí mismo, contribución personal al crecimiento material y moral de los otros. Y eso porque el camino humano es el camino de la Verdad. Y la Verdad no es una teoría que se sabe y domina, es una experiencia que engloba todas las dimensiones del ser humano. Es lo que Benedicto XVI les comunicaba a sus exalumnos en uno de esos cursos de verano que celebraba desde mediados de los años setenta:

Si hoy leemos en la Carta de Santiago: «Sois generados por medio de una palabra de verdad», ¿quién de nosotros podría alegrarse de la verdad que nos ha sido donada? Nos viene enseguida la pregunta: ¿Cómo se puede tener la verdad? ¡Esto es intolerancia!

La idea de verdad e intolerancia hoy están casi fusionadas entre ellas, y así no logramos creer de hecho en la verdad, o hablar de la verdad. Parece estar lejos, parece algo que es mejor no utilizar. Nadie puede decir: tengo la verdad –esta es la objeción que hay–, y justamente nadie puede tener la verdad. ¡Es la verdad la que nos posee, es algo vivo! Nosotros no somos sus poseedores, sino más bien estamos aferrados por ella. Solamente si nos dejamos guiar y mover por ella permanecemos en ella, solamente si somos, con ella y en ella, peregrinos de la verdad, entonces está en nosotros y para nosotros.

Pienso que tenemos que aprender nuevamente este «no tener la verdad». Así como no podemos decir: «mis hijos son una posesión mía», porque en realidad son un don y como

⁵ José Ángel Agejas, *La ruta del encuentro* (Madrid: Universidad Francisco de Vitoria, 2013), 28.

don de Dios nos fueron dados para una tarea, así no podemos decir: «tengo la verdad», sino más bien: la verdad vino hacia nosotros y nos impulsa. Tenemos que aprender a dejarnos mover por ella, hacernos conducir hacia ella. Y entonces brillará de nuevo: si ella misma nos conduce y nos compenetra.⁶

Estas últimas palabras expresan bien lo apuntado acerca del fomento del diálogo como mejor modo para alcanzar el cultivo del espíritu, la auténtica formación. Y eso referido sólo a la cuestión del encuentro con la Verdad, pero huelga decir que esa actitud de diálogo debería llevarse a todos los ámbitos de la vida universitaria: encuentro con los profesores, el resto de los compañeros, la comunidad en su conjunto, con el fin de que esa formación alcance unos niveles mayores de excelencia.

El desafío del método

Llegamos así al último punto, el de la propuesta concreta derivada del diagnóstico reflexivo sobre la identidad y misión, ya apuntado al final del punto primero. Señalaremos el principal reto y específicamente universitario –esto es, que no puede ser desarrollado por ninguna otra institución– para la creatividad cultural: descubrir en los signos de los tiempos la urgencia de aportar nuevos métodos para el desarrollo de la razón. Como mencionamos, el auge de los populismos es un síntoma más de una sociedad en la que el esfuerzo por atender las exigencias de la racionalidad brilla por su ausencia. Y, sobre todo, de una sociedad en la que, por el contrario, ha sido el cultivo de lo irracional (lo emotivo y sentimental) se ha extendido de tal manera que el choque entre los dos modelos es inevitable y siempre conflictivo. La etiqueta de “postverdad” no ayuda más que a describir, pero no a prescribir una solución. A las ya apuntadas, de recuperar la identidad y misión, añadimos ahora un desafío tan específicamente universitario que no podemos dejar que pase el tiempo sin hacerle frente.

Para que la Universidad reencuentre su alma –dice Llano–, para que se oriente con decisión hacia lo nuevo, es imprescindible organizar un insólito modo de pensar que sea capaz de

⁶ Benedicto XVI, *Homilía durante la misa con sus exalumnos. 2 de septiembre*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120902_ratzinger-schuelerkreis.html

moverse en escenarios contrafácticos, es decir, que no sacralice los hechos ni se someta dócilmente a las valoraciones culturales imperantes.⁷

Descubrir nuevos métodos

Lo calificamos como uno de los desafíos más apasionantes, porque pone en ejercicio tanto el desarrollo de la creatividad, expresión de la identidad propia –ejercicio de la racionalidad–, como el desempeño de la misión a través del fomento del diálogo: recupera el sentido genuino de búsqueda de la verdad por un lado, y lleva al cultivo del espíritu a través del estudio y desarrollo de las ciencias particulares, por el otro.

Es motivo de confianza saber que son muchos los que ya se han aventurado por estos derroteros, como es el caso de la iniciativa de la Fundación Joseph Ratzinger juntamente con la Universidad Francisco de Vitoria a través de los “Premios Razón Abierta”. En su primera edición, la respuesta desde centenares de instituciones universitarias de todos los continentes reflejó que esa inquietud es no sólo compartida por muchos, sino activamente buscada. Benedicto XVI acuñó dicho concepto para promover frente al relativismo y el empirismo imperantes, la tarea de recuperar la razón, de salvarla de los límites en los que se había metido ella sola con la deriva de la modernidad, a la que ya hemos aludido. Como se dice en la presentación de dichos Premios,

El concepto de razón tiene que ensancharse para ser capaz de abarcar y explorar los aspectos de la realidad que van más allá de lo puramente empírico y lograr una síntesis armoniosa de saberes que integren la teología y la filosofía para poder comprender la realidad respetando su dimensión metafísica. Las cuestiones fundamentales del hombre, cómo vivir y cómo morir, no pueden quedar excluidas del ámbito de la racionalidad. La Razón Abierta es, por tanto, aquella que está abierta a conocer con verdad lo que le rodea, escapando de las restricciones ideológicas y subjetivistas que impregnan muchas veces el ámbito del conocimiento.⁸

Cuando el método deja de ser un medio de acercamiento a la realidad y se convierte en un fin, cuando piensa por nosotros, entonces hemos caído presos de la ideología, hemos

⁷ Alejandro Llano, *Repensar la Universidad. La Universidad ante lo nuevo* (Madrid: EUNSA, 2003), 42.

⁸ Premios Razón Abierta, <https://premiosrazonabierta.org/es/lospremios/el-concepto-de-razon-abierta/>

abandonado el camino del espíritu y nos hemos arrojado en manos de un reduccionismo que puede tener réditos interesantes, aplicaciones útiles, desarrollos beneficiosos, pero nunca promoverá el bien integral de la persona, el bien común de la sociedad, la creatividad cultural.

Estos nuevos métodos deben articular las preguntas más radicales del hombre con los modos de acercamiento a los aspectos particulares de la misma, propios de cada método científico. No es posible, por poner un ejemplo rápido y creo que elocuente, que un investigador considere que es un avance sin precedentes manipular embriones humanos porque él sólo busca desarrollar técnicas, y que ya verán los éticos qué hacen con ellas. Las preguntas por el qué y los cómo de cada actividad universitaria, siendo distintas, deben estar en relación. Y quien las pone en relación es la persona, el investigador. En el fondo, los métodos estarán siempre al servicio del universitario que se pregunta, para permitirle hacerlo no sólo con lógica, sino también con razón en sentido amplio, esto es con coherencia entre todos los niveles de la realidad.

El liderazgo social

Será entonces cuando la universidad logrará el auténtico liderazgo social gracias a una creatividad cultural que supere los peligros de la postverdad, de los populismos. Se trata de un liderazgo quizá actualmente ausente en muchas de las capas de la sociedad, un liderazgo que ha de apelar al ámbito de la conciencia, un liderazgo que mejorará la sociedad en la medida en la que gracias a él las personas, empezando por los servidores públicos, se vean interpelados por un horizonte de realidad que es superior a ellos mismos, con un horizonte que constituye su intimidad desde lo más profundo.

En este sentido, es muy elocuente el ensayo *Dar testimonio*,⁹ el que desarrolla la categoría de "testimonio" como lugar de conocimiento. Siendo una categoría que tuvo una presencia casi exclusiva, desde el punto de vista crítico, en el ámbito forense (por el análisis del valor gnoseológico de un testigo que comparece en juicio) se precisa extender el desarrollo de su validez si pensamos en que la universidad ha de ser el lugar de la búsqueda, encuentro y difusión de la Verdad. La modernidad ha confundido el problema de la Verdad con la cuestión del conocimiento, como ya hemos mostrado, por

⁹ Javier Prades, *Dar testimonio* (Madrid: BAC, 2015).

lo que trabajar en el liderazgo de la universidad es proponer la necesidad de la Verdad integral más allá de las certezas empíricas o subjetivas.

Prades aborda con todo detalle cómo es posible que la razón acceda a la Verdad a través del testimonio. El liderazgo universitario encuentra en este desarrollo toda su justificación y su razón de ser, además de un interesante respaldo ante las acusaciones que sufra muchas veces la universidad por parte de quienes consideran que vive "ajena a la sociedad" o "desligada de la empresa". Si lo pensamos bien, tales acusaciones casi podrían ser elogios. Al recordar a Von Balthasar y su comunicación dialógica de la Verdad, dice:

Frente a esa "mitología racionalista" o ideal de la razón "ab-soluta", aparece una concepción que muestra la unidad del hombre en todas sus facultades en el acto de conocer, así como la constitutiva apertura al otro desde la raíz misma del conocimiento individual.¹⁰

Estas reflexiones de Prades nos permiten comprender mejor cómo el desafío más urgente de la universidad en una sociedad identificada por una cultura consumista, individualista y pragmatista, es el de aportar claros referentes, críticamente consolidados, para el crecimiento personal, el desarrollo social y el ennoblecimiento de todas las actividades humanas.

Conclusión

El convencimiento de que nos encontramos en un momento apasionante de la Historia ha animado esta reflexión. Uno de esos de los que podemos esperar un desarrollo cultural intenso, una "época orgánica", en expresión de Rupnik. La crisis da testimonio de que la época crítica en la que hemos vivido los últimos siglos ha llegado a su fin. Y le sucederá la orgánica, es decir, una época en la que nos hemos de atender y rescatar los restos de la época crítica; ser creativos, aplicar un discernimiento en el que sea la vida auténtica de apertura a la Verdad la que nos marque las pautas. Una época de inteligencia contemplativa, no racionalista. La Universidad nace como institución antes de la época crítica que estamos cerrando. Ha quedado asfixiada, en buena medida, por la dinámica racionalista que la envolvió. Pero su fuerza como institución es mayor y supera esos límites.

¹⁰ *Ibid.* 320.

Un colegio de profesores que forman comunidad, una formación personal que se desarrolla en el diálogo, en definitiva, una institución que vive de otra manera para ofrecer una alternativa real y creativa a una cultura y una sociedad que buscan, por sus propios derroteros, modos de expresión y organización que escapan a los rígidos moldes de una modernidad que ya ha caducado.

La época orgánica da la primacía a la vida, que las ideas y las leyes deberán luego conservar y desarrollar. [...] estamos llamados a una particular creatividad, una creatividad inmune a lo que puede ser dominante en el mundo, para ser propositiva, como sal y levadura, como la luz de la vida que hemos recibido como regalo. Esto vale especialmente en los momentos difíciles de tránsito como el que estamos viviendo, sobre todo porque la época que se concluye, una época crítica, ha conseguido absorbernos e imponernos mucha de su mentalidad, muchos de sus criterios, alejándonos de la vida.¹¹

Como decíamos en el primer punto, la universidad nace como institución antes de la época crítica que estamos cerrando y como expresión de la vitalidad orgánica de lo que la fe cristiana vivida aportó a la configuración de Occidente. Atender a la identidad y misión propias de la universidad, y presentes en su nacimiento y desarrollo, como lo hemos mostrado, nos permite albergar esperanzas para el desempeño de este reto creativo como principal exigencia propia en el momento actual para renovar la sociedad y cultura actuales.

Bibliografía

- Agejas, J.A. *La ruta del encuentro*. Madrid: Universidad Francisco de Vitoria, 2013.
- Benedicto XVI. *Discurso en el encuentro con los jóvenes profesores universitarios*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20110819_docenti-el-escorial.html
- Benedicto XVI. *Homilía durante la misa con sus exalumnos*. 2 de septiembre: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120902_ratzinger-schuelerkreis.html
- Jaspers, K. *La idea de la universidad*. Pamplona: EUNSA, 2013.

¹¹ Marko Iván Rupnik, *Veo una rama de almendro* (Madrid: San Pablo, 2015), 351-356.

Juan Pablo II. *Ex Corde Ecclesiae*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae.html

Llano, A. *Repensar la Universidad. La Universidad ante lo nuevo*. Madrid: EUNSA, 2003.

Prades, J. *Dar testimonio*. Madrid: BAC, 2015.

Premios Razón Abierta. <https://premiosrazonabierta.org/es/lospremios/el-concepto-de-razon-abierta/>

Rupnik, M.I. *El arte de la vida*. Madrid: Fundación Maior, 2013.

Rupnik, M.I. *Veo una rama de almendro*. Madrid: San Pablo, 2015.

Salinas, P. *Defensa del estudiante y de la universidad*. Sevilla: Renacimiento, 2011.

**LOS
LINCHAMIENTOS
EN MÉXICO:
LA
MASIFICACIÓN POR
ENCIMA DE LA
PERSONA.**

**UNA REFLEXIÓN
A PARTIR DE LA
ANTROPOLOGÍA
FILOSÓFICA DE RENÉ
GIRARD**

FRANCISCO MANUEL LORENZO VALDÉS
Universidad Anáhuac México

FRANCISCO MANUEL LORENZO VALDÉS es doctor en Filosofía por la Universidad Anáhuac México. Maestro en Ciencia Política por el Boston College, Estados Unidos (Beca Fulbright), igualmente tiene una Maestría en Dirección Internacional (Negocios Internacionales, MDI) del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM). Es Licenciado en Comunicación por la Universidad Iberoamericana (UIA). Académico en la Universidad Anáhuac México y coordinador de la Maestría en Periodismo Estratégico y Nuevos Medios de la misma universidad. Ha sido consultor experto en manejo de crisis para diversas organizaciones, como FWD Consultores, Strohl Systems Iberoamérica, Cb Comunicación y la Asociación Nacional de la Industria Química (ANIQ), entre otras. Posee cerca de 25 años de experiencia en comunicación estratégica y durante los últimos 15 años se ha especializado en diseñar programas integrales de manejo de crisis y asistir a diferentes empresas en la instrumentación de dichos programas, tales como Boheringer Ingelheim-Promeco, Cydsa, Celanese, Holcim, Dupont, Danone, Baush&Lomb, Pepsico, Canal 11, Teckominco, entre otras.

Resumen: El fenómeno de los linchamientos en el México actual tiene como explicación común el descontento de algunas comunidades ante el incremento de la delincuencia y la impunidad, y el deterioro de las instituciones de seguridad. Dichas explicaciones no son del todo convincentes, ya que el fenómeno tiene raíces profundas en el origen mismo de la civilización y en un mecanismo primitivo para expulsar la violencia.

Palabras clave: Linchamientos, violencia, violencia mimética, contagio mimético, teoría mimética, René Girard, turba, sociedades arcaicas

Abstract: Lynchings phenomenon in contemporary Mexico has as a common explanation the discontent that some communities face because of increased crime and impunity, and security institutions deterioration. These explanations are not entirely convincing, as the phenomenon has deep roots in the very origin of civilization and in a primitive mechanism to expel violence.

Key words: Lynchings, violence, mimetic violence, mob law, mimesis, mimetic tidal, Rene Girard, mimetic theory, archaic societies

Introducción

En México han aumentado de manera alarmante los linchamientos. Según datos de Raúl Rodríguez Guillén, profesor del departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Azcapotzalco, del año 2012 al 2017 se cometieron 376 linchamientos en México, cifra que supera el recuento de linchamientos en los 24 años anteriores. Tan solo en los primeros meses de 2017 ocurrieron 142 linchamientos.¹

El incremento sustancial del delito de linchamiento en México encuentra su explicación más plausible en el descrédito de las autoridades encargadas de la impartición de justicia, así como en el hartazgo e indignación de distintos grupos sociales frente a la impunidad de los actos delictivos.

La crisis de autoridad expresa la causa más profunda de la violencia social, es así que lo que se pretende es dar una explicación a los linchamientos, destacando el vacío que tanto autoridades legales como tradicionales han generado y que la violencia ocupa de diferentes formas. La crisis de autoridad es acompañada de un sentimiento de indignación compartido por individuos y grupos de colonos o pobladores de comunidades que, ante la falta de respuesta de las autoridades o bien la ausencia de seguridad, estalla ante el menor pretexto y se expresa como violencia incontenible.²

Asimilares conclusiones llega la politóloga Elisa Godínez,³ para quien los linchamientos en México se han incrementado debido a la incapacidad del gobierno para instrumentar protocolos de atención a emergencias, por una profunda crisis en el sistema de impartición de justicia y por un contexto social de permanente inseguridad.

Otro tipo de explicaciones –señala la autora– que tienen que ver con aspectos culturales o de “usos y costumbres”, tales como reminiscencias del “México bronco” o del

¹ Claudia Flores, “Linchamiento en México, crimen al alza”, *El Universal*, 2 de octubre 2017, sección Nación, <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/seguridad/linchamiento-en-mexico-crimen-al-alza> (consultada el 7 de febrero de 2018).

² Raúl Rodríguez Guillén y Norma Ilse Veloz Ávila, “Violencia social: geografía de los linchamientos en México”, *El Cotidiano*, 200 (2016): 147-156.

³ Elisa Godínez, “Los linchamientos en México: más allá del escándalo”, *Horizontal* (26 de octubre de 2015, sección Violencia), <https://horizontal.mx/los-linchamientos-en-mexico-mas-alla-del-escandalo/> (consultada el 7 de febrero de 2018). En este artículo la autora comparte algunas conclusiones de su investigación doctoral.

“México indígena”, no pueden ser aceptadas, ya que los linchamientos en México ocurren en diversos contextos y grupos sociales, por lo que su naturaleza no es homogénea.

No hay ningún indicio ni justificación para seguir repitiendo esta inexactitud. Esta afirmación, insostenible, refleja el profundo desconocimiento de la realidad de los pueblos y naciones originarias en nuestro país y es una manifestación del histórico racismo que padecemos. También refleja una ignorancia generalizada respecto al fenómeno del linchamiento en México, puesto que, contrario a lo que esta afirmación sostiene, los linchamientos en nuestro país son heterogéneos, ocurren en diversas zonas geográficas y son protagonizados por colectividades diversas. Que en algunos casos de linchamiento haya existido un instante –previo al estallido de la violencia– en el que pudo haber alguna forma de decisión o de deliberación colectiva de ningún modo significa que el asesinato tumultuario sea una práctica normativa o cultural ni de los pueblos originarios ni de los vecinos de colonias marginales de las grandes urbes.

Si bien es cierto que los linchamientos son un elemento más en el panorama de descomposición social del país, producto de la impunidad, la corrupción y la violencia que ejercen los delincuentes (y, en especial, los grupos del crimen organizado), es significativo resaltar que en muchas ocasiones las víctimas de los linchamientos son personas que no han cometido ningún crimen, y su única característica en común es el ser extraños a la comunidad, el ser diferentes en algún aspecto al grupo humano que los acusa, y el haber estado presentes en un lugar y en un momento determinados. Quizá, como dice Godínez, no es posible encontrar una explicación de índole cultural para el fenómeno. Pero, ¿sería posible encontrar una explicación precultural?

¿Qué procesos sociales o psicológicos intervienen para que un grupo humano, en una sociedad moderna, con instituciones sólidas y con un sistema político democrático y representativo, se convierta de pronto en una turba capaz de asesinar a un inocente?

La violencia mimética

La simple explicación a partir de la crisis en las instituciones encargadas de impartir justicia no es suficiente, ya que en muchos casos los linchamientos tienen como víctimas a personas que simplemente pasaban por ahí y que fueron sorprendidas por la violencia irracional de la masa.

Otro elemento a considerar es que los individuos que participan en los linchamientos son ciudadanos comunes, en su mayoría con modos de vida dignos, miembros reconocidos en sus propias comunidades, y que en condiciones normales serían incapaces de asesinar a alguien, aunque sea culpable de algún delito.

La violencia ejercida por la masa, es decir, por la turba, tiene características distintas a otros tipos de violencia, como puede ser la que ocurre en el hogar, o en contextos de conflictos constantes como la lucha entre pandillas y grupos criminales. La violencia de la masa es irracional y, en principio, contagiosa, ya que puede comenzar a partir de la instigación de algunos cuantos, pero va sumando a otros individuos, los cuales a su vez sirven de modelo a otros.

Una aproximación más cercana al fenómeno la podemos encontrar en la antropología filosófica de René Girard, quien encuentra en el linchamiento (sacrificio) de inocentes el origen mismo de la sociedad y la cultura.⁴

El novio asesinado

El 10 de febrero del 2012 fueron linchados tres inocentes en el poblado de Huitzilzingo, Chalco, en el Estado de México. Alrededor de 300 personas utilizaron piedras, palos y puños para martirizar a tres jóvenes, de profesión albañiles, originarios de un poblado cercano a Huitzilzingo, para luego proceder a quemarlos vivos.⁵

Según notas periodísticas, los tres jóvenes (dos de ellos de 16 años y el otro de 26) llegaron de visita a Huitzilzingo desde una localidad cercana, ya que uno de ellos, Juan Manuel Mendoza, fue a encontrarse con su novia. La mamá de la novia se oponía a la relación de su hija con Juan Manuel, porque éste era casado. Ante la amenaza de su hija de escapar con el albañil, la madre salió a la calle y gritó que querían raptar a su hija. Los pobladores de Huitzilzingo comenzaron a congregarse en torno a los tres jóvenes, los cuales decidieron huir en su camioneta. La turba enfurecida los interceptó en una gasolinera y al bajarlos del vehículo varios pobladores empezaron a golpearlos.

⁴ Cfr. Girard, *El chivo expiatorio* (Barcelona: Anagrama, 1986).

⁵ Cfr. Antonio Nieto y Arturo Espinsa, "Linchan a enamorado, no a plagiarlo", *Reforma*, 14 de febrero de 2012, primera sección; *Animal Político*, <http://www.animalpolitico.com/2012/02/linchamiento-en-chalco-inicio-por-impedir-noviazgo/> (consultada el 7 de febrero de 2018); Emilio Fernández, "Linchamiento en Chalco: Tras quemarlos vivos, van a misa", *El Universal*, 13 de febrero de 2012.

La policía del pueblo logró rescatar a los albañiles y los llevó a sus oficinas para protegerlos y desde ahí pedir refuerzos para contener a la turba que quería ajusticiarlos.

Comenzaron a replicar las campanas de la iglesia para congregar a la gente alrededor de las oficinas de gobierno. La violencia estalló nuevamente y la gente comenzó a arrojar objetos al edificio y a romper los vidrios de las ventanas. Al poco tiempo la turba penetró en el inmueble y los policías fueron obligados a entregar a los detenidos.

Se escucharon varias voces en la masa que decían: "¡Mátenlos, son secuestradores!". En la plaza principal los tres albañiles fueron golpeados nuevamente, puestos de rodillas y quemados vivos.

El párroco de la iglesia no pudo hacer nada para contener a la gente, la cual gritaba que los ajusticiados eran "gente mala que merecía lo que les habían hecho".

La violencia e irracionalidad de los pobladores de Huitzilzingo fue generalizada y extremadamente contagiosa, ya que no solamente fueron decenas de personas las que llevaron a cabo los asesinatos, sino cientos los instigadores y testigos del crimen.

Los encuestadores de Ajalpan

El 19 de octubre de 2015, en el poblado de Ajalpan, Puebla, dos encuestadores de la empresa *Marketing Estratégico* del Distrito Federal fueron torturados y asesinados por una turba enfurecida que los acusaba de haber secuestrado a una menor.⁶ De nada sirvió el hecho de que los encuestadores se identificaron frente a la autoridad municipal, ni de que su jefe viajara desde la Ciudad de México e intentara llegar al pueblo para hablar con sus habitantes. Los dos jóvenes fueron arrastrados a la explanada del palacio municipal y ahí fueron golpeados, rociados con gasolina y quemados vivos.

Todo comenzó por la denuncia de algunos habitantes de la comunidad de que unos sujetos, que no eran del poblado, hacían muchas preguntas. Ante la sospecha, los policías municipales los detuvieron para interrogarlos. Luego una niña pasó a identificarlos,

⁶ José Gil Olmos, "El linchamiento en Ajalpan", *Proceso*, 21 de octubre de 2015, <http://www.proceso.com.mx/418769/el-linchamiento-en-ajalpan> (consultada el 7 de febrero de 2018); "Habitantes linchan a dos encuestadores en Ajalpan, Puebla", *Animal Político*, 20 de octubre de 2015, <http://www.animalpolitico.com/2015/10/linchan-a-dos-presuntos-secuestradores-en-ajalpan-puebla/> (consultada el 7 de febrero de 2018); "Los linchados en Ajalpan, Puebla, eran estudiantes que trabajaban de encuestadores: Alcalde", *Sin Embargo*, 20 de octubre de 2015, <http://www.sinembargo.mx/20-10-2015/1524226> (consultada el 7 de febrero de 2018).

ya que dijo que un hombre intentó “jalarla”. Una vez que tuvo a los encuestadores enfrente, la menor señaló: “no son ellos”. El director de seguridad municipal determinó que no había delito que perseguir, pero decenas de pobladores opinaban lo contrario. Poco a poco la turba se congregó frente al palacio municipal y comenzó a arrojar piedras. Al poco rato la violencia se generalizó y la masa incendió patrullas, destruyó las ventanas del inmueble y obligó a las autoridades a entregar a los supuestos criminales. El saldo fue de dos hombres inocentes asesinados por la multitud enardecida y 30 funcionarios lesionados, incluidos un juez de paz y el regidor de Gobernación.

El deseo mimético

La turba que asesina a un inocente lo hace por un reflejo mimético y como un elemento aglutinante del mismo grupo social, el cual evita con este acto el que sus miembros se destruyan entre sí.⁷ La violencia mimética es generalizada, irracional, y uno de sus rasgos distintivos es la indiferenciación de los que conforman la masa, es decir, todos los participantes se confunden entre sí, sin que existan elementos diferenciadores o jerárquicos que rompan con la unidad violenta. El signo violento de la masa es su contagio, su mimesis.

La génesis de la violencia mimética está en otro rasgo distintivo de los hombres como especie, y es la naturaleza mimética del deseo.

El antropólogo francés René Girard señala que todo deseo es mimético, y que los seres humanos imitan los deseos de aquellos a los que vuelven sus modelos. Estamos condenados a desear los objetos que otros tienen o quieren, bajo la creencia de que “el otro” es feliz al poseerlos. Este mecanismo es eminentemente autodestructivo de la sociedad, ya que produce rivalidades entre los miembros de un grupo por la posesión de dichos objetos. En un estadio primitivo y precultural, la consecuencia última del deseo mimético es la violencia mimética, la cual pone en riesgo la sobrevivencia del grupo humano.

De acuerdo con la teoría mimética, estas crisis eran comunes (como una “plaga”) en las sociedades arcaicas y, desde el principio, podrían haber destruido dichas sociedades, o al

⁷ Cfr. Girard, *El chivo expiatorio*.

menos podrían haber evitado que se constituyeran, si no hubiera habido una especie de fuerza contraria que operó para eliminar o reducir dicho conflicto.⁸

Si estas rivalidades prevalecieran no habría posibilidad alguna para que el hombre pudiera constituirse en sociedad. De acuerdo con Girard, el mismo conflicto mimético encontró una solución:

Tan pronto como es encontrada una víctima aceptada por todos, no a partir de argumentos racionales, sino por contagio mimético en contra de él o ella, la población se siente mejor [...] [...] las hostilidades que se fueron fermentando dentro de la comunidad son disipadas en contra de una víctima prescindible, una cuya eliminación violenta no genera un espíritu de venganza dentro de la misma comunidad. Esta violencia lo que hace es "purgar" a la comunidad de sus "impurezas".⁹

René Girard señala que el sacrificio de una víctima inocente se encuentra reflejado en los más antiguos rituales y es elemento fundacional de toda cultura. Este contagio mimético de ejercer la violencia en contra de un chivo expiatorio –dice Girard– opera como una contaminación intelectual y espiritual, ya que cada persona que participa directa o indirectamente en el linchamiento se convence a sí misma de que participa en la destrucción de sus propios males y enemigos.

Este fenómeno que describe el antropólogo francés lo podemos encontrar en los linchamientos en Chalco y en Puebla. Los pobladores de Huitzilzingo, que fueron entrevistados después del asesinato de los tres albañiles, señalaron que la gente hizo lo correcto, ya que las autoridades han sido incapaces de detener el crimen en la región. Curiosamente los entrevistados de la comunidad no pudieron contestar a cuál de sus miembros querían supuestamente secuestrar o hacer daño los tres jóvenes linchados.

Los albañiles asesinados, así como los encuestadores ajusticiados, se convirtieron de pronto en víctimas "sustitutas", ya que los verdaderos culpables de los problemas económicos, sociales y de falta de seguridad y certidumbre para los pobladores no se encontraban disponibles.

⁸ Girard, "The first stone", *Renascence* 52.1 (Fall, 1999): 11. Las traducciones al texto original fueron realizadas por el autor.

⁹ Girard, "The first stone", 11.

La violencia insatisfecha busca y acaba siempre por encontrar una víctima de recambio. Sustituye de repente la criatura que excitaba su furor por otra que carece de todo título especial para atraer las iras del violento, salvo el hecho de que es vulnerable y está al alcance de su mano.¹⁰

El linchamiento de inocentes en la actualidad se convierte en una aberración de la misma sociedad. Su carácter violento, irracional y primitivo nos habla de un mecanismo de integración social que aparece en momentos en los cuales los sistemas de convivencia se ven amenazados. ¿Cuál es la amenaza que se presenta en diversas comunidades del México actual? Crisis económica, política e institucional están presentes en diversos sectores de la sociedad mexicana, los cuales se ven agravados ante un clima de inseguridad. Estos fenómenos son distintos a los fenómenos que enfrentaron las comunidades primitivas, las cuales no podían explicarse las desgracias humanas sino a través de la intervención de seres superiores y divinidades. Para estas comunidades primitivas el sacrificio ritual permitía el restablecimiento de un orden social y también el contacto directo del hombre con lo divino. Hoy la explicación a los problemas que enfrentan algunas comunidades en México no se encuentra en lo divino, sin embargo, la violencia que amenaza de manera constante a la sociedad puede asemejarse a la que vivían los primeros grupos humanos, sobre todo en su carácter impredecible e incontrolable.

La sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima "sacrificable", una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio.¹¹

Para Girard una de las principales características de la búsqueda de un chivo expiatorio se encuentra en la falta de jerarquías en el grupo social, es decir, la indiferenciación producida por la confusión de los papeles o roles de los miembros de la comunidad.¹² Cuando este fenómeno se produce se llega a una uniformización que eclipsa la cultura.

Ante la indiferenciación de sus miembros, la sociedad genera un consenso (que es en realidad una creencia) de que existe alguien ajeno o extraño al grupo que es el verdadero

¹⁰ Girard, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona: Anagrama, 1983⁵), 10.

¹¹ Girard, *La violencia y lo sagrado*, 12.

¹² Cfr. Girard, *El chivo expiatorio*.

culpable de sus desgracias. Este consenso social en torno a la culpa ayuda que el grupo humano canalice sus angustias, frustraciones y problemas a partir de una sustitución, la cual es encarnada en un chivo expiatorio.

La pérdida de la persona por la masificación

René Girard no se queda con la simple descripción del deseo mimético y el mecanismo fundacional de la cultura a partir del chivo expiatorio. El antropólogo francés señala que la tradición cristiana ofrece la ruptura de los ciclos de violencia miméticos a través de la figura misma de Jesús de Nazaret.

Cristo, al ofrecerse como víctima autoconsciente de su mismo sacrificio, hace evidente el ciclo de violencia en torno al *chivo expiatorio*, cimiento a partir del cual surgen las religiones arcaicas y la misma cultura. El deseo mimético se hace a su vez evidente, y el mismo Jesús se convierte en el modelo a imitar para acabar con la violencia.

En el artículo "The first stone" ("La primera piedra"), René Girard explica el pasaje de la mujer adúltera en el evangelio de Juan, en el cual Jesús rompe el reflejo mimético de una multitud dispuesta a lapidar a una mujer por el hecho de haber cometido adulterio. Girard explica que Jesús rescata de la turba a la mujer adúltera al evitar que los hombres congregados se comportaran como masa, es decir, al hacer que renunciaran al contagio mimético. Para ello, Jesús de Nazaret lo que hace primeramente es agacharse a escribir en la arena, posteriormente lanza la famosa sentencia de que "el que se sienta libre de culpa, que tire la primera piedra". Girard asume que si cualquiera de los miembros de la comunidad hubiera lanzado la primera piedra, el reflejo mimético hubiera provocado el inminente linchamiento de la mujer, de ahí que Jesús se enfocó en hacer resonar su poderosa sentencia en cada uno de los individuos del grupo, es decir, desaparecer a la masa para que prevalecieran las personas.

En vez de una turba unánime y sin sentido, observamos emerger individuos genuinos de la multitud. El texto evangélico se puede leer casi alegóricamente, como el surgimiento de genuinas personalidades fuera de la turba primordial.¹³

¹³ Girard, "The first stone", 14.

En el caso de los linchamientos en México podemos observar los elementos descritos en los postulados de Girard, los cuales nos hablan de que en ciertas regiones del país encontramos grupos humanos en los que el conflicto interno está latente, sus individuos han perdido la certidumbre de un orden y una jerarquía, y pueden reaccionar violentamente a través de mecanismos de conducta primitivos.

Conclusiones

El mecanismo mimético de la violencia está presente, sobre todo en aquellos grupos humanos en los que puede surgir la indiferenciación (es decir, la masificación) y la incertidumbre de dichos grupos para encontrar salidas a sus problemas fundamentales. Estos grupos humanos que han regresado a las prácticas arcaicas de asesinar a inocentes como forma de reconciliación social, demuestran que los mecanismos simbólicos de sustitución no funcionan, que la secularización ha dejado a dichos grupos sin los ritos sustitutorios de la violencia, y también que el mensaje cristiano, el cual hace evidente la inocencia de las víctimas, está ausente.

El aumento de los linchamientos en México nos muestra el terrible problema que vivimos en nuestras sociedades ante la masificación y la falta de procesos que favorezcan la conformación de instituciones dedicadas a la formación de buenos ciudadanos. El linchamiento en Chalco y en Puebla ejemplifica un fenómeno que tiene factores políticos, sociales y económicos, sin embargo hay que reconocer también que existe un problema real de valores, de procesos de culturización y de la incapacidad de la sociedad para conformar al individuo como persona.

Bibliografía

- Animal Político*. "Habitantes linchan a dos encuestadores en Ajalpan, Puebla", 20 de octubre de 2015, <http://www.animalpolitico.com/2015/10/linchan-a-dos-presuntos-secuestradores-en-ajalpan-puebla/> (consultada el 7 de febrero de 2018).
- Animal Político*. <http://www.animalpolitico.com/2012/02/linchamiento-en-chalco-inicio-por-impe-dir-noviazgo/> (consultada el 7 de febrero de 2018).
- Fernández, Emilio. "Linchamiento en Chalco: Tras quemarlos vivos, van a misa", *El Universal*, 13 de febrero de 2012.

- Flores, Claudia. "Linchamiento en México, crimen al alza", *El Universal*, 2 de octubre de 2012, <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/seguridad/linchamiento-en-mexico-crimen-al-alza> (consultado el 7 de febrero 2018).
- Gil Olmos, José. "El linchamiento en Ajalpan", *Proceso*, 21 de octubre de 2015, <http://www.proceso.com.mx/418769/el-linchamiento-en-ajalpan> (consultada el 7 de febrero de 2018).
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- Girard, René. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 1986.
- Girard, René. "The first stone", *Renascence* (52.1. Fall, 1999).
- Godínez, Elisa. "Los linchamientos en México: más allá del escándalo", *Horizontal*, 26 de octubre de 2015, <https://horizontal.mx/los-linchamientos-en-mexico-mas-alla-del-escandalo/> (consultada el 7 de febrero de 2018).
- Nieto, Antonio y Arturo Espinosa. "Linchan a enamorado, no a plagiarlo", *Reforma*, 14 de febrero de 2012.
- Rodríguez Guillén, Raúl y Norma Ilse Veloz Ávila. "Violencia social: geografía de los linchamientos en México", *El Cotidiano*, 200, 2016.
- Sin Embargo*. "Los linchados en Ajalpan, Puebla, eran estudiantes que trabajaban de encuestadores: Alcalde", 20 de octubre de 2015, <http://www.sinembargo.mx/20-10-2015/1524226> (consultada el 7 de febrero de 2018).

HERMENÉUTICA ONÍRICA Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA: HACIA EL DESCIFRAMIENTO DE LA VERDAD

A. EDMUNDO CERVANTES ESPINO
Universidad Iberoamericana

A. EDMUNDO CERVANTES ESPINO es licenciado y maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Galardonado con la *Medalla Alfonso Caso* por su brillante desempeño en los estudios de maestría. Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía en la Universidad Iberoamericana. Ha participado como ponente en coloquios y congresos nacionales e internacionales en Filosofía y Hermenéutica. Cuenta con varias publicaciones sobre temas de hermenéutica y pensamiento contemporáneo.

“En cuanto a todos los sueños que son divinos y que anuncian, sea a las ciudades o a los particulares, bienes o males, hay personas que tienen el arte de interpretarlos.”

HIPÓCRATES.
Tratados hipocráticos.

“La tarea de la interpretación debe ser el convertir algo cuyo significado es desconocido, distante y oscuro en algo real, cercano e inteligible.”

RICHARD E. PALMER.
¿Qué es la hermenéutica?

Resumen: Este ensayo tiene como objeto exponer la metodología para el desciframiento de la verdad en la hermenéutica onírica propuesta por Sigmund Freud, y en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot para, finalmente, plantear el punto en el que hermenéutica analógica y psicoanálisis se entrecruzan. Para llevar a cabo esta sucinta relación especulativa se utilizarán básicamente dos textos de cada autor; por

parte de Freud, *La interpretación de los sueños*, obra publicada en 1899 y *Esquema del psicoanálisis*, escrita en 1938 y publicada por primera vez en el idioma alemán en 1940; y por parte de Beuchot, el *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, libro publicado en 1997 y *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, publicado en 2008.

Palabras clave: Hermenéutica, analogía, onírico, verdad

Abstract: The aim of this essay is to expose the methodology for the deciphering of truth, in the oneiric hermeneutics proposed by Sigmund Freud and in the analogical hermeneutics of Mauricio Beuchot and expose the point at which the analogical and psychoanalytic hermeneutics intersect. In order to carry out this succinct speculative relationship, basically two texts by each author will be used; by Freud,

The Interpretation of Dreams, published in 1899 and *An Outline of Psycho-Analysis*, written in 1938 and published for the first time in the german language in 1940; by Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, book published in 1997 and *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, published in 2008.

Key words: Hermeneutics, analogy, dream, truth

La hermenéutica freudiana de lo onírico

Freud, en el capítulo II denominado El método de la interpretación de los sueños. Análisis de un sueño paradigmático de su obra *La interpretación de los sueños* –quizá el libro más conocido del médico austriaco por ser la obra inaugural del psicoanálisis–, expone que el contenido onírico, a través de toda la historia de la humanidad, ha sido considerado como susceptible de interpretación a pesar de lo incongruente, absurdo, ilógico –alógico, expresa Freud– y enigmático que puede llegar a ser.

Desde la perspectiva de las hermenéuticas antiguas de tradiciones mítico-religiosas, se pensaba que existían en los sueños sentidos ocultos, los cuales eran descifrables o develables, pues se consideraba que “[...] el sueño tiene un sentido, aunque oculto; [el cual] estaría destinado a ser el sustituto de otro proceso de pensamiento, y no habría más que develar de manera acertada ese sustituto para alcanzar el significado oculto del sueño”.¹ De esta manera, el significado de los sueños fue interpretado de distintas maneras. Unos eran considerados como sueños anticipatorios, en ocasiones llamados *visiones*. Otros como deseos de lo que no es en la realidad, pero que tiene la posibilidad de ser, comúnmente denominados *oráculos*. Un tercer tipo de contenido onírico fue bautizado como *ensueño*, en el que algún tipo de solución a los problemas del soñante se aparece dentro del sueño.

De esta forma, la interpretación de los sueños, según el padre del psicoanálisis, se ha escindido en dos corrientes distintas. La primera es la *interpretación simbólica* de los sueños, la cual se ocupa de observar la totalidad del contenido onírico para posteriormente sustituirlo por un contenido que pueda ser comprendido. Así, la interpretación simbólica de los sueños ha conllevado también a suponer que éstos son proféticos y que son, en muchas ocasiones, acertadamente capaces de vislumbrar el futuro. En esta línea de creencias, Shakespeare retrata de forma magistral el sueño de Calpurnia, última esposa de Julio César, en el que ésta observa una estatua ensangrentada de él.² Calpurnia, espantada y horrorizada por aquel espectáculo onírico, le suplica a César

¹ Freud, *La interpretación de los sueños*, t. IV, Obras Completas (Buenos Aires: Amorrortu, 1999), 118.

² “[...] pero, para vuestra satisfacción particular, os haré saber, pues os estimo, que es Calpurnia quien me retiene en casa. Anoche soñó que había visto mi estatua, de la cual, como de una fuente de cien aberturas, manaba un raudal de pura sangre, y que muchos intrépidos romanos venían risueños y empapaban sus manos en ella. Y creyendo ver en esto avisos, presagios y peligros inminentes, me ha rogado de rodillas que permanezca hoy en casa”. Shakespeare, Obras Completas (Madrid: Aguilar, 1951), 1308-1309.

que no asista al Senado romano, empero desdeñando el sueño de su esposa, acude y es cruelmente asesinado, durante los *Idus* de marzo del año 44 antes de nuestra era, a causa de una conspiración tramada por sus propios amigos e incluso su hijo adoptivo. Es en este sueño, pues, donde se observa claramente la interpretación simbólica de los sueños en "[...] la cual el sueño se ocuparía preferentemente del futuro, cuya vislumbra configuración anticiparía [...] el sentido de[!] sueño, [el cual] descubierto por vía de interpretación simbólica, se [...] [traslada] al futuro mediante un «será»".³ La segunda manera de interpretar el contenido onírico es el *método del descifrado*, en el que el sueño es tratado como un escrito en clave y en el cual existen signos que deben ser traducidos. Un ejemplo de esta forma de desciframiento onírico podría ser lo que narra Artemidoro en su obra conservada *La interpretación de los sueños*, sobre el adivino griego Aristandro que, durante el asedio a Tiro por parte de Alejandro Magno, éste soñó a un sátiro bailando sobre un escudo. Aristandro interpretó el sueño de una sutil pero curiosa manera literal, pues sátiro en griego, Σάτυρος, puede ser leído *sa Tyros*, *σά Τύρος*, que significa *tuya es Tiro*; con lo que Alejandro mantuvo el sitio y conquistó la ciudad.⁴ Así, como se observa en este sueño, por el método de descifrado se "[...] trata al sueño como una suerte de escritura cifrada en que cada signo ha de traducirse [...]"⁵

Si bien, para el médico austriaco ambos métodos, la interpretación simbólica y el método del descifrado, se encuentran errados por la forma inadecuada, poco rigurosa y supersticiosa en que realizan la hermenéutica de lo onírico, Freud sostuvo, en contra del ambiente positivista imperante y en el que fue formado académicamente, que los sueños como pensaban el vulgo y ciertas civilizaciones antiguas, en realidad contienen un significado, y que es posible por medio de un método científico interpretarlos, pues los sueños, como si de textos traducibles se tratara, permiten conocer los secretos ocultos en ellos, *id est*, los secretos del inconsciente, por lo que se muestra "[...] evidente la tensión interna [...] [de] Freud [...] durante los años de descubrimiento e invención del psicoanálisis porque este modo de proceder sobre aquello que parece intrascendente

³ *Op. cit*, Freud, *La interpretación de...*, 119.

⁴ "Aristandro también tuvo suerte al interpretar una visión de Alejandro de Macedonia consistente en que un Sátiro bailaba sobre su escudo. Aquél había rodeado la ciudad de Tiro y mantenía el sitio, mas se impacientaba por el paso del tiempo y por ello estaba disgustado. Precisamente el citado experto se encontraba en Tiro y acompañaba al soberano durante el asedio de esta ciudad. Pues bien, tras dividir el nombre Sátiro en Sá-tiro, incitó al monarca a que intensificase la lucha, de forma que éste conquistó la plaza." Artemidoro, *La interpretación de los sueños* (España: Gredos, 1989), 390-391.

⁵ *Op. cit*, Freud, *La interpretación de...*, 119

como los sueños, [...] tiene que ver más con el método de interpretación de los talmu-
distas que con el tan anhelado ideal científico [...]”⁶

Ahora bien, el análisis interpretativo de los sueños fue descubierto, cuenta el propio padre del psicoanálisis, por medio de la clínica psicoanalítica: “Mis pacien-
tes, a quienes yo había comprometido a comunicarme todas las ocurrencias y pensa-
mientos que acudiesen a ellos sobre un tema determinado, me contaron sus sueños
y así me enseñaron que un sueño puede insertarse en el encadenamiento psíquico
que ha de perseguirse retrocediendo en el recuerdo a partir de una idea patológica.”⁷

De este modo, los requerimientos que sugiere Freud para una correcta interpretación
de los sueños son, en primera instancia, que el paciente preste gran atención a las per-
cepciones psíquicas, es decir, al contenido que se muestra en su sueño, por medio de la
libre asociación –atención libremente flotante–, y en segunda instancia, abstenerse de
realizar cualquier tipo de crítica, puesto que esta última puede provocar el ocultamiento
de la posible solución existente en el contenido onírico: “[...] el que se observa a sí mis-
mo no tiene más trabajo que el de sofocar la crítica; conseguido esto, se agolpan en su
conciencia una multitud de ocurrencias que de otro modo habrían permanecido inapre-
hensibles”.⁸ Logrado todo lo anterior, la atención del paciente, según Freud, se centra en
buscar todas aquellas representaciones o pensamientos involuntarios que se muestran
claramente, y así se transforman en representaciones o pensamientos voluntarios.⁹ Sin
embargo, contrario a la interpretación simbólica, la hermenéutica freudiana de lo onírico
no se centra en la totalidad del sueño, sino sólo a ciertos fragmentos particulares, los
cuales son cuestionados por el psicoanalista, es decir, en el psicoanálisis se *resignifica* el
contenido del sueño para eventualmente hallar el sentido velado existente en él.

Esta forma de proceder en la hermenéutica de los sueños es realizada por Freud con
un sueño que él mismo tuvo, denominado comúnmente *El sueño de Irma*,¹⁰ en el cual
en primer lugar el médico austriaco transcribe la totalidad del sueño, en segundo se
cuestiona a sí mismo sobre fragmentos específicos de éste, para finalmente analizarlos
y obtener conclusiones sobre la posible significación del sueño. Empero, la tesis más
importante que muestra el padre del psicoanálisis en este capítulo de *La interpretación*

⁶ Mancera, “Presentación. La religión como punto ciego del psicoanálisis” en *Hermenéutica, psicoanálisis y tradi-
ción judeocristiana*, Blanco Beledo (México: IIF-UNAM, 2009), 4.

⁷ *Op. cit.*, Freud, *La interpretación de...*, 122.

⁸ *Ibid.*, 123.

⁹ *Vid. Ibid.*, 124.

¹⁰ *Vid. Ibid.*, 127-138.

de los sueños, es la que considera a los sueños como cumplimiento o satisfacción de deseo por parte del soñante, propuesta que según Carlos Domínguez Morano es propiamente el discurso inaugural del Psicoanálisis¹¹ en vista de que “[...] el análisis de los sueños [...] facilitó el acercamiento a los procesos anímicos inconscientes [...]”.¹² De esta forma, el descubrimiento de Freud, *id est*, el sueño como cumplimiento de deseos, revela que éstos pueden ser *extraídos* del inconsciente de una manera consciente por medio de la interpretación de lo onírico. Así, pues, recordar fragmentos del contenido del sueño permite mostrar esos deseos reprimidos, que en última instancia son los procesos inconscientes del sujeto, procesos de gran interés para el estudio y comprensión de la psique del individuo por parte del psicoanálisis.

Sin embargo, es en el capítulo V intitulado Un ejemplo: La interpretación de los sueños, de su *Esquema del psicoanálisis* –obra póstuma e inconclusa que resume el psicoanálisis freudiano–, donde el médico austriaco expone con mayor claridad los puntos centrales para una hermenéutica psicoanalítica adecuada de lo onírico. Así, según Freud, lo que el sujeto puede recordar acerca del contenido onírico, no es más que un simple enmascaramiento, tras el cual se oculta el verdadero sentido del sueño. De esta forma existen dos tipos de contenidos dentro del sueño. El primero es el *contenido manifiesto*, que son las representaciones evidentes que se le aparecen al sujeto en su sueño, y el segundo es el *contenido latente*, el cual representa el verdadero sentido del sueño que se mantiene velado y oculto. Este último es, por decirlo de alguna forma, el lenguaje particular del sueño, el cual según Freud puede ser, en primera instancia, un deseo oculto, reprimido o insatisfecho, o en segunda instancia, puede ser una actividad que ha sido dejada inconclusa por el soñante en la vigilia. En esta línea de pensamiento, en el proceso onírico “[...] habrá [...] que indagar, a través de[] [...] <contenido manifiesto> [...], un <contenido latente>, es decir, un conjunto de significaciones relacionadas con el mundo de deseos [...]. Entre ambos contenidos –latente y manifiesto– opera todo ese trabajo que, como en el sueño, a través de múltiples deformaciones, se encargan de camuflar la verdad desiderativa individual [...]”¹³ Es decir, el deseo del soñante –el contenido latente– se muestra disfrazado u oculto en las representaciones evidentes del sueño –el contenido manifiesto–, por medio de lo que Freud ha denominado *desfiguración onírica*, deformación o distorsión intencionalmente inconsciente causada por la represión del sujeto de sus deseos, que transforma las sig-

¹¹ Vid. Domínguez Morano, *Creer después de Freud* (Sevilla: Ediciones Paulinas, 1991), 52.

¹² *Ibid.*, 51.

¹³ *Op. cit.*, Domínguez, *Creer después...*, 53.

nificaciones latentes en significaciones manifiestas debido a que el mismo individuo las considera reprochables o censurables y que es renuente a aceptar que las posee: “[...] el lenguaje de la cultura, como el del sueño, manifiesta y oculta a la vez la voz del deseo inconsciente”.¹⁴ Y es por medio del trabajo psicoanalítico del sueño por el cual surge, como lo muestra Freud en *El sueño de Irma*, esa verdad individual, es decir, esa concreción de deseo: “Todo sueño [...] eleva al yo, con el auxilio de lo inconsciente, una demanda de satisfacer una pulsión [...]”.¹⁵

La pregunta que surge ahora es ¿de qué forma interviene el inconsciente en el contenido onírico? Para el padre del psicoanálisis, primeramente el inconsciente se manifiesta en los sueños como fragmentos distorsionados de recuerdos o experiencias olvidadas del soñante, pues la memoria inconsciente es mucho más eficaz que la memoria consciente, en vista de que: “El sueño trae recuerdos que el soñante ha olvidado y le eran inasequibles en la vigilia.”¹⁶ Desde esta perspectiva, el sueño podría ser considerado como realización de un deseo de alguna manera irrealizable en la vida civilizada. En segundo lugar, la memoria del sueño puede mostrar recuerdos olvidados de una etapa de la infancia en la que no había una estructuración lingüística de la realidad, por lo cual “[...] el sueño [se] presta para reconstruir la primera infancia del soñante, cosa que nosotros intentamos en el tratamiento analítico de las neurosis”.¹⁷ Por último, la memoria inconsciente muestra en los sueños la *herencia arcaica* del soñante, es decir, contenidos necesariamente heredados, puesto que no pueden provenir ni de la etapa infantil ni de la etapa adulta del individuo. De esta forma, la herencia arcaica es el contenido onírico que: “[...] el niño trae [...] [congénito] al mundo, antes de cualquier experiencia propia, influido por el vivenciar de los antepasados”.¹⁸

Ahora bien, ¿cuáles son, pues, las figuraciones inconscientes del sueño? Durante el proceso de conformación de los sueños existe como una posible figuración inconsciente, una tendencia de condensar o aglomerar el material onírico, es decir, la *condensación* es acumular en una única representación o imagen onírica varias imágenes o representaciones. Así, esta figuración tiene como función dentro del sueño ser el punto de intersección de varias representaciones: “[...] la condensación [es] una inclinación a for-

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Freud, *Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis, y otras obras*, t. XXIII, Obras Completas (Buenos Aires: Amorrortu, 1999), 166-167.

¹⁶ *Ibid.*, 164.

¹⁷ *Ibid.*, 165.

¹⁸ *Ibid.*

mar nuevas unidades con elementos que en el pensar de vigilia habríamos mantenido sin duda separados".¹⁹ Otra posible figuración inconsciente desplaza la energía de una representación a otra, es decir, el *desplazamiento* se refiere a transferir o trasladar ciertas características de una representación a otra: "[...] no del todo independiente de la [...] [condensación], es la presteza para el *desplazamiento* de intensidades psíquicas (invertidas) de un elemento sobre otro, de suerte que a menudo en el sueño [...] un elemento aparece como el más nítido y, por ello, como el más importante, pese a que en [...] [el sueño] era accesorio [...]".²⁰ Ignoramos, pues, lo que los sueños son en realidad. Freud se encontraba consciente de ello, empero, a pesar de eso se atrevió a afirmar, aún en contra del ambiente científico-positivista imperante, que el contenido onírico es susceptible de interpretación a través de un método científico, y a diferencia de las hermenéuticas mítico-religiosas que remitían lo mostrado en los sueños a entidades supraterráneas, para el padre del psicoanálisis los fantasmas que rondan la psique por las noches, hacen referencia a procesos intrapsíquicos del sujeto, pues los deseos más profundamente enterrados en la psique suben al consciente durante los sueños. Desde esta perspectiva, el contenido onírico pertenece a la región del doble sentido²¹ en el cual, precisamente, un sentido se manifiesta, se *presentifica* y otro se oculta, se mantiene velado: "El sueño y sus análogos se inscriben así en una región del lenguaje que se anuncia como lugar de significaciones complejas donde *otro* sentido se da y se oculta a la vez en un sentido inmediato..."²²

Así, pues, con Freud se comienza a indagar sobre el contenido inconsciente de los sueños y de procurar transformarlo en contenido consciente, en vista de que éstos no son sólo ya considerados fenómenos circunstanciales o accesorios de la vida psicológica del sujeto, sino como manifestaciones que permiten la exploración del inconsciente; he ahí el ingente descubrimiento y la gran aportación del médico austriaco, que inscribe a la propuesta psicoanalítica en la cultura moderna, pues a partir de su hermenéutica de lo onírico, el psicoanálisis freudiano emprende la interpretación de los demás ámbitos culturales: "Una meditación sobre la obra de Freud tiene el privilegio de revelar su designio más vasto, que no fue sólo renovar la psiquiatría, sino reinterpretar la totalidad de los productos psíquicos que pertenecen al dominio de la cultura, desde el sueño a la religión, pasando por el arte y la moral."²³

¹⁹ *Ibid.*, 165-166.

²⁰ *Ibid.*, 166.

²¹ Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, (México: Siglo XXI, 1970), 11.

²² *Ibid.*, 10.

²³ *Ibid.*, 8.

La hermenéutica analógica del texto

Siguiendo lo expuesto en el capítulo II intitulado Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica, de su obra *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* de Mauricio Beuchot –texto que inaugura la propuesta exegética del filósofo mexicano–, la hermenéutica analógica busca la interpretación de los textos por medio de análogos dinámicos, *id est*, interpretaciones o analogías interesadas en el mantenimiento de la intencionalidad del autor, pero atravesadas o entremezcladas con la subjetividad del intérprete, del hermeneuta.

De esta manera, la hermenéutica analógica implica la analogía de atribución,²⁴ lo que conlleva a estipular una jerarquía donde exista una interpretación o analogado principal²⁵ y analogados secundarios, donde al primero se le atribuye la interpretación más cercana a la verdad textual, y los segundos, en tanto se acercan o se alejan de ésta, mantienen una relación con el primero, ya sea por su pobreza o riqueza interpretativa o por su mayor o menor grado de adecuación al texto: “En una hermenéutica analógica se pueden comparar proporcionalmente las interpretaciones, e incluso [...] usando la analogía de atribución, tener una jerarquía, [...] en la cual haya [...] una gradación de interpretaciones en las cuales unas se acercan más a la verdad textual y otras se alejan de ella hasta resultar erróneas.”²⁶

Asimismo, la hermenéutica analógica abarca también la analogía de proporcionalidad,²⁷ la cual implica una exégesis o interpretación respetuosa de la diferencia y la diversidad de sentidos o significaciones sin caer en la desproporción, es decir, permite ampliar los márgenes posibles de interpretación sin perder, no obstante, los límites. De

²⁴ “[...] la analogía de atribución [...] nos dará la posibilidad de contar con una aplicación jerarquizada, [...] pues la atribución implica un orden gradual de aproximación al texto o a la verdad textual...” Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (Madrid: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Itaca, 2015), 51.

²⁵ “Ni siquiera se puede pretender que aquella que sea el analogado principal de las interpretaciones se quedaría como única y llevaría, por tanto, a una posición unívoca, porque siempre estaría acompañada de otras más. Lo que hace el principal analogado es ordenar, jerarquizar, disponer en una gradación de más y menos; pero no quedaría como única interpretación verdadera, sino como más rica que otras que también serían verdaderas. Ellas podrán reclamar válidamente su posesión de la verdad interpretativa o textual. Pues varias pueden ser igualmente verdaderas pero más ricas o plenas unas que otras.” (*Ibid.*, 87.)

²⁶ *Ibid.*, 52.

²⁷ “[...] [la analogía] de proporcionalidad [...] nos permitirá una serie de interpretaciones más próximas entre sí, y sólo diversas por las maneras en que se complementan”. (*Ibid.*, 51.)

esta manera, se pueden aperturar las posibles lecturas de un texto sin perder la posibilidad de estipular una jerarquía de interpretaciones que se acercan a una verdad textual. Así, haciendo uso de la analogía de proporcionalidad propia se asocian analogados que tienen una significación o relación común, es decir, que mantienen cierta semejanza y, utilizando la analogía de proporcionalidad impropia, se relacionan analogados que guardan cierta desemejanza, respetando de esta manera las diferencias, la multiplicidad de sentidos y la diversidad de interpretaciones sabiendo que entre éstas existe cierto grado de relación o aproximación, sin embargo, distintas por la manera en que se integran unas con otras:

Según la analogía de proporcionalidad, encontramos que las diversas interpretaciones se relacionan unas con otras con arreglo a la proporción de sentido que rescatan del texto. No todas son iguales. Tendrán mayor rango de adecuación al texto aquellas que 1) sean aceptadas por la mayoría de los expertos o especialistas en esa disciplina o época y, mejor aún, aquellas que 2) tengan la capacidad de persuadir a la mayoría de los expertos o especialistas.²⁸

La verdad textual, como afirma Beuchot en el capítulo VI llamado El problema de la verdad en la hermenéutica analógica, de su obra *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, se conforma de la conjunción y dialéctica que comprende la significación hallada por el autor, así como la significación encontrada por el lector en el texto interpretado: "Así, la verdad del texto comprende el significado o la verdad del autor y el significado o la verdad del lector; vive de la tensión de ambos, de su dialéctica. Podremos conceder algo más a uno o a otro (al autor o al lector), pero no sacrificar a uno de los dos en aras del otro."²⁹ Se observa entonces que Beuchot defiende en la interpretación analógica de los textos una verdad correspondentista, es decir, una verdad que pretende aproximarse, adecuarse o corresponderse al texto, pero encontrada, aunque no limitada dentro de marcos conceptuales: "Por eso nuestra intención es tener una noción de verdad correspondentista no rígida, es decir, no biunívoca, sino proporcional, con algo de borrosidad, pero no tanta que se vuelva imprecisa y ambigua o equívoca. Es lo que llamamos correspondencia analógica."³⁰

²⁸ Beuchot & Arenas-Dolz, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía* (España: Anthropos, 2008), 53-54.

²⁹ *Ibid.*, 24.

³⁰ *Op. cit.*, Beuchot, *Hermenéutica de la...*, 68.

Desde la hermenéutica analógica puede expresarse más de una interpretación o explicación válida mediante la analogía de atribución, la cual involucra la posible estipulación de distintas significaciones, sentidos o interpretaciones de un texto, pero que se organizan de forma jerarquizada o graduada, de tal forma que puede haber distintas exégesis o interpretaciones, pero habiendo unas mucho más válidas que otras en tanto se adecuan más al texto en vista de que se acercan o aproximan³¹ más a la verdad textual: “[...] la analogía de atribución [...] hace que nos demos cuenta de que puede haber más de una interpretación válida, es decir, un grupo de interpretaciones válidas, pero que se van jerarquizando [...] de modo que, a partir de un grado, podemos decir que ya se apartan de la verdad textual e incurrir en la invalidez”.³²

Así, una hermenéutica de modelo analógico es una propuesta que, en la búsqueda de la verdad proporcional o analógica, se afana en ser un término medio fluctuante, una mediación entre ambas posturas extremas, el univocismo que busca reducir a un solo significado la intencionalidad del autor y el equivocismo que se afana en hallar un número de significados infinitos.³³ Así, el modelo analógico de interpretación, al no consentir una interpretación unívoca ni admitir interpretaciones equívocas ilimitadas, permite cierto grado de relativismo, es decir, un relativismo relativo³⁴ o moderado en el cual no toda exégesis es enteramente relativa ni completamente absoluta, sino que busca y se empeña en la mediación de los contrarios, *id est*, la verdad que permita la armonía de los opuestos:

³¹ “Podrá extrañar que hablemos de grados de aproximación. Pero dos interpretaciones pueden ser verdaderas, sólo que una más completa que otra, más rica, más abarcadora, y, en ese sentido, más verdadera. No como si un enunciado fuera más verdadero que otro, sino interpretaciones [...] más amplias que el enunciado. [...] De esta manera, dos interpretaciones pueden ser válidas, pero una puede acercarse más que la otra a la verdad del texto. Ya por la adecuación, ya por la amplitud, o por lo abarcadora, una interpretación puede ser mejor que otra que sea más o menos aceptable.” (*Ibid.*, 73-74.)

³² *Op. cit.*, Beuchot, *Tratado de...*, 51.

³³ “[...] si incorporamos la analogía a la hermenéutica, tendremos una hermenéutica más amplia que la puramente univocista y más estricta que la puramente equivocista. Nos ayudará a evitar y superar la interpretación unívoca (moderna y positivista) y la interpretación equivocista (posmoderna y romántica). [...] En cambio, en una hermenéutica analógica se tiene la posibilidad de retomar en cierta medida la univocidad o identidad y en cierta medida la equivocidad o diferencia, pero en ella predominará la diferencia. [...] Conservará la diferencia sin perder del todo la identidad, a través de la semejanza”. (*Ibid.*, 50-51.)

³⁴ “[...] como nuestra noción de correspondencia no es unívoca ni rígida, dará lugar a cierto relativismo, que consideramos moderado, incluso sano y hasta de sentido común. Creemos que puede llamarse *relativismo relativo*, y nos gusta más llamarlo *relativismo analógico*, porque está basado en la proporcionalidad. Se trata de una porción de relatividad, una relatividad proporcionada, pues no se da una correspondencia absoluta ni total”. (*Ibid.*, 68.)

[...] al interpretar un texto, se tratará de obtener un análogo suyo, asimilarlo no de modo mecánico, sino de modo vivo y dinámico, pero sin alterarlo tampoco demasiado. Hacer un análogo del texto, no una copia fiel, que eso sería univocismo; tampoco una recreación completa, que eso sería adulterio, equivocismo. Es una recreación orientada, que busca la intencionalidad del autor hasta donde resulte posible alcanzarla, pero con acendrada conciencia de que siempre interviene nuestra subjetividad. Así, se colocaría a medio camino de la literalidad y la simbolicidad, en el entrecruce del sentido literal y el sentido alegórico, recordando que así era como se aparecía Hermes, el intérprete, en los cruces de los caminos.³⁵

Desde esta perspectiva, la hermenéutica analógica mantiene un rango o margen de *variabilidad analógica* o *equivocidad sujeta* que le impide reducirse a lo totalmente unívoco pero que asimismo también le impide caer en la entera equivocidad, lo que implica necesariamente la demarcación de ciertos límites, así como la construcción de puentes que permitan la vinculación y la comunicación en el momento de la interpretación de un texto: “[...] la interpretación acude a la analogía, para ser proporcional y para establecer cierta jerarquía entre las interpretaciones que se puedan aceptar, de modo que se pueda hablar de un más y un menos; unas que son más ricas o mejores, que se acercan más a la verdad textual, y otras que ya se alejan de ella [...]”³⁶ Así, la analogía imposibilita en el proceso de interpretación, la reducción de ésta a lo completamente unívoco o idéntico, imposibilitando la postulación de un único significado, también impide caer en la entera equivocidad o diferencia, restringiendo la existencia de una cantidad indiscriminada de significaciones. De esta manera, queda enteramente manifiesto que el ideal de la *phrónesis* aristotélica es el ideal de la hermenéutica analógica, *id est*, la búsqueda del término medio, el deseo incesante de la proporcionalidad, el afán de medida y la siempre reconfortante armonía, que se expresan en la verdad textual o verdad analógica.

Conclusión

Desde los inicios de la hermenéutica, ya devenida disciplina filosófica en el siglo XIX, los padres de ésta –Friedrich Schleiermacher y Wilhelm Dilthey–, pretendían conformarla

³⁵ Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico* (Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier, 2004), 58.

³⁶ *Ibid.*, 107.

como ciencia rigurosa de la interpretación de los textos, que fuera base para la comprensión misma, en el caso de Schleiermacher, o como fundamento de las *Ciencias del espíritu*, por parte de Dilthey.³⁷ De forma análoga, y surgiendo también en ese mismo siglo, Freud aspiraba a que el psicoanálisis se constituyera también como una ciencia rigurosa de la interpretación del inconsciente humano. Ambas pretensiones nacidas del espíritu positivista y cientificista decimonónico.

Sin embargo, ni la hermenéutica freudiana ni la hermenéutica filosófica se han transformado en ciencias, no al menos en el sentido rígido y duro de las ciencias factuales, pues la interpretación misma –ya sea onírica o filosófica– busca descifrar o lo contingente, o lo cambiante, o lo subjetivo, donde no hay un solo sentido y, precisamente, por empeñarse en perseguir lo tornadizo, es difícil que conforme la rigidez axiomática³⁸ de las ciencias naturales. Ambas propuestas hermenéuticas fluctúan entre ser arte y ser ciencia,³⁹ pues como se ha mostrado en este trabajo, heredan de la ciencia el afán metodológico y del arte, una acumulación de reglas que se aplican en contexto.

Empero, a pesar del terreno movedizo en el que trabajan, existe un elemento que no cambia en el escenario de cambio constante en el que se encuentran las propuestas interpretativas, el cual es su objeto de estudio, el texto:

La noción de texto, pues, es lo más importante, ya que tal es el objeto de la interpretación y comprender. Pues bien, el mismo Ricoeur se ha encargado de ampliar la noción de texto, de modo que pueda abarcar no sólo algo escrito, como en un comienzo se entendía, sino además algo hablado, esto es, el diálogo vivo [...], y no sólo esos dos temas, sino asimismo la acción, el acontecimiento. La acción es significativa, además de la expresión oral y escrita. De este modo se presta a ser un instrumento aplicable a transacción psicoanalítica, en la que cuenta mucho, además del diálogo entre el analista y el analizado, la acción de éste, sobre todo en la relación de transferencia.⁴⁰

He aquí donde la palabra texto debe entenderse en un sentido amplio, pues los objetos con los que trabajan las propuestas hermenéuticas pueden ser escritos, orales, actados, incluso plasmados materialmente como en una obra de arte, la cual puede ser considerada un texto en la medida en que debe ser interpretada; asimismo, dentro de

³⁷ Vid., Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (Argentina: FCE, 2010), 73-83.

³⁸ Vid., *Op. cit.*, Beuchot, *Tratado de...*, p. 18.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ *Ibíd.*, 163-164.

la hermenéutica freudiana, el propio paciente, en tanto existe una verdad oculta y velada dentro de él, puede ser considerado como un texto en vista de que, como se ha expuesto, se requiere un proceso interpretativo para llegar a ésta: "En el caso del psicoanálisis, el analista encuentra, por medio del sentido que alcanza a reconstruir en el analizado, un mundo al que apuntan las aspiraciones y deseos de éste, un mundo al que lo dirige el sentido (a veces tan negado) que se despliega desde su inconsciente. De esta manera se puede hablar de una verdad hermenéutica en el psicoanálisis."⁴¹

Un texto, pues, desde esta perspectiva hermenéutica es un vehículo que transporta un mensaje o un significado sin importar, estrictamente, la forma material en que intenta ser transmitido, conducido o llevado. Así, pareciera que es posible conceder, un carácter eminentemente humano a los textos y, a su vez, un carácter eminentemente textual a los humanos. Aquéllos son una creación del ser humano y, precisamente, en la misma taza y medida en que los textos han sido escritos por los seres humanos, éstos pueden, por medio de un proceso hermenéutico, conocer íntegra y enteramente lo que ellos mismos, a través de la historia, han conformado.⁴² Asimismo, nos expresa el psicoanálisis, los seres humanos pueden ser, gradualmente, descifrados e interpretados. Y es, precisamente en este punto, donde hermenéutica analógica y psicoanálisis se entrecruzan, debido a la posible aplicabilidad de la metodología de aquella a éste:

En todo caso, una hermenéutica analógica tendrá la capacidad de no imponer unívocamente una interpretación al analizado, lo cual sería obligarlo a ser lo que el analista desea; como también tendrá la capacidad de evitar el disgregar equívocamente cualquier interpretación que se le ocurra, lo cual sería igualmente inútil y perverso. Una hermenéutica analógica permite reconstruir el sentido del analizado a partir de su propio deseo, de modo que se reconozca él mismo en las interpretaciones que le da el analista y que, de hecho, entre los dos fabrican, ya que el analista se da a la tarea de interpretar lo mismo que el analizado le da como material, y luego se tiene que comprobar la interpretación con lo que ésta suscita y cómo resuena en el propio analizado.⁴³

Sin embargo, llegado a este punto podrá argüirse, como objeción surgida del buen sentido común, que la historia de la interpretación se encuentra plagada de discusiones provocadas por diferentes exégesis de un mismo texto, ya sea por la oscuridad con la que

⁴¹ *Ibid.*, 165.

⁴² Criterio que se ha llegado a nombrar como criterio de coincidencia de la verdad y del hecho, *id est, verum ipsum factum*.

⁴³ *Ibid.*, 169.

el autor dio a la luz su obra, o por las diferentes motivaciones, proyecciones o inclinaciones de los intérpretes frente al mismo. Este argumento surgirá, sin duda, de aquellos que consideran como cierta la idea del completo perfeccionamiento o progresión lineal en la historia de la interpretación, cuando en realidad, al observarse con detenimiento y escudriñar precisamente esa historia, es posible percatarse de lo contrario, que la exégesis a través del tempestuoso mar de la historia humana, muestra avances y retrocesos, etapas de virtud interpretativa y etapas de vicio interpretativo, en las que los textos llegan a ser velados o desvelados.

He allí la importancia de la hermenéutica como disciplina filosófica y la necesidad de retornar a los textos, de volver a los autores, de interpretarlos y reinterpretarlos a la luz u oscuridad del tiempo en que son retomados, en la época en que son releídos; de forma análoga, también ahí se halla la importancia de la hermenéutica como disciplina psicoanalítica y la necesidad de retornar al diván, pues ningún texto, como ningún ser humano, está cerrado o definitivamente interpretado, sino que están siempre abiertos a los nuevos tiempos y a las nuevas lecturas para ser llevados hacia nuevos derroteros.

Bibliografía

- Beuchot, Mauricio y Francisco Arenas-Dolz. *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. España: Anthropos, 2008.
- Beuchot, Mauricio. *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier, 2004.
- Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Madrid: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Itaca, 2005.
- Dilthey, Wilhelm. "Introducción a las ciencias del espíritu". En Julián Marías, *La filosofía en sus textos*. España: Labor, 1963.
- Domínguez Morano, Carlos. *Crear después de Freud*. Sevilla: Paulinas, 1991.
- Ferraris, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI, 2013.
- Ferraris, Maurizio. *La hermenéutica*. México: Taurus, 2000.
- Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños*, t. IV. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.
- Freud, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis, y otras obras*, t. XXIII. Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu, 1999.
- Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder, 2005.
- Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, 1999.

- Mancera, Francisco. "Presentación. La religión como punto ciego del Psicoanálisis, en *Hermenéutica, psicoanálisis y tradición judeocristiana*, Ricardo Blanco Beledo. México: IIF-UNAM, 2009.
- Palmer, Richard. *¿Qué es la hermenéutica?* Madrid: Editorial Arco/Libros, 2002.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Argentina: FCE, 2010.
- Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1970.
- Schleiermacher, Friedrich. "Hermenéutica". En Julián Marías. *La filosofía en sus textos*. España: Labor, 1963.

HISTORIA

EL FISCO IMPERIAL VS. LOS GRANDES CONTRIBUYENTES MEXICANOS

(RESISTENCIA FISCAL E INTERESES MATERIALES)

CARLOS DE JESÚS BECERRIL HERNÁNDEZ
Universidad Anáhuac México

CARLOS DE JESÚS BECERRIL HERNÁNDEZ es doctor y maestro en Historia Moderna y Contemporánea por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Maestro en Derecho Fiscal y Licenciado en Derecho por la Universidad de las Américas Puebla. Recibió los premios Gastón García Cantú en Investigación Histórica sobre la Reforma Liberal (2013), que otorga el Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (INEHRM), y al mejor artículo de Historia económica (2015) por parte del Comité Mexicano de Ciencias Históricas (CMCH). Investigador en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Anáhuac México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel I. Especialista en Historia económica y de las instituciones jurídicas.

En un país donde no se disfrutaba de ninguna garantía, donde cada gobernante era un verdadero tirano, llamárase Miramón, Juárez o Doblado; en un país donde las mejoras materiales y de bien público eran enteramente desconocidas; donde el desvalido jamás encontraba protección; donde la igualdad ante la ley era una quimera; donde, en fin, se ha vivido con tanta libertad como los habitantes de Turquía, ¿qué quiere usted que hagamos, cuando vemos esperar fundadamente algo más? [A partir de la promulgación del Estatuto Provisional del Imperio Mexicano] nadie, absolutamente nadie, es molestado por sus ideas políticas. Se trabaja con empeño en sistematizar la buena administración de las rentas públicas y de la justicia, por parte del gobierno, y éste camina indudablemente por la vía del verdadero progreso y la bien entendida libertad.

Carta de Don Ignacio Algara, México, 29 de abril de 1865.

Algara, Corte, 1938, pp. 36 y 40.

Resumen: En la medida en que la República iba ocupando el territorio nacional, el Imperio fue perdiendo las cuantiosas fuentes de financiamiento provenientes de las tesorías de los estados, así como de los recursos procedentes de las aduanas ubicadas en ellas. Dicha situación alcanzó un punto crítico cuando el Imperio cedió en julio de 1866, por medio de la Convención Arroyo-Dano, el producto de las rentas aduanales que todavía se encontraban bajo su control. De esta forma, el proyecto administrativo hasta ese momento impulsado por el Imperio cambió radicalmente. A partir del segundo semestre de 1866 las contribuciones extraordinarias comenzarían a cobrarse de nuevo, siguiendo, en un primer momento, la doctrina económica liberal, es decir, gravarían sola-

mente la renta de los contribuyentes. No obstante, conforme la situación financiera se complicaba aún más, el Imperio recurrió a tratar de hacer efectivos los saldos fiscales pendientes de cobro, aunque éstos recayesen sobre la riqueza e intereses materiales de los grandes contribuyentes que años atrás habían apostado por la instauración del Imperio. Este último aspecto constituyó la resistencia fiscal que, junto a la militar, desembocó en la caída en desgracia del gobierno encabezado por Su Majestad Imperial.

Palabras clave: Segundo Imperio Mexicano, siglo XIX, historia económica, Derecho fiscal

Abstract: As the Republic was occupying the national territory, the Empire was losing substantial sources of funding coming from the treasuries of the States, as well as resources from offices located in them. The situation reached a critical point when the Empire gave way in July 1866, through Convention Arroyo-Dano, the product of customs revenues that were still under its control. In this way, the administrative project so far driven the Empire changed radically. From the second half of 1866 extraordinary contributions would begin to charge again, following, in a first moment, the liberal economic doctrine, i.e. impose only the income

of the taxpayer. However, as the financial situation is even more complicated, the Empire resorted to trying to enforce fiscal balances pending collection, although these recayesen on the wealth and material interests of large taxpayers that years ago they had opted for the establishment of the Empire. This last aspect was the fiscal strength that, along with the military, led to the downfall of the Government headed by his Imperial Majesty.

Key words: Hermeneutics, analogy, dream, truth

Un ordenamiento jurídico, siguiendo a Helmut Coing, cualquiera que sea su naturaleza, debe ser analizado y visto en conexión con el orden jurídico del cual forma parte, además de la situación total, ideal y material de la sociedad en la cual estuvo vigente. No se puede intentar comprenderlo de forma aislada, por lo que se deben tener en cuenta, por ejemplo: las relaciones de poder, las ideas de legitimidad, la situación económica, y en nuestro caso, el conflicto bélico.¹ De esta manera, la legislación tributaria del Imperio se presentó como una serie de ordenamientos jurídicos, tales como leyes, reglamentos, avisos, circulares, decretos, aclaraciones, providencias, entre otros, cuya finalidad era la obtención de ingresos a través de las contribuciones.²

Pese a lo anterior, no basta con señalar todas y cada una de las disposiciones que en materia de impuestos fueron dictadas durante el Imperio, tarea que sin embargo hemos hecho ya en otros trabajos,³ sino que éstas deben tomarse como parte de un gran sistema jurídico tributario imperial, es decir, como un conjunto de normas e instituciones jurídicas que trataron de regular la fijación, cobro y administración de las contribuciones, impuestos, derechos, productos, aprovechamientos y otros; su fundamento de validez, correlación e integración fue, en un momento dado, el *Estatuto Provisional del Imperio Mexicano* (en adelante Estatuto), ya que por disposición expresa, a partir del 10 de abril de 1865, todas las leyes y decretos que en lo sucesivo se expidiesen se arreglarían conforme a las bases fijadas en el mismo (artículo 80).

No puede perderse de vista, como factor esencial, que el proceso de construcción del Imperio mexicano tenía que contemplar no sólo la definición y desarrollo de instituciones político-tributarias en el plano meramente abstracto, sino que, una vez controlado el territorio, se tenía que iniciar el proceso de extracción de los recursos materiales que le permitieran sobrevivir, más aún si la imposición extranjera implicaba el aumento de la deuda pública exterior mexicana. Por consiguiente, echar a andar un Estado "nuevo" exigía también el desarrollo de una Hacienda pública nacional capaz de apropiarse de una parte de la renta de sus habitantes para atender las necesidades del Imperio.⁴ Manuel Dublán (1830-1891), procurador imperial, sostenía que el arreglo de ésta era "la primera condición de la existencia de los gobiernos". En vano se trabajaría en la consolidación, prosperidad pública y mejora social, "sin una buena administración, una

¹ Coing, *Tareas*, 1977, 69.

² Un estudio pormenorizado se encuentra en Becerril, *Hacienda*, 2015, 307-332.

³ Becerril, "Sistema", 2016, 103-138.

⁴ Pan-Montojo, "Construcción", 2010, 143 y Pro Ruiz, "Controlar", 2010, 165.

justa asignación de impuestos, y una económica distribución que [sirviera] de punto de partida a todos sus trabajos”.⁵

En un intento por presentar un panorama general de la particularización en la aplicación del sistema tributario del Imperio, en este texto exponemos dos casos en los que la norma general alcanzó su más alto grado de individualización dentro de un sector específico de los participantes en el orden jurídico tributario imperial, es decir, los grandes contribuyentes. No obstante, es conveniente resaltar que a la par de éstos últimos también es posible observar a pequeños causantes que conforman a la gran masa de sujetos generadores del hecho imponible.⁶

En este sentido, todavía en 1865 –con todo y reforma liberal de por medio, así como la consolidación en la norma del estado de derecho mexicano acaecido en 1857– nos encontramos frente a dos formas de entender la parte procesal de la tributación por parte de los participantes en el orden jurídico tributario imperial. Por un lado, se encuentran los pequeños contribuyentes que ha estudiado María José Rhi Sausi; estas “clases subalternas”, como les ha denominado Claudia Ceja Andrade, consideraban que el orden y la justicia únicamente podrían lograrse a través de leyes justas, que tomaran en cuenta los usos y costumbres de los causantes. En segundo lugar, se hallan los grandes contribuyentes, generalmente pertenecientes a una élite económica, cultural y política, en cuyo caso la justicia se circunscribía a la simple aplicación de la normatividad impuesta por el Estado.⁷ Como puede observarse, tanto la concepción de ley legal como la de ley justa, en el sentido clásico del término, convergían dentro del sistema jurídico del Imperio, no obstante lo anterior, lo cierto era que ambos conceptos se encauzaban por diferentes derroteros.⁸

Los pequeños contribuyentes solían reclamar lo justo de la norma tributaria para obtener resoluciones favorables, en vez de su aplicación estricta. Las dificultades para elaborar una definición de quiénes podían ser incluidos dentro de esta categoría nos

⁵ Dublán, *Curso*, [1865], 1975, 5.

⁶ Un estudio complementario posiblemente revelaría la existencia de un sector medio de contribuyentes.

⁷ Ceja, *Amparo*, 2007, 58.

⁸ El jurisconsulto romano Ulpiano (170-228) sostenía que *lustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*, es decir, “dar o atribuir a cada uno lo suyo o lo que se le debe”. Ahora bien, para el naciente positivismo jurídico de la segunda mitad del siglo XIX, no bastaba con decir equivalencia, igualdad y proporción. Equivalencia ciertamente, pero ¿en qué? ¿Igualdad, desde qué punto de vista? ¿Cómo? ¿Cuáles era los hechos relevantes que debían ser tomados como base para la proporcionalidad o armonía? Tampoco era suficiente decir que a cada uno se le debía dar “lo suyo”, porque este principio no definía lo que debía ser considerado como singularmente suyo de cada quien. Recasens, *Introducción*, 2003, 312.

han hecho recurrir a los signos externos y notorios de riqueza propuestos por María José Rhi Sausi. De este modo, dentro de los pequeños contribuyentes podemos encontrar: propietarios dueños de una casa en la que generalmente vivían; comerciantes, por lo general vendedores de bebidas alcohólicas, de artículos de primera necesidad o de alimentos, dueños por lo general “del local donde ejercían su actividad comercial, por más chica y poco redituable que ésta fuera”; y, prestadores de servicios, quienes desempeñaban una actividad que representaba un servicio para el resto de la población, haciendo de ella su principal fuente de ingresos.⁹ La coincidencia general entre todos ellos era que al recurrir ante la autoridad extractora lo hacían en busca de una “gracia”, es decir, una prebenda que les permitiese reducir, en términos extralegales, su obligación tributaria.

La identificación del emperador como “un padre cariñoso” que sabría aliviar los padecimientos que sufrían los contribuyentes, motivaban a éstos a elevar súplicas “a su augusta persona”.¹⁰ Precisamente estas “gracias especiales” eran las que un sector de los contribuyentes, que identificaban al emperador como un dador de justicia, buscaban para aliviar su carga tributaria. En este sentido, algunos apelaban a “situaciones familiares difíciles, otros a injusticias, otros más buscaban un argumento para exigir exenciones o facilidades en el pago”, sin embargo, la mayor parte de ellos recurría a sus imposibilidades económicas para pedir una exención o canonjía extralegal que sólo el monarca, como impartidor de justicia, podía otorgar.¹¹ Lo anterior no sólo representó una flagrante violación al principio de legalidad, que bien pudo haber aumentado la popularidad del emperador entre un particular sector de la sociedad, sino que ponía en apuros a los ministros encargados de aplicar el derecho, para quienes la concesión de las mencionadas gracias dificultaba el establecimiento de un orden jurídico acorde con los principios de la época. Por ejemplo, para Pedro Escudero y Echánove, ministro de Justicia del Imperio, “cualesquiera que [fueran] los fundamentos de [esas] quejas, si no [correspondía] resolverlas a la autoridad administrativa ni a la judicial, no había mérito alguno en justicia para que se accediera a tan infundada[s] pretensio[n]e[s]”.¹² No es nuestra intención realizar aquí un estudio pormenorizado de la aplicación justa de la norma que exigían estos pequeños contribuyentes, tarea que tanto María José Rhi Sausi como Claudia Ceja Andrade ya han

⁹ Rhi Sausi, *Respuesta*, 2000, 73-99.

¹⁰ Doña Leonor de Andrade pide se le exceptúe de pagar la contribución de ocho al millar por su casa, situada en la calle del Puente Monzón, 27 de octubre de 1864, en AHDF, *Contribuciones*, 2022, exp. 91, 4 fs. Citado en Rhi Sausi, *Respuesta*, 2000, 79-80.

¹¹ Rhi Sausi, “Deber”, 2001, 267.

¹² Citado en Pani, *Mexicanizar*, 2001, 216 y Ceja, *Amparo*, 2007, 73.

realizado, aunque sí conviene tener presente esta forma de entender el derecho para este sector de los participantes en el orden jurídico tributario imperial.

Los grandes contribuyentes, cuyos casos analizaremos en los siguientes párrafos, también pueden ser divididos en propietarios, comerciantes y prestadores de servicios, sin embargo, realizaban estas actividades a gran escala, entendida aquí como aquella que permitía a los miembros de este sector obtener un lucro mercantil cuantioso por la realización de sus actividades. Lo que también les permitía tener una estrategia fiscal y jurídica más sólida, así como un costo de oportunidad mayor al hacer valer sus derechos tributarios en los tribunales competentes. Hemos decidido exponer los casos de Antonio Escandón y Joseph Yves Limantour debido a la importancia política y económica de dichos personajes, así como a las particulares formas de pedir la aplicación del derecho en cada uno de sus ocursos.

Joseph Yves Limantour (1812-1885), de origen francés, había adquirido su fortuna en México a través de la venta de armas, préstamos al gobierno y la especulación con bienes nacionalizados durante la época de la Reforma.¹³ Precisamente esta última actividad le había hecho adquirir notoriedad entre la sociedad mexicana, y también le había acarreado una gran cantidad de litigios con motivo de sus compras especulativas. Hemos encontrado que en uno de esos litigios que, si bien se estaba resolviendo ante los tribunales competentes, Limantour no reparó en mandar imprimir un opúsculo para dar a conocer su situación jurídica. A pesar de que estamos frente a un conflicto derivado de bienes nacionalizados, nos concentraremos únicamente en la parte tributaria del caso, es decir, el pago de la alcabala por traslación de dominio.

El caso versó sobre la posesión de una casa ubicada en la calle de la Palma número 6, en la Ciudad de México, que había pertenecido al convento de la Concepción. En virtud

¹³ Joseph Yves Limantour (1812-1885): nació el 1 de abril de 1812 en el pueblo de Ploëmeur, cerca del puerto bretón de Lorient, en Francia, en el seno de una familia humilde de empleados portuarios. En 1831, a la edad de 19 años llegó a México. Diez años después navegaba ya un barco a su mando, el *Ayacucho*, con la bandera de México, vendiendo mercancías francesas por la costa del Pacífico. El 31 de agosto 1846 fungió como un proveedor de armamento y municiones para el ejército expedicionario mexicano cuyo fin era la recuperación de la Alta California tomada por las fuerzas norteamericanas en los meses de julio y agosto de 1846. Durante la Guerra de Reforma, desde Veracruz, vendió armas al gobierno de Benito Juárez y compró una gran cantidad de bienes nacionalizados. Limantour tuvo que enfrentar una gran cantidad de litigios entre 1861 a 1863 como consecuencia de sus compras especulativas. Por esta razón, a decir de Jan Bazant, "Joseph Yves fue en esos dos o tres años una de las personas más odiadas (¿o envidiadas?)". Bazant, *Bienes*, 1977, 179-181, 211-214, "General", 1980, 640-651, "Joseph", 1978, 1-23 y "Joseph", 1980, 353-374.

de la ley del 25 de junio de 1856,¹⁴ le fue adjudicada a D. Mariano Rojo, quien en marzo de 1858, sacó el certificado de la alcabala que satisfizo y se desprendió del dominio de la casa a favor del mismo convento, en contravención al artículo 24 de la misma ley, que señalaba que una vez desamortizadas, “nunca podrán volver en propiedad a las corporaciones”. Como la finca había vuelto al poder del clero, en contra de las prevenciones de la citada ley, Joseph Yves Limantour, de acuerdo con la ley del 12 de julio de 1859 –Ley de nacionalización de bienes eclesiásticos– y su reglamento expedido el 13 del mismo mes y año, que en su artículo 28 señalaba: “Los que denuncien fincas que no hayan sido desamortizadas conforme a la ley de 25 de Junio de 1856, y de que no tenga noticia la oficina de hacienda respectiva, tendrán el derecho a que se les adjudique por el valor declarado para el pago de contribuciones, o a falta de éste, por el que corresponda a la renta que actualmente ganen, entregando el setenta por ciento de su importe en créditos y el treinta en numerario, a los plazos que fija el repetido artículo 11 de esta ley”. Limantour denunció la propiedad en Veracruz, el 17 de agosto de 1858, pagó la alcabala, redimió su precio y tomó posesión *de jure* de la casa.¹⁵ Sin embargo, el gobierno conservador establecido en la capital de la República había adjudicado la propiedad a D. Jorge Emilio Schloessing, quien el 31 de mayo de 1860 la vendió a D. Antonio Fernández Monjardin. Para la fecha de publicación del opúsculo, el 30 de abril de 1865, a consecuencia de un fallo judicial, Limantour había perdido la posesión de la casa a favor de éste último.

Limantour sostenía que las transacciones anteriores, el pago diferido del valor de la propiedad,¹⁶ así como el de la alcabala sobre la traslación de dominio “fueron arreglados estrictamente a las circulares que estaban vigentes”,¹⁷ por lo que no encontraba una

¹⁴ Decreto del gobierno. Sobre desamortización de fincas rústicas y urbanas que administren como propietarios las corporaciones civiles o eclesiásticas de la República, 25 de junio de 1856. Dublán y Lozano, *Legislación*, t. VIII, 1877, 197.

¹⁵ Ley de nacionalización de los bienes eclesiásticos, 12 de julio de 1859. Dublán y Lozano, *Legislación*, t. VIII, 1877, 680. El artículo 11 del Reglamento señalaba que: “Todos los capitales que se reconozcan en favor del clero, secular y regular, ya sea que procedan de imposiciones hechas antes de la ley de 25 de Junio de 1856, o de las adjudicaciones, ventas convencionales o remates que en virtud de ella se hayan celebrado hasta la fecha de la publicación de esta ley, podrán ser redimidos por los actuales censatarios en esta forma: tres quintas partes en títulos o créditos de la deuda nacional, cualesquiera que sean su origen y denominación, y dos quintas partes en dinero efectivo, pagaderas en abonos mensuales, y por partes iguales, durante cuarenta meses, contados desde que se haga el contrato de redención. Reglamento para el cumplimiento de la ley de nacionalización, 13 de julio de 1859. Dublán y Lozano, *Legislación*, t. VIII, 1877, 683.

¹⁶ Circular del ministerio de Hacienda. Se ajustan a resoluciones particulares los pagos que se hagan a los adjudicatarios que pagan al contado, 9 de agosto de 1859. Dublán y Lozano, *Legislación*, t. VIII, 1877, 710.

¹⁷ Limantour, *Manifestaciones*, 1865, 11.

razón válida para que las gestiones de Manuel Silíceo, apoderado y representante de D. Antonio Fernández Monjardin, le hubiesen arrebatado la titularidad de la propiedad en disputa. Nos encontramos así frente a un problema de competencia de la autoridad y de conflicto de leyes en el espacio.

Al finalizar la Guerra de Reforma, el gobierno liberal federal, encabezado por Benito Juárez, se apresuró a ordenar los procedimientos de desamortización y nacionalización de bienes eclesiásticos, lo que generaría múltiples litigios, ya que involucraba la obtención de ingresos para las exhaustas arcas nacionales. El 5 de febrero de 1861 se expidió un decreto encaminado a anular una serie de operaciones llevadas a cabo por el gobierno conservador, aunque por excepción algunas operaciones realizadas por éste quedaron vigentes, se declaró que todos los actos, contratos y procedimientos judiciales realizados por el gobierno conservador, eran “nulos de pleno derecho”.¹⁸ Como puede observarse, el grupo político vencedor utilizó la continuidad de las instituciones jurídicas liberales instauradas por la Constitución de 1857 para justificar la vigencia de ésta al finalizar el conflicto armado (artículo 128).

Con base en lo anterior, Limantour expresó dentro del opúsculo en cuestión que el caso expuesto ante el Consejo de Estado, quien era competente para conocer del asunto de acuerdo con la ley del 26 de febrero de 1865, era ya el tercer litigio relativo a la misma propiedad.¹⁹ La contraparte de Limantour expuso que, a pesar de haber hecho la denuncia de la mencionada casa en agosto de 1858, no pagó la alcabala, sino hasta el 12 de enero de 1859, formalizándose la operación en septiembre de 1859, cuando el reglamento de la ley de nacionalización establecía un máximo de 30 días contados a partir de la publicación de la denuncia para acudir a la oficina de Hacienda respectiva para manifestar la voluntad de redimir la cantidad que se hubiese establecido (artículo 12). Limantour se defendió argumentando que el artículo 31 del mismo reglamento disponía una prebenda especial para los bienes que se encontraban bajo el territorio sustraído de la obediencia de la República federal. Limantour alegaba que ya había realizado el pago de la alcabala correspondiente por la traslación del dominio, conforme a las disposiciones decretadas

¹⁸ Decreto del gobierno. Aclaraciones sobre las leyes de desamortización y nacionalización, 5 de febrero de 1861. Dublán y Lozano, *Legislación*, t. IX, 1878, 54. Cabrera, *Suprema*, 1987, 27.

¹⁹ Limantour señala los siguientes pleitos: El primer pleito se llevó a cabo en la 2ª Sala de la Suprema Corte de Justicia, quien le otorgó la posesión del inmueble. Un segundo litigio fue llevado a cabo ante un juzgado de Hacienda de la Ciudad de México por violaciones en el procedimiento, cuyo fallo se encontraba pendiente de resolución. Una tercera *litis* fue interpuesta por Carlos Nieth y Adolfo Wagner, quienes denunciaron ante el gobierno la cantidad de 10 500 pesos, que consideraban como excedente de redención entre el valor de la finca y la cantidad de 27 000 pesos pagados por Limantour en perjuicio del fisco. Limantour, *Manifestaciones*, 1865, 17-20.

por el gobierno liberal establecido en Veracruz, además de que pese a que el litigio continuaba en proceso, había continuado enterando las contribuciones de la mencionada casa hasta el 26 de agosto de 1863, cuya cantidad ascendía a 2 238.50 pesos.

Limantour afirmaba que el gobierno de Juárez lo había reconocido como propietario del inmueble, ubicado en la calle de la Palma número 6, en la Ciudad de México, por lo que pese a que la ley del 26 de febrero de 1865 ordenaba al Consejo de Estado revisar todas las operaciones sobre la desamortización de bienes eclesiásticos llevadas a cabo en virtud de las leyes del 26 de junio de 1856, 12 y 13 de julio de 1859, y otras que sobre el asunto se refiriesen (artículo 1), no podía usurparle la posesión de la casa en litigio. Limantour le recordaba al gobierno de Su Majestad Imperial que no sólo estaba al corriente con sus obligaciones fiscales, sino que se había apegado al estricto derecho establecido por el gobierno de Benito Juárez, ya que las leyes y reglamentos no tienen efectos retroactivos en perjuicio de los gobernados, así como el “anular actos y operaciones pasadas, que se sujetaron a leyes vigentes, dadas por un Gobierno investido de facultades para hacerlo y aprobadas y ratificadas por el Congreso general de la Nación” serían contrarias a los principios elementales del derecho.²⁰

Finalmente, pese a que Limantour había dejado en manos del Consejo de Estado del Imperio la impartición de justicia, entendiéndolo por ella el “obrar con arreglo a las leyes” a las que se había sujetado al momento de realizar las transacciones anteriores, también quería limpiar su nombre: “no soy estafador, aseguraba Limantour, no soy extranjero pernicioso; si he cometido errores en mis operaciones, si he sido mal dirigido, si no he comprendido las leyes de Reforma, suplico que se me convenza con la ley en la mano”.²¹

Como podemos observar, la idea de justicia tributaria de Joseph Yves Limantour se basaba en la aplicación estricta del derecho, por lo que recurría a fundamentar y motivar sus peticiones con base en las normas vigentes, reconociendo expresamente principios generales del derecho. “¿Cómo van a conformarme mis operaciones con leyes posteriores a ellas –se cuestionaba Limantour–, que no conocí ni tuve presentes cuando contraté, ni las pude conocer porque no existían todavía?”²²

En este mismo sentido se encuentra el caso de Antonio Escandón (1824-1877) y Alejandro Arango y Escandón (1821-1883), quienes eran los albaceas y herederos de

²⁰ Limantour, *Manifestaciones*, 1865, 26.

²¹ *Ibíd.*, 3.

²² *Ibíd.*, 27.

Manuel Escandón (1811-1862), uno de los más célebres hombres de negocios del México decimonónico. La familia Escandón se había beneficiado de su cercanía con el poder para acrecentar su fortuna a través del comercio, de los préstamos al gobierno, la especulación de bienes raíces, así como de diversas inversiones en los transportes, la agricultura y la minería. El 15 de agosto de 1866, Catalina Barrón de Escandón (1824-1892), esposa de Antonio Escandón y dama de honor de la emperatriz Carlota, hizo imprimir y circular un folleto en el que solicitaba la revocación de la orden de aprehensión girada en contra de su esposo por el Ministerio de Hacienda a cargo de M. Friant relativa a dos negocios pendientes de resolución con dicha dependencia.

La señora Barrón también exponía que el 10 de agosto de 1866 el licenciado Alejandro Arango y Escandón, quien era magistrado suplente del Supremo Tribunal de Justicia del Imperio, había sido detenido en su casa de descanso ubicada en el pueblo de Mixcoac, "por fuerza armada y puesto en un separo estrecho e inmundo de la antigua cárcel de la Acordada", donde pasó la noche "bajo cerrojos, no habiendo recobrado su libertad sino a las dos de la tarde del día siguiente, en que se le permitió salir, en atención al mal estado de su salud". Un proceso semejante se había seguido en contra de D. Manuel García Abello, quien era dependiente de la casa de D. Manuel Escandón. Únicamente quedaba pendiente de ejecución la orden en contra de Antonio Escandón, quien oportunamente supo de ésta, pudiendo "poner a salvo su persona para no sufrir iguales violencias".²³

Dos negocios de la testamentaría de Manuel Escandón habían dado lugar al procedimiento de ejecución anterior. En uno de ellos, Catalina Barrón exponía que el 28 de abril de 1862, D. Manuel Escandón se había constituido en fiador de los señores T. Labadie y Cía., de la obligación que éstos contrajeron de entregar al gobierno de Benito Juárez, 30 050 pesos en créditos de guerra. El 14 de abril de 1866, el Ministerio de Hacienda exigió el cumplimiento de la mencionada obligación pero en moneda corriente, y de acuerdo con el valor nominal asentado en los bonos de guerra, lo anterior, a decir de la señora Barrón, era un abuso por parte del ministro de Hacienda de Su Majestad Imperial, porque era de todos sabido que el valor real de los bonos era mucho menor al que se emitió con base en la ley de arreglo al crédito público del año de 1850. No entramos más que a la descripción del asunto porque no se trata de contribuciones, sino del arreglo de la deuda pública, sin embargo, resulta interesante observar cómo el gobierno imperial, desesperado por hacerse de recursos, comenzó a echar mano del cobro de créditos a su favor, sin tomar en cuenta el costo político de estas operaciones.

²³ Barrón, *Exposición*, 1866, 3.

El segundo litigio que Catalina Barrón expuso en su opúsculo tenía que ver con la venta al gobierno de cupos de importación de algodón en rama. En 1846, el gobierno mexicano pagó al agente de los tenedores de bonos de la deuda contraída en Inglaterra, en permisos de algodón, la cantidad de 600 000 pesos, por haber dispuesto de esa suma de los fondos destinados al pago de aquellos acreedores. En 1852, el Poder Legislativo mexicano propuso alzar la prohibición que existía de introducir algodón en rama, y autorizar en consecuencia su importación. Con motivo del proyecto anterior, el señor Brenan, representante de los tenedores de bonos de la deuda inglesa, presentó al gobierno una reclamación y protesta para tratar de rescatar los derechos que se habían creado al haberle hecho el pago de una parte de la deuda con los mencionados permisos, pero al mismo tiempo propuso deshacerse de ellos, para dejar a las autoridades mexicanas en libertad de resolver la cuestión del algodón en rama de la manera que le resultase más conveniente. Brenan propuso que el gobierno mexicano le pagara por introducir 45 000 quintales de algodón, que formaban la mayor parte de los que todavía no se habían realizado, con la cantidad de 280 000 pesos que el gobierno había dejado en poder de los señores Baring Hermanos y Cía. en Londres. El gobierno mexicano ofertó pagar los 45 000 quintales de algodón, que no había realizado, a 4.4 rs. (cuatro pesos, cuatro reales), que importaban la cantidad de 202 500 pesos. El señor Brenan aceptó la oferta del gobierno mexicano. De la suma anterior, Brenan endosó a favor de D. Manuel Escandón la cantidad de 157 500 pesos. En agosto de 1866, el Ministerio de Hacienda reclamó a la testamentaría de Manuel Escandón la cantidad de 20 250 pesos, que se suponía había percibido de más. Lo anterior debido a que el gobierno había cometido un error en la transacción realizada con el señor Brenan, ya que la intención del primero era pagar 4.05 pesos por cada permiso, lo que daría un total de 182 250 pesos, pero en lugar de esto último, se habían puesto 4.50 pesos por cada quintal, "posponiendo el cero que debía haber estado antepuesto en la fracción decimal", lo que multiplicado por 45 000 quintales, daba una cantidad de 202 500 pesos pagados a Brenan, por ende, el gobierno había erogado en demasía a éste 20 250 pesos, como la orden de pago girada por Baring Hermanos y Cía. había sido transmitida a Manuel Escandón, el gobierno recurría a su testamentaría para que devolviera al erario imperial la cantidad mencionada.²⁴

De acuerdo con la defensa presentada por la familia Escandón, la pretensión del gobierno era inadmisibles, ya que "las proposiciones hechas por el Gobierno, la aceptación de ellas, con lo que quedó ya formado un contrato obligatorio para ambas

²⁴ *Ibid.*, 4-7.

partes, la orden que se expidió en ejecución de él, todos los actos que pasaron desde que se inició el negocio hasta que quedó consumado, se hicieron sobre la base de que el precio a que se recibiría cada permiso de algodón sería el de cuatro pesos, cuatro reales, y no el de cuatro pesos, cinco centavos".²⁵ Aunado a lo anterior, no sólo habían pasado ya 14 años de haberse celebrado el acto jurídico anterior, sino que D. Manuel Escandón no había participado de éste, porque la cantidad reclamada había sido entregada al señor Brenan. Por lo que, independientemente de los conceptos de impugnación alrededor del contrato principal, Catalina Barrón alegaba una serie de violaciones al procedimiento que vulneraban las garantías individuales de las personas involucradas en el litigio.

Aun concediendo sin afirmar que la testamentaría de Manuel Escandón tuviese que devolver la cantidad supuestamente entregada en demasía, los únicos medios coercitivos que podrían haberse empleado para vencer la resistencia de los albaceas, argumentaba Catalina Barrón, eran "los que estuviesen autorizados por las leyes". Aunque también reconocía que para el cobro de deudas fiscales, la legislación establecía facultades económico-coactivas, consistentes en medios coercitivos más rigurosos que los que se usarían en un caso análogo, pero de naturaleza diferente, como podría ser la materia civil, "pero ni aun en el cobro de deudas fiscales autorizan nuestras leyes el uso de la prisión o el de la privación de la libertad del deudor, que es uno, aunque no el único, de los que se han querido emplear en el presente caso, y que de hecho llegó a hacerse efectivo en D. Alejandro Arango y Escandón y D. Manuel García Abello".²⁶ Lo anterior porque toda devolución de pago en demasía tenía que hacerse por la vía administrativa, y no por la penal, que sería la única que daría el derecho a emplear la pena de prisión. Lo que es más, Catalina Barrón estaba recurriendo tácitamente al artículo 60 del Estatuto que prescribía que "ninguno será detenido sino por mandato de autoridad competente, dado por escrito y firmado, y sólo cuando obre contra él indicios suficientes para presumirle autor de un delito". Para el caso de los Escandón, no se habría podido emplear legalmente contra ellos prisión alguna, argumentaba Catalina Barrón, "por ser medio coercitivo no adoptado por nuestras leyes para obligar al pago de deudas puramente civiles, aun fiscales, en que no ha habido fraude, ni se ha cometido ningún otro delito, y de esa clase es la que se pretende cobrar, aun suponiendo que existiera, pues no constituía fraude, ni ningún otro delito de parte de

²⁵ *Ibíd.*, 9.

²⁶ *Ibíd.*, 19.

D. Manuel Escandón el error que se pretende cometido por el Ministerio de Hacienda que funcionaba en 1852".²⁷

Todavía más grave era el hecho de que Alejandro Arango y Escandón, quien ya se dijo era magistrado suplente del Supremo Tribunal de Justicia del Imperio, hubiese pasado en prisión la noche del 10 al 11 de agosto de 1866, porque lo anterior no sólo era contrario al artículo 60 del Estatuto, sino porque también contravenía lo contenido en el numeral 11 de la "ley orgánica" que desarrollaba de manera más precisa las garantías individuales de los habitantes del Imperio, misma que rezaba: "la autoridad administrativa deberá poner a los detenidos a disposición del Juez de la causa dentro de tres días". Arango y Escandón fue puesto en libertad al día siguiente de su detención, por lo que confirmaba la hipótesis de Catalina Barrón acerca de que no había delito que perseguir, y sí múltiples violaciones en el procedimiento. Esta última detención era gravísima, ya que si se quería fortalecer el principio de autoridad, no podía el gobierno del emperador apresarse "sin motivo a un individuo perteneciente al más alto cuerpo judicial del Imperio".²⁸ No se trataba de un problema de falta de recursos, ya que Catalina Barrón aseguraba que la familia Escandón tenía las suficientes propiedades para cubrir la supuesta deuda, sin embargo, su marido D. Antonio Escandón tenía confianza en la justicia del Imperio, porque no podría "atribuir la conducta del actual Exmo. Sr. Ministro de Hacienda [M. Friant], sino a un error, a una equivocación a que haya podido dar lugar su falta de conocimiento en el idioma y en la legislación del país".²⁹ Sin embargo, Friant se había negado a reunirse con la señora Barrón para tratar personalmente el asunto de su familia.

Catalina Barrón elevó la presente exposición al emperador con el fin de que se turnará la resolución de ambos conflictos a la autoridad judicial, ya que habiendo agotados los recursos administrativos previstos por las leyes, era la única forma de "rectificar el juicio público", que suponía extraviado a consecuencia de los violentos procedimientos de que había sido víctima la familia Escandón. Finalmente, la señora Barrón pedía respetar la máxima imperial en la que se había asentado el trono: "Equidad en la Justicia". No obstante lo anterior, en el litigio en cuestión, la esposa de Antonio Escandón pedía "la justicia más severa y estricta. Si ella condena a mi marido, no pido en su favor ninguna consideración. En ello recibiré, no merced, ni gracia, pero sí estricta y rigurosa justicia".³⁰

²⁷ *Ibid.*, 20.

²⁸ *Ibid.*, 28.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, 29-30.

Aunque desconocemos las sentencias ejecutorias de los casos anteriores, los opúsculos nos permiten conocer los conceptos de impugnación utilizados, así como la fundamentación legal a la que recurrían para hacer valer sus derechos. Por otro lado, cabe mencionar que el caso de los Escandón se insertó justo en la etapa más desesperada de Hacienda pública imperial, ya que la firma de la Convención Arroyo-Dano había dejado al Imperio sin los cuantiosos recursos aduanales, por lo que M. Friant, quien fue ministro de Hacienda del Imperio del 26 de julio al 24 de septiembre de 1866, ante la desesperada situación financiera del Imperio a finales de ese año, tuvo que verse “rodeado de espías y de denunciantes, sin tino y sin antecedentes, se removían todos los expedientes viejos, y brusca y arbitrariamente se cobraban réditos que estaban condonados por disposiciones generales anteriores. [...] De suerte que entre Friant y D. Waldemaro Becker, declaraban vigente la ley que les convenía, y exigían el pago en el perentorio de 24 horas”.³¹ No importándole el costo político que implicaría tocar los intereses de uno de los principales agentes económicos del Imperio.

Desde una perspectiva puramente jurídica, podemos caracterizar a los grandes contribuyentes no sólo como personas “notoriamente” adineradas, sino que se encontraban además en una situación diferente respecto a los pequeños contribuyentes anteriormente descritos, ya que mientras estos últimos elevaban peticiones al emperador, los primeros solían recurrir a la autoridad competente a través de sí o por medio de sus representantes, teniendo además la capacidad económica para publicar sus casos particulares en opúsculos, que hacían circular en un determinado sector con el fin de exponer su situación. Una segunda característica es que los causantes mayores no aludían a mercedes ni gracias, sino a la estricta aplicación de la norma tributaria. Finalmente, debemos enfatizar que las ideas sobre el derecho y la justicia tampoco eran del todo homogéneas entre las élites, lo anterior debido a que todavía en la época del Imperio, en el ámbito legal, se transitaba hacia la conformación del derecho con estricto apego a la ley.

Consideraciones finales

Al finalizar el primer trimestre de 1867, la política tributaria del Imperio era poco popular, aun entre sus partidarios. El diario conservador *La Sociedad* exclamó que en este punto

³¹ Payno, *Cuentas*, [1868], 1981, 856.

no seguiría al gobierno imperial: "si errores y tropiezos ha habido en ella, la conciencia no nos acusa de haber dejado de señalarlos".³² No obstante lo anterior, el gobierno de Su Majestad Imperial decretó una contribución adicional sobre las fincas rústicas y urbanas. A las primeras les impuso el importe de un mes de las rentas que debían percibir de sus inquilinos, en tanto que las segundas tenían que pagar una cantidad igual a la que correspondiese pagar por un tercio del impuesto de 6% decretado el 3 de diciembre de 1866. En caso de que las fincas no estuviesen arrendadas, los propietarios tendrían que pagar de sus recursos un mes y medio de renta, con base en la cuota que se hubiese fijado para contribución directa sobre el producto de las propiedades decretada en diciembre de 1866.³³ Ante el ataque de la opinión pública, el Imperio se defendió argumentando que las contribuciones extraordinarias eran los costos de las garantías individuales, mismas que bajo la República tan sólo se encontraban enunciadas en papel, sin aplicación práctica. Si bien el gobierno imperial había decretado contribuciones extraordinarias, éstas se habían derramado sobre todas las clases sociales, "dejando intacta la propiedad, gravando solamente sus productos".³⁴

En el segundo trimestre de 1867, el Imperio, abandonado por el ejército francés, no así de su constante vigilancia en asuntos financieros, y casi sin recursos de dónde echar mano, les pedía a sus ciudadanos "abnegación y patriotismo, fe y esperanza [...] Es necesario ayudar al gobierno con nuestros brazos y con nuestros recursos".³⁵

De este modo, la dirección general de rentas de la Ciudad de México emitió una serie de prevenciones que deberían seguir los recaudadores de la contribución adicional decretada el 30 de marzo de 1867.³⁶ Aunado a lo anterior, para conservar el prestigio en el exterior, era preciso proteger los intereses de los súbditos extranjeros para evitar un posible conflicto internacional, por lo que se declaró al Banco de Londres, México y Sudamérica exento de los préstamos forzosos.³⁷

El 8 de abril de 1867 se expidieron tres contribuciones que delataban la urgencia de obtener recursos de donde los hubiera para sostener al ejército que le daba horas extra al moribundo Imperio. Una observación importante. Los tres decretos están fundados y motivados con base en el artículo 72 del Estatuto Provisional del Imperio Mexicano, el

³² "Actualidades", *La Sociedad*, 28 de febrero de 1867.

³³ "Contribución extraordinaria sobre fincas rústicas y urbanas", *Diario del Imperio*, 30 de marzo de 1866.

³⁴ "Garantías", *Diario del Imperio*, 16 de marzo de 1867.

³⁵ "Abnegación y patriotismo", y "Fe y esperanza", *Diario del Imperio*, 11 y 16 de abril de 1867.

³⁶ "Prevenciones relativas a la contribución sobre fincas", 1 de abril de 1867, *Diario del Imperio*, 3 de abril de 1867.

³⁷ "Circular sobre excepción de préstamos a los extranjeros", *Diario del Imperio*, 2 de enero de 1867.

cual señalaba que "todos los impuestos para la Hacienda del Imperio serán generales y se decretarán anualmente". Lo anterior pone de manifiesto que el Imperio, incluso en sus horas de agonía, se preocupó por moverse dentro de un marco jurídico tributario generalmente aceptado, aunque unilateralmente enunciado.

De tal modo que se impuso una contribución que pagarían los asistentes a las diversiones públicas de 25% sobre los valores de la entrada a las corridas de toros y bailes de máscara de cualquier denominación. Un 12.5%, en los mismos términos, a los teatros, maromas, circos y toda clase de diversión. Exceptuando únicamente a aquellos espectáculos cuyo costo por persona fuese menor de doce y medio centavos. Una segunda disposición restableció la contribución directa sobre profesiones, ejercicios y ocupaciones lucrativas que habían sido derogadas por la regencia del Imperio, cuya base sería 10% de la renta de la casa que habitasen las personas comprendidas en la Ciudad de México, cuatro en las capitales de los Departamentos y dos en las demás poblaciones. Por último, el gobierno imperial decretó una contribución adicional sobre giros mercantiles y establecimientos industriales en todo el territorio del Imperio, equivalente a la "mitad de la renta de los edificios en que estén situados, incluidas las localidades anexas a los objetos gravados". Un retroceso inexcusable en materia tributaria del gobierno de Su Majestad Imperial fue el restablecimiento del decreto del 8 de mayo de 1865, que gravaba a las fábricas de papel, las de hilados y tejidos de algodón, lana y lino, ya que en ese año la resistencia fiscal de estos contribuyentes fue tan fuerte que el gravamen sólo estuvo vigente durante cuatro meses, derogándose por las múltiples protestas.³⁸

Debido a la resistencia de los contribuyentes, el Imperio dispuso una rebaja de 12.5% del total del segundo pago de la contribución adicional del 30 de marzo de 1867, que tenía que enterarse al fisco a fines del mes de abril. Por otro lado, la guerra obligó a exentar de toda contribución la introducción de víveres a la capital del Imperio, tales como: ganado, harina, pastura, y en general "toda clase de sustancias alimenticias".³⁹ Sin embargo, la verdadera y última disposición de carácter sustantivo que reflejaba fielmente la desesperación imperial, fue la decretada el 24 de abril de 1867, consistente en un "préstamo por cuotas diarias", que se impuso a imperialistas como Antonio Escandón, Pio Bermejillo, Davidson Nathiel (agente de la casa financiera inglesa Rotchild), Germán

³⁸ "Decreto imponiendo una contribución a los concurrentes a las diversiones públicas, otro restableciendo la contribución sobre profesiones y ejercicios y ocupaciones lucrativas, otro que la impone a los giros mercantiles y establecimientos industriales", 8 de abril de 1867, *Diario del Imperio*, 9 de abril de 1867.

³⁹ "Disposición declarando exentos de pago de derechos a toda clase de víveres", 1 de mayo de 1867, *Diario del Imperio*, 1 de mayo de 1867.

Landa, Pedro Escudero y Echánove, Manuel Payno, Antonio Morán, Francisco Pimentel, Luis G. Cuevas, Manuel Piña y Cuevas, entre otros, algunos de ellos imperialistas de “hueso colorado”; muchos habían sido integrantes de la Comisión de Hacienda, otros más eran funcionarios del Imperio.⁴⁰ Así, en materia tributaria, el emperador Maximiliano también logró –a decir de Francisco Bulnes– lo que no pudieron todos los conciliadores de ideas e intereses irreconciliables: “quedar mal con todo mundo”.⁴¹

Hemerografía

El Diario del Imperio

La Sociedad

Bibliografía

- Algara, Ignacio. *La corte de Maximiliano: cartas de don Ignacio Algara que publica por primera vez, con advertencia y notas de Manuel Romero de Terreros*. México: Polis, 1938.
- Barrón de Escandón, Catalina. *Exposición que ha dirigido a S.M. el Emperador Catalina Barrón solicitando se revoque la orden de prisión de su marido Antonio Escandón*. México: J.M. Lara, 1866.
- Bazant, Jan. *Los bienes de la Iglesia en México, 1856-1875*. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 1977.
- Bazant, Jan. “Joseph Yves Limantour (1812-1885) y su aventura californiana”, *Historia Mexicana*, vol. 28, núm. 1 (julio-septiembre, 1978): 1-23.
- Bazant, Jan. “Joseph Yves Limantour (1812-1885) y su aventura californiana II”, *Historia Mexicana*, vol. 29, núm. 3 (enero-marzo, 1980): 353-374.
- Bazant, Jan. “El general Anastasio Bustamante y Joseph Yves Limantour. Crónica de un negocio, 1846-1847”, *Historia Mexicana*, vol. 29, núm. 4 (abril-junio, 1980): 640-651.
- Becerril Hernández, Carlos de Jesús. *Hacienda pública y administración fiscal. La legislación tributaria del Segundo Imperio mexicano (Antecedentes y desarrollo)*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2015.
- Becerril Hernández, Carlos de Jesús. “El sistema tributario del Segundo Imperio mexicano, 1863-1867”, en Patricia Galeana (coord.), *La legislación del Segundo Imperio*. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2016: 102-138.

⁴⁰ Payno, *Cuentas*, [1868], 1981, 884-898.

⁴¹ Bulnes, *Verdadero*, [1904], 2009, 375. El autor originalmente se refiere a la cuestión religiosa.

- Bulnes, Francisco. *El verdadero Juárez y la verdad sobre el Imperio*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2009 (edición original publicada por la Librería de la Vda. De Bouret en 1904).
- Cabrera Acevedo, Lucio. *La Suprema Corte de Justicia a mediados del siglo XIX*. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación, 1987.
- Ceja Andrade, Claudia. *Al amparo del imperio: ideas y creencias sobre la justicia y el buen gobierno durante el Segundo Imperio mexicano*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2007.
- Coing, Helmut. *Las tareas del historiador del derecho (Reflexiones metodológicas)*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1977.
- Dublán y Fernández Varela, Manuel. *Curso de Derecho Fiscal escrito en lecciones diarias para los alumnos juristas del instituto de Oaxaca por el Director del Colegio, Lic. D. Manuel Dublán*. México: Librería de Manuel Porrúa, 1975 (reproducción facsimilar de la edición de 1865).
- Dublán y Fernández Varela, Manuel y José María Lozano. *La Legislación Mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República y ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José María Lozano*. México: Imprenta del Comercio, 1876-1912.
- Limantour, José Ives. *Manifestaciones que José Ives Limantour en cumplimiento del decreto de 26 de febrero del presente año, ha dirigido al Exmo. Consejo de Estado, relativas a la casa núm. 6 de la calle de la Palma, y a la hacienda de Tenería, situada en jurisdicción de Tenancingo*. México: Imprenta de "L'Estafette", 1865.
- Pani, Erika. *Para mexicanizar el segundo imperio: el imaginario político de los imperialistas*. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2001.
- Pan-Montojo González, Juan Luis. "La construcción del Estado de España y México: la definición de los límites políticos y económicos", en Manuel Suárez Cortina y Tomás Pérez Vejo, *Los caminos de la ciudadanía: México y España en perspectiva comparada*. Madrid: Biblioteca Nueva Madrid Publican/Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2010, 143-164.
- Payno, Manuel. *Cuentas, gastos, acreedores y otros asuntos del tiempo de la intervención francesa y del imperio de 1861 a 1867*. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público/Miguel Ángel Porrúa, 1981 (facsimilar, edición original, 1868).
- Pro Ruiz, Juan. "Controlar el territorio, extraer los recursos: la construcción del Estado nacional en México y España", en Manuel Suárez Cortina y Tomás Pérez Vejo, *Los caminos de la ciudadanía: México y España en perspectiva comparada*. Madrid: Biblioteca Nueva Madrid Publican/Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2010, 165-176.
- Recasens Siches, Luis. *Introducción al Estudio del Derecho*. México: Porrúa, 2003.
- Rhi Sausi, María José. *Respuesta social a la obligación tributaria en la Ciudad de México, 1857-1867*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.
- Rhi Sausi, María José. "El deber fiscal durante la Regencia y el Segundo Imperio. Contribuciones y contribuyentes en la Ciudad de México", en Carlos Marichal y Daniela Marino (comps.), *De colonia a nación: impuestos y política en México, 1750-1860*. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 2001, 247-275.

DERECHO EN LA GUERRA: EL TRATO A LOS COMBATIENTES Y NO COMBATIENTES EN LOS CONFLICTOS ARMADOS MEXICAS

MARCO A. CERVERA OBREGÓN
Universidad Anáhuac México

*Al Dr. Carlos Brokmann,
precursor de la Nueva Historia
Militar mesoamericana en México.*

MARCO A. CERVERA OBREGÓN es arqueólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México. Maestro en Arqueología Clásica por la Universidad Autónoma de Barcelona, doctor en la misma especialidad por el Instituto Catalán de Arqueología Clásica y la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona, España. Se ha especializado en arqueología, historia y cultura mexicas, además de arqueología militar tanto del ámbito mesoamericano como del mundo clásico Mediterráneo. Ha participado en diversos proyectos de investigación arqueológica en países como México, España e Israel, entre los que destaca el proyecto Magdala. Es autor de los libros: *Breve historia de los aztecas*, *El armamento entre los mexicas* y *Guerreros aztecas*, entre otros artículos en revistas especializadas y proyectos editoriales en conjunto como: *Oxford Handbook of the Aztecs*. Actualmente, es profesor en la Licenciatura en Historia de la Universidad Anáhuac México. Miembro de número de la Asociación Española de Historia Militar. Es investigador de tiempo completo en el Centro de Investigación en Culturas de la Antigüedad de la Universidad Anáhuac México.

Resumen: Durante años siempre se ha visto, en la óptica popular mexicana, cómo las campañas bélicas mexicas eran un sinónimo de empresas heroicas que, generalmente, estaban sustentadas en la ideología religiosa mesoamericana, la cual amortiguaba cualquier tipo de controversiales actuaciones por parte de los mexicas en contra de los pueblos conquistados.

El presente trabajo busca establecer un equilibrio de dichas posturas, comprendiendo que las formas de la dinámica bélica mexicana y las formas de actuar de las tropas, no estaban reguladas y justificadas en una simple ideología religiosa, sino en un derecho de guerra que, en muchas ocasiones, no tuvo los fundamentos jurídicos necesarios para limitar las actuaciones en contra de los combatientes y, sobre todo, no combatientes, en el esquema de lo que hoy llamamos el "derecho en la guerra" para generar una "guerra justa".

De esta manera se busca establecer, bajo los criterios propios de la cultura mesoame-

ricana y los principios en la guerra, lo que sucedía con niños, mujeres, hombres y ancianos, dentro y fuera de la actividad bélica, y hasta dónde el derecho prehispánico estaba interesado en regular el comportamiento de las tropas mexicanas en dicho ámbito. Las bases de esta investigación se centran en las fuentes historiográficas de tradición hispana e indígena, así como en la antropología jurídica e historia militar.

Palabras clave: Mesoamérica, guerra, derecho prehispánico, Imperio mexicano

Abstract: For years it has always been seen, in the Mexican popular view as the Aztec warfare campaigns are a synonym of heroic companies that are generally supported by the Mesoamerican religious ideology, which dampens any type of controversial actions on the part of the Aztec against the conquered towns.

The present work seeks to establish a balance of these positions, understanding that the forms of the Aztec warfare dynamic and the ways of acting were not developed only in a simple religious ideology but in a law of war that in many occasions did not have the necessary legal foundations to limit the actions of the troops against the non-combatants, under the scheme of

what we now call the "Law of war" and the "Just Warfare".

In this way, it is sought to establish, under the criteria of the Mesoamerican culture and the principles of war, what happened to children, women, men, inside and outside the military activity, and even to the pre-Columbian right I was interested in regulating this behavior. The bases of this research focus on historiographic sources of hispanic and indigenous tradition, as well as Legal Anthropology and Military History.

Key words: Mesoamérica, warfare, pre-Columbian law, Aztec Empire

Durante años siempre se ha visto, en la óptica popular mexicana, cómo las campañas bélicas mexicas son un sinónimo de empresas heroicas que, generalmente, están sustentadas en la ideología religiosa mesoamericana, la cual amortigua cualquier tipo de actuaciones violentas por parte de los mexicas en contra de los pueblos conquistados. En cuanto llegan los conquistadores españoles, se ha visto a los mexicas como la víctima indefensa de los mismos, quienes en realidad sufrieron todo tipo de vejaciones, ya que los códigos de guerra eran inexistentes, o bien, con otro tipo de sustento cultural.

El presente trabajo busca establecer un equilibrio de dichas posturas, comprendiendo que las formas en la dinámica bélica mexica y las formas de actuar no estaban desarrolladas sólo en una simple ideología religiosa, sino en un derecho de guerra y en la guerra que, en muchas ocasiones, se vio infringido por una serie de conductas que hoy llamamos los “derechos en la guerra”,¹ como son violaciones y transgresiones sexuales, torturas, violencia, esclavitud y otras actividades que, por ende, quita de toda gloria las campañas que a ojos de la mayoría, son motivo de grandes guerreros que sólo persiguen satisfacer a sus dioses y, por tanto, toda actividad reprobable; en realidad, se transforma en una suerte de “guerra justa” y simbólica.

Debemos ser cautelosos al interpretar la cultura bélica mesoamericana, sobre todo, donde sus posibles prácticas estuvieran fuera de una serie de “principios considerados como correctos” para no caer en anacronismos, evitando así que esta conducta sea justificada por los investigadores actuales bajo la tutela de la cosmovisión o ideología religiosa; argumentando que, durante la actividad bélica mesoamericana, cualquier tipo de vejación o conducta violenta esté justificada, siempre y cuando se realice en los parámetros de alguna ceremonia o ritual; en resumen, todo se vale mientras esté basado en los lineamientos de la religión.

Asimismo, también es complicado considerar a ojos occidentales y modernos que todo el derecho en la guerra, incluyendo el modelo mexica, nace de una serie de preceptos morales universales. Se ha comprobado por diversos estudios que, en las sociedades antiguas, y como veremos, igualmente en el caso mexica, no existe una intención clara de limitar o conciliar la conducta de los guerreros en el campo de batalla en contra de los no combatientes y, mucho menos, contra los combatientes, lo que incluye las conductas posteriores a la batalla en términos de los prisioneros de guerra.

¹ En el derecho romano occidental se entiende como derecho en la guerra: “la conducta de las fuerzas armadas durante el conflicto; el trato hacia combatientes y no combatientes considerados enemigos”. Brokmann, 2013, 74.

Es importante aclarar que la idea occidental de generar un derecho de guerra que permita establecer una serie de "reglas de protección" de las partes en conflicto, incluyendo combatientes y no combatientes, es una postura muy reciente y occidental que no podemos aplicar al caso mexicano y caer en un anacronismo fuera de toda metodología histórica.

Debemos definir como combatientes a todas aquellas personas que participan dentro de una sociedad bajo los parámetros profesionales o especializados en el combate, con el equipamiento y entrenamiento necesarios para ello. Sin embargo, en muchos casos en la historia, cuando un no combatiente, hoy en día denominado como "civil", porta un arma en un contexto de guerra, normalmente los enemigos considerarán de inmediato a dicho individuo, sea mujer o incluso niño, como combatiente y, por tanto, una amenaza que debe ser eliminada.

Nos llama la atención que, en las fuentes escritas, existen diversos ejemplos de estas diligencias en las tropas mexicas durante las guerras y que, en previas investigaciones, no se haya resaltado este tipo de actos de guerra en las conquistas mexicas, seguramente por lo antes mencionado de la idealización religiosa mexicana.

Los anteriores aspectos han sido poco trabajados y estudiados por los investigadores modernos, entre los que destacamos a Alfredo López Austin,² Ross Hassig,³ Jerome A. Offner,⁴ y recientemente los trabajos de Carlos Brokmann,⁵ que en su obra *La guerra en Mesoamérica, del discurso a la práctica*, abre un interesante parteaguas en la esfera de acción, más allá de los campos de batalla mesoamericanos y, sobre todo, del ya muy trillado discurso simbólico de la guerra mesoamericana. Este autor destaca:

Hasta nuestros días la historiografía mexicana ha enfatizado este carácter fundamentalmente ritual. La mayoría de los especialistas que no han estudiado la guerra en sus vertientes más prácticas ha preferido seguir esta línea de pensamiento en vez de retomar los estudios militares que demuestran que existió un aspecto pragmático que puede descubrirse a través de muchos elementos.⁶

² López Austin, *La Constitución Real de México Tenochtitlan* (México: UNAM, 1961).

³ Ross Hassig, *Aztec Warfare Imperial Expansion and Political Control* (University of Oklahoma Press, 1988).

⁴ Offner, *Law and Politics in aztec Texcoco* (Cambridge University Press, 1983).

⁵ Brokmann, *Hablando fuerte. Antropología jurídica comparativa de Mesoamérica* (México: Comisión Nacional de Derechos Humanos, 2008); "La guerra en Mesoamérica. Entre discurso y práctica", en *Historia de los ejércitos mexicanos* (México: Sedena/INEHRM/INAH, 2013), 69; *Simbolismo y poder en el sistema jurídico de Mesoamérica* (Tesis doctoral en antropología, ENAH, 2015).

⁶ Brokmann, 2013, 70.

Para la interpretación de los fenómenos a estudiar, ha sido necesario el uso de la teoría que brinda la antropología jurídica, definida como: "Estudio de las manifestaciones jurídicas o legales dentro de un marco cultural específico. Reconociendo la importancia del derecho en el ordenamiento de las sociedades, se busca interpretarlo dentro de cada cultura".⁷ Será necesario, por tanto, reconocer la serie de conceptos y preceptos que para los nahuas del centro de México en el postclásico eran utilizados, en su momento.

En náhuatl, la palabra *tlamelahuacachinaliztli* hace referencia a "justicia", es decir, en línea recta o enderezar lo que está doblado.⁸ Mientras que la palabra justicia era concebida como una obligación "moral", ejercida de forma personal por todos los habitantes de Tenochtitlan, los conceptos derecho y lo jurídico en realidad eran una serie de normas que el Estado mexica y la autoridad imponían y debían ser obligadamente seguidas; en pocas palabras, circunscritas al mismo *tlatoani*. Ello no representa, por tanto, que justicia, derecho y lo jurídico, en términos de nuestra cultura, sean necesariamente lo "correcto". La infinita discusión entre lo justo, lo correcto y la obediencia a los preceptos de la autoridad, se hacen presentes en este análisis.

Para Carlos Brokmann la presencia del *tlatoani* como la máxima autoridad en el Imperio, representa un modelo sumamente autoritario en términos jurídicos, en comparación con otros sistemas, incluso menos estudiados.⁹ Así, se considera que las leyes del Imperio iniciaron como usos y costumbres que, con el tiempo, fueron sistematizadas y transformadas en leyes. De igual forma, el *tlatoani* podía generar nuevas leyes que debían estar basadas en las "antiguas normas de vida".

Las fuentes de investigación

Entre las fuentes de análisis del Derecho mexica, que es fragmentario y disperso en las diferentes narraciones, podemos mencionar a fray Diego Durán, fray Bernardino de Sahagún, Ixtlilxóchitl, Alvarado Tezozómoc, Alonso de Zorita, fray Juan de Torquemada, entre otros. La investigación iconográfica de fuentes pictográficas es un poco más pobre,

⁷ Brokmann, 2008, 13.

⁸ *Ibid.*, 15.

⁹ *Ibid.*, 23.

pero está presente en documentos como: *Códice Telleriano Remensis*, *Códice Florentino*, la *Tira de la peregrinación*, entre otros documentos pictográficos.

Una de las fuentes más interesantes y que puede llegar a brindar información valiosa es la bioarqueología, pese a que la mayoría de los restos óseos con huellas de violencia están siempre asociados a contextos rituales; por ende, son justificables y no se asocian a una conducta fuera del derecho a la guerra, se pueden ver con otros ojos y verificar su información, siempre y cuando se haga con el cuidado y asesoría debida de los bioarqueólogos y antropólogos físicos.

La legislación castrense mexicana

De acuerdo con Alfredo López Austin, en su ya clásica obra *La Constitución real de México Tenochtitlan* de 1961, se tiene información que la actividad bélica mexicana sí estaba regulada por una serie de leyes y preceptos, pero no estaban destinados a limitar el quehacer y acción de las tropas en el campo de batalla.

Por su parte, Carlos Brokmann desarrolla un análisis minucioso referente al derecho de guerra en la Triple Alianza, para entender la relación jurídico-militar y la actuación en términos económicos, sociales y culturales mexicanas en la actividad bélica.¹⁰

Para Brokmann, la ley castrense mexicana se puede entender desde dos ópticas: “[...] discurso jurídico muy detallado entre las causas de la guerra y la conducta de los guerreros durante las hostilidades”.¹¹ Como lo había hecho notar López Austin, la institución castrense mexicana está disuelta y es poco comprensible en el discurso de las fuentes escritas, ya que al parecer muchos de los funcionarios que participaban en esta actividad estaban presentes en todo tipo de dinámicas burocráticas, en las cuales es difícil establecer los parámetros de acción específicos de cada uno.¹² Pese a ello, López Austin hizo un excelente esfuerzo por conocer el derecho de guerra mexicana que, finalmente, formaba parte de un discurso mayor en la política del Imperio hegemónico mexicano.

No me detendré a explicar a fondo las instituciones jurídicas castrenses de los mexicanos, para ello remito al lector a los trabajos de los autores antes mencionados, y en un

¹⁰ Brokmann, 2013, 73.

¹¹ Brokmann, 2013, 73.

¹² López Austin, 1961, 112-113.

trabajo previo tuvo oportunidad de hacer un pequeño resumen al respecto.¹³ Sin embargo, sí haré especial alusión a los elementos que estas leyes contenían para limitar a las tropas mexicas en acción en el campo de batalla.

Como sabemos, el mando superior de los ejércitos mexicas era el Tlatoani, seguido del Cihuacóatl,¹⁴ y bajo ellos una gran esfera burocrática regida, desde el ámbito militar, por una serie de tribunales, delegando la actividad hostil a sus capitanes, aunque evidentemente ellos participaban con frecuencia en diversas campañas.

La organización del ejército se estructuraba partiendo de la división básica del *calpulli*, donde los *macehualtin* contaban con tribunales particulares que dirimían problemas sencillos. Los tribunales de guerra estaban integrados por cinco capitanes y, al parecer, sólo atendían juicios militares. Este tribunal funcionaba principalmente en el campo de batalla, lo que es más importante, pues podían dirimir en el momento mismo de las hostilidades cuando se infringía una ley o se llevaba a cabo algún tipo de delito.¹⁵

En estos tribunales se establecía una serie de delitos militares, de éstos nos interesa analizar qué papel tenían en el caso de las vejaciones o demás actos en acción de guerra en la sociedad mexicana. La mayoría de esos delitos eran castigados con la pena de muerte, uno de ellos era usurpar la captura de un prisionero ajeno como propia.

Carlos Brokmann identifica los siguientes delitos asociados al derecho en la guerra como son: desobediencia, cobardía, desertión, usurpación de cautivo,¹⁶ traición, cautiverio, uso indebido de los símbolos,¹⁷ pero al parecer no se menciona nada referente al trato de los conquistados. Los tribunales igualmente recompensaban conductas y acciones en batalla de gran talento, sobre todo las relacionadas con la captura de prisioneros y todo lo que ello implicaba.¹⁸

Como hemos visto, ya otros investigadores han desarrollado el concepto del derecho a la guerra y el derecho en la guerra, en el que se confirma que en la ley castrense no existía una serie de normas jurídicas que limitaran al guerrero mexicana en su actuación

¹³ Cervera, 2011, 84-87.

¹⁴ Para algunos autores como P. Johansson, la participación del Cihuacóatl en la estructura burocrática mexicana estaba mucho más ligada al Tlatoani de lo que pensamos, al grado de hablar de una dicotomía. Johansson, "Tlatoani y Cihuacóatl: lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexicana", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 28 (México: IIH-UNAM, 1998), 39-75.

¹⁵ López Austin, 1961, 102.

¹⁶ Esto es cuando un guerrero ha robado el cautivo de otro guerrero, lo que era considerado una pena muy grave.

¹⁷ Brokmann, 2013, 87-89.

¹⁸ Cervera, 2011.

en el campo de batalla en contra del combatiente. Por lo tanto, la pregunta es, al no tener una barrera jurídica, incluso podríamos pensar de tipo "moral y ética", ¿hasta dónde llegaron las tropas mexicas en el trato de sus enemigos tanto en el campo de batalla como de aquéllos en calidad de prisioneros?

El trato de los combatientes y no combatientes y las formas de hacer la guerra de los mexicas

En sobradas ocasiones hemos analizado las dos formas de hacer la guerra de los mexicas.¹⁹ Por un lado, la guerra de conquista, que se establecía en las diferentes fronteras del imperio, con el fin de obtener tributo y tierras para éste. En este tipo de campañas, consideradas como guerras totales, es donde más fácilmente podríamos encontrar conductas, consideradas hoy día, reprobables en términos del trato a los combatientes y no combatientes.

Efectivamente, como lo ha afirmado Brokmann, sobre todo en torno a la guerra florida, se construyó una base ideológica que sirvió para justificar una "serie de saberes, técnicas y prácticas", dentro de las cuales se encontraba el sacrificio humano de los prisioneros. De alguna manera, los seguidores de la escuela de Hassig y la historia militar, consideramos como secundario los aspectos religiosos, de cosmovisión y del ritual como justificadores directos de las guerras, ya que los elementos políticos y económicos eran mucho más estratégicos para el imperio.

No olvidemos que, a diferencia de otras sociedades mesoamericanas, los mexicas eran efectivamente una sociedad militarista, es decir, que se tiene una preponderancia de la actividad e ideología militar en el gobierno y sociedad en cuestión.²⁰ Lo defino de esta manera, ya que para muchos investigadores el término "militarismo" es comúnmente usado de forma indiscriminada, ya que en cualquier sitio donde encuentran evidencia de actividad bélica, inmediatamente le llaman militarismo. De ahí que gran parte de la actividad misma y la ideología militarista justificaba por sí sola la acción en batalla y posterior a ella.

¹⁹ Cervera, 2011.

²⁰ Borreguero Beltrán, *Diccionario de historia militar. Desde los reinos medievales hasta nuestros días* (Barcelona: Ariel, 2000), 223.

Es importante aclarar que los sacrificados no eran necesariamente guerreros, tenemos noticia de que también eran niños y mujeres, que podían proceder de diversos lugares, ya sea de las guerras como prisioneros o del comercio de personas, o bien, como simples migrantes que llegaban a Tenochtitlan.²¹

Por el contrario, en las llamadas guerras floridas donde el objetivo fundamental podría ser la captura de prisioneros, se ha manejado tradicionalmente que a estos cautivos se les trataba como un “tesoro”, dadas las condiciones simbólicas para las cuales están siendo cautivos. Sin embargo, veremos que de la teoría a la práctica las conductas hacia los cautivos no se resumían solamente en rituales y ceremonias previas a la muerte sacrificial.

Gracias a las nuevas técnicas bioarqueológicas aplicadas a los restos óseos recuperados en el Templo Mayor, se observa que varios de estos cautivos, antes de ser sacrificados, en muchos contextos vivieron en Tenochtitlan hasta por más de diez años.²² Ante esto surge una controversial pregunta, ¿cuál era su papel en la sociedad mexicana en su calidad de cautiverio? Lo anterior nos hace suponer que se trataba de posibles esclavos. No olvidemos que el concepto de esclavo en Mesoamérica estaba limitado por los investigadores a los *tlacotli*,²³ ya que la idea de un esclavo de guerra era impensable, pues todos terminaban como prisioneros para el sacrificio.

Finalmente, y retomando las fuentes escritas donde se narra el inicio de la Triple Alianza y las diversas campañas bélicas, rescatamos una serie de directivas de parte de los militares mexicanos hacia los combatientes en contextos específicos, que nos permiten conocer las posibilidades de acción que no estaban limitadas por las leyes castrenses y, por el contrario, promovían la violencia en contra de los enemigos en casos estratégicos.

Fray Diego Durán narra cómo en cuanto las tropas mexicas vencieron a los ejércitos tepanecas, las tropas de Azcapotzalco se refugiaron en su ciudad y de inmediato fueron perseguidos por Tlaclel, Izcóatl y sus fuerzas armadas, quienes entraron a la ciudad y, literalmente, masacraron a la población civil por orden misma del Cihuacóatl.

Entonces el rey mandó a todo el ejército que con él había quedado, que asolasen al pueblo y quemasen las casas, y que no perdonase a viejo ni niño; hombre ni mujer, y que saqueasen

²¹ Cervera y Barrera, 2017.

²² Para mayor información al respecto se recomienda consultar a Alan Barrera, 2014.

²³ Este tipo de esclavo en realidad se trataba de cualquier *macehualtin* que, al no poder pagar su tributo, tenía que venderse como esclavo.

todo lo que en ella hallasen. Lo cual, sin ninguna lástima, antes con la mayor crueldad del mundo fue hecho y ejecutado, no dejando en esta casi enhiesta, ni hombre ni mujer ni niño a vida, salvo a los que huyendo habían acogido a los montes y collados.²⁴

Normalmente cuando los mexicas vencían a los ejércitos contrarios, los enemigos clamaban perdón y reiteraban su derrota para que los mexicas cesaran de abatir a sus tropas, enseguida los mexicas dejaban las armas y concluían las hostilidades, incluso sin entrar en las ciudades para el saqueo como fue el caso de la batalla contra Xochimilco, pero en tiempos de Izcóatl, aspecto que se había establecido en las campañas anteriores como parte del pago a las tropas, mismas que vieron con recelo por no dejarles saquear a su antojo en esa ciudad.

Pese a ello, los xochimilcas recordaban una campaña militar contra ellos muy sonada y que nunca olvidarían dada la atrocidad, cuando los mexicas aun eran mercenarios de los culhuacanos y combatieron en su contra en los inicios de la historia. Por cierto, un hecho registrado en varias fuentes, incluyendo las últimas láminas de *La Tira de la Peregrinación*, *Códice Aubin*, *Los Anales de Cuauhtitlan* e *Historia de los Mexicanos* por sus pinturas.

Algunas fuentes hacen referencia que cuando los mexicas apoyaron las tropas culhuacanas contra la gente de Xochimilco, posterior a la batalla capturaron varios prisioneros a los cuales les cortaron una oreja, la cual llevaron en sacos al señor de Culhuacán, Coxcox.²⁵ En otras fuentes como el *Códice Aubin* se habla que cortaron las narices a los enemigos y, en general, se presenta cierta polémica del hecho.²⁶

En la *Tira de la Peregrinación* en sus láminas asociadas a la vida en Culhuacán se aprecia, de acuerdo con algunos autores como María Castañeda, el saco que probablemente está lleno de narices u orejas como se hace mención en otras fuentes relacionadas, pero previamente en la misma lámina aparece un personaje con una navajilla prismática en la mano, artefacto con el cual se llevó a cabo la amputación, y enfrente un par de orejas cercano a un *xihuitzolli* o diadema real, interpretada por Castañeda como la intención de querer cortar las orejas al señor de Xochimilco.²⁷

Desde mi opinión no podemos argumentar que esta conducta tuvo valores simbólicos, al contrario, la intención era hacer ver al señor Coxcox lo que sus tropas estaban dispuestas a hacer en aras de la guerra y la conquista.

²⁴ Durán, t. II, cap. IX.

²⁵ *Ibid.*, cap. XIII.

²⁶ Castañeda, 2007, 204.

²⁷ *Ibid.*, 204.

El comercio de esclavos fue igualmente un trato común a los prisioneros de guerra. Más allá de la posición antes comentada, de enviar prisioneros para el sacrificio, las fuentes históricas mencionan casos de prisioneros, sobre todo mujeres y niños que serían enviados no sólo a Tenochtitlan, sino a otros lugares del imperio para ser repartidos hipotéticamente para diversos efectos, no sólo ceremoniales.

[...] y destruidos por el suelo, sin ninguna piedad, excepto los mozos y mozas, los niños y niñas, que estos fueron guardados para llevar a México, de los cuales llevaron cuarenta mil doscientos mozos y mozas y niños y niñas, los cuales se repartieron por todas las provincias y ciudades de la comarca de México.²⁸

Otro ejemplo interesante es el posterior a la batalla contra Cuitláhuac, después de dicho conflicto naval se menciona en las fuentes que enviarían mujeres para los bailes y ceremonias a los dioses, pero se especifica que, de igual manera, deberían servir: "en todas las demás obras y servicios personales y tributos que les fuesen impuestos..."²⁹ lo que no deja a dudas la participación de dichos cautivos en labores y actividades propias de un esclavo.

Ello incluye trabajos de elaboración de estuco, preparado de materias primas para construcción, como es piedra y madera. Es decir, que podemos asegurar la presencia de una verdadera actividad económica y una clase social en esclavitud que no necesariamente procede de la sociedad mexicana, sino efectivamente de los prisioneros de guerra, independiente de que al final de sus días terminaran en la piedra de sacrificios.

Por sí mismo, el sacrificio humano, desde mi perspectiva, iba más allá de una posición religiosa; en realidad, este tipo de actividad buscaba generar un claro amedrentamiento de los enemigos, al invitar a los señores de otros *altépetl* a dichas "ceremonias", y presenciar las muertes rituales. Es decir, desde una perspectiva mucho más estratégica, la práctica misma del sacrificio en varias de sus facetas representaba un trato bastante violento hacia los cautivos.³⁰

Sólo para presentar un ejemplo de ello, recordemos que posterior a la batalla contra Chalco, los cautivos de guerra fueron finalmente llevados a la muerte sacrificial bajo un

²⁸ Durán, t. II, 348.

²⁹ *Ibid.*, 122.

³⁰ Sobre el tema del sacrificio humano se ha escrito mucho; puede consultarse el trabajo de López Luján y Olivier (eds.). *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (México: UNAM/INAH, 2010). Chávez Balderas. *Sacrificio humano y tratamientos postsacrificiales en el Templo Mayor de Tenochtitlan* (México: Secretaría de Cultura/INAH, 2017).

sistema bastante ortodoxo. Se habla de quinientos enemigos sacrificados, que fueron arrojados a una gran hoguera, previo a que llegaran a su último aliento, se les practicaba la cardioectomía o extracción del corazón para ofrecer la sangre a los dioses.³¹

La acción del ejército mexica contra los enemigos era muy evidente, conforme analizamos las diversas batallas y guerras libradas a lo largo y ancho del imperio, narradas en las fuentes históricas. La constante era la misma en la mayoría de los casos: quemar los templos, saquear y robar, esto último como parte de la estrategia económica del imperio para pagar a sus tropas. Aniquilar mujeres, niños y ancianos por igual, así como la tradicional captura de prisioneros en todas sus vertientes con una interesante y pocas veces mencionada crueldad,³² era también parte de la actividad cotidiana en los conflictos bélicos mexicas, fuera de su pantalla religiosa.

Normalmente cuando las tropas pasaban por cualquier poblado, éste debía proveerles de alimentos y todo lo que los guerreros requirieran; en caso contrario, Durán afirma que: “robaban y saqueaban los pueblos y desnudaban a cuantos en aquel pueblo topaban, aporreábanlos y quitábanles cuanto tenían, deshonorándolos, destruíanles las cementeras, hacíanles mil injurias y daños”.³³

El traslado de los cautivos se lograba atando a todos los prisioneros en la parte trasera de la espalda y colocando unas colleras en la garganta para poder inmovilizarlos y, posteriormente, llevarlos de esta manera hasta Tenochtitlan, como se aprecia en las campañas que realizaron contra los huastecos.

Incluso Durán, con o sin justificación y en comparación con los acontecimientos generados durante la conquista española al Imperio Mexica, menciona que: “porque trataban a los vasallos que ellos debajo de su dominio tenían, mucho peor que los españoles los trataron a ellos”, narraciones que normalmente mencionan o son tema de debate en las clases de historia tradicionalmente, y mucho menos aparece en el otro lado de la moneda en obras tan conocidas como la *Visión de los vencidos* de Miguel León Portilla.

En estos apartados es evidente que el derecho en la guerra se encuentra en absoluta libertad, siempre y cuando no atente dicha conducta directamente contra la autoridad del tlatoani o de las leyes castrenses y normas secundarias antes descritas.

Otra de las sociedades militaristas e imperialistas contemporáneas a los mexicas son los tarascos, de los que se tiene noticia en las fuentes como la *Relación de Michoa-*

³¹ Durán, t. II, 143.

³² Durán, t. II, 168.

³³ *Ibid.*, 168.

cán, que practicaban las ejecuciones masivas, lo cual se ha interpretado como sacrificios humanos.

Un caso particular es la lámina xxxiii de dicho documento; autores como Gregory Pereyra consideran que en esta lámina se representa el asalto a una población de parte de las tropas tarascas. En ella se aprecia y se menciona en el documento que se han elegido a los no combatientes como son niños, ancianos y mujeres para ser "sacrificados" en plena batalla o inmediatamente posterior a la misma a través del sistema de cardioectomía.³⁴

La transgresión sexual durante los conflictos bélicos

El tema de las transgresiones sexuales ha sido investigado por la doctora Miriam López, quien ha determinado los diferentes contextos en los cuales podría llevarse a cabo este tipo de conductas, incluso de tipo simbólico; particularmente, durante los conflictos armados las agresiones sexuales femeninas y violaciones se consideraban práctica común.³⁵

Es práctica común en la historia bélica mundial de todos los tiempos, en la cual la mujer se transforma en parte del botín de guerra, donde la práctica de la violación se vuelve hasta cierto punto un acto simbólico de sometimiento de la sociedad conquistada al apropiarse directamente de sus mujeres, una actividad que no estaba exenta en los ejércitos mexicas y mesoamericanos.

Como lo señala Miriam López en una cita de los *Anales de Cuauhtitlan*, y registrado en algunos documentos como el *Códice Vaticano Latino A*, en la cual las mujeres mexicas fueron violadas por las tropas tepanecas.³⁶ Cabe advertir que en la literatura especializada en materia de antropología de género, poco se dice al respecto, pues al parecer es un tema poco tratado y estudiado.³⁷

La violación era efectivamente castigada de acuerdo con el derecho mexica, siempre y cuando se estableciera fuera del marco de la ley castrense. Dicha ejecución se llevaba a cabo dejando caer una losa de piedra sobre la cabeza (López, 2009).

³⁴ Pereyra, 249-250.

³⁵ Miriam López, "Las transgresiones sexuales entre los nahuas prehispánicos" (tesis de Maestría en Antropología, IIA-UNAM, 2009), 285; Miriam López y Jaime Echeverría, "Las transgresiones sexuales en el México antiguo", en *Arqueología Mexicana*, núm. 104 (México: Raíces, 2010): 69.

³⁶ López, 2009, 22.

³⁷ Rodríguez de Shadow, *La mujer azteca* (México: UAM, 1985).

Desde la perspectiva cultural, Miriam López asegura que el acto de violación era además de una transgresión hacia la mujer directamente, también lo era para el hombre a quien pertenecía o a los padres;³⁸ sin embargo, el acto mismo de la violación no dejaba de ser una consecuencia difícil de asumir de parte de la víctima directa.

Consideraciones finales

Como era de esperar, en la mayoría de las sociedades de la antigüedad, la distinción entre combatientes y no combatientes va más allá de solamente portar un arma, como en ocasiones sucede en la actualidad entre varias fuerzas armadas. Efectivamente, las leyes mexicas no consideraban, en sus órganos jurídicos, la presencia de una serie de preceptos que establecieran diferencias claras entre combatientes y no combatientes, así como sobre su trato.

Incluso, eran los mismos gobernantes quienes fomentaban los ataques a las poblaciones desarmadas como parte de la estrategia militar y política que llevaban a cabo. Todo dependía de los niveles de resistencia que cada población presentaba. Normalmente cuando las rebeliones y resistencias se consideraban más ofensivas para el imperio, las represalias eran igualmente fuertes en la acción contra los enemigos. Los casos en la zona huasteca, Oztuman en Guerrero, Chalco o la famosa guerra contra Azcapotzalco, atestiguan estos comportamientos de las tropas mexicas.

Creo que es momento de entender los niveles de agresividad que tenían los mexicas en contra de sus enemigos, eliminar las posiciones idealizadas de un imperio que sólo conquistaba poblaciones para el buen funcionamiento cósmico del universo y que, como en cualquier otro estado de la antigüedad, se valía de la violencia para establecer sus directrices de dominio, muchas veces maquillado de la esfera ideológica que, finalmente, también estaba presente en sus campañas de conquista.

³⁸ López, 2009, 291.

Bibliografía

- Barrera Huerta, A. "Isotopía de estroncio aplicado a material óseo humano localizado en ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan". Tesis de licenciatura. México: ENAH, 2014.
- Brokmann, Carlos. *Hablando fuerte, antropología jurídica comparativa de Mesoamérica*. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos, 2008.
- Brokmann, Carlos. "La guerra en Mesoamérica, entre discurso y práctica", en *Historia de los ejércitos mexicanos*. México: Sedena/INEHRM, 2013.
- Brokmann, Carlos. *Simbolismo y poder en el sistema jurídico de Mesoamérica*. Tesis doctoral en Antropología. México: ENAH, 2015.
- Castañeda, María de la Paz. "La Tira de la Peregrinación y la ascendencia chichimeca de los tenochca", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 38 (México: IIH-UNAM, 2007), 184-212.
- Cervera Obregón, Marco A. *Guerreros aztecas*. Madrid: Nowtilis, 2011.
- Cervera Obregón, Marco A. y Alan Barrera Huerta. *Movimientos poblacionales durante los procesos de conquista del Imperio Mexica*. Madrid: Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado, 2017.
- Chávez Balderas, Ximena. *Sacrificio humano y tratamientos postsacrificiales en el Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Secretaría de Cultura/INAH, 2017.
- Durán, fray Diego. *Historia general de las cosas de la Nueva España e islas de Tierra Firme*. México: Porrúa, 2006.
- Hassig, Ross. *Aztec warfare imperial expansion and political control*. University of Oklahoma Press, 1988.
- Johansson, Patrick. "Tlatoani y Cihuacóatl: lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexica" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 28 (México: IIH-UNAM, 1998), 39-75.
- López Austin, Alfredo. *La constitución real de México Tenochtitlan*. México: UNAM, 1961.
- López Luján, Leonardo y G. Olivier (eds.). *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México: UNAM/INAH, 2010.
- López, Miriam. "Las transgresiones sexuales entre los nahuas prehispánicos". Tesis de Maestría en Antropología. México: IIA-UNAM, 2009.
- Offner, Jerome. *Law and politics in aztec Texcoco*. Cambridge University Press, 1983.
- Pereyra, Gregory. "El sacrificio humano en el Michoacán antiguo", en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México: UNAM/INAH, 2010.
- Rodríguez de Shadow, María J. *La mujer azteca*. México: UAM, 1997.

HUMANIDADES

LENGUAJE Y POESÍA COMO DISPOSITIVOS DE SENTIDO Y PODER POLÍTICO EN REDES SOCIALES

BEATRIZ ADRIANA TUXPAN RUEDAS
Universidad Anáhuac México

BEATRIZ TUXPAN RUEDAS es licenciada en Filosofía por la Universidad Pontificia de México. Tiene también los títulos canónicos de Baccalaureato in Philosophia y de Licentiatum in Philosophia por la Universidad Pontificia de México. Actualmente cursa la Maestría en Filosofía en la Universidad Anáhuac México.

Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.¹

WITTGENSTEIN

*Un vieux sphinx ignoré du monde insoucieux,
Oublié sur la carte, et dont l'humeur farouche
Ne chante qu'aux rayons du soleil qui se couche.²*

BAUDELAIRE

¹ Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus* (Madrid: Alianza, 2009), 5.6.

² Baudelaire, "LXXVI. Spleen de «Spleen e Ideal»", en *Las Flores del Mal*. Traducido por E. M. S. Dañero (Chile: Proyecto Espartaco, 2011), 356. "Una vieja esfinge ignorada del mundo indiferente, Olvidada sobre el mapa, y cuyo humor huraño No canta más que a los rayos del sol poniente", 111.

Resumen: Desde la aparición de las redes sociales, la literatura ha traspasado fronteras y lenguajes, ya que el internet al tener un alcance quasi-global, publicar y compartir textos o libros completos en los diferentes canales, como Facebook o Twitter, la literatura en general y la poesía en particular han tenido un gran impacto en la sociedad. De tal suerte que la información llega de manera casi inmediata y puede ser compartida con personas de diferentes culturas, de ahí la riqueza del internet. Teniendo en cuenta que existen países donde los escritores y poetas

han sido perseguidos por evidenciar al régimen político, por ejemplo: Roberto Saviano, Bertolt Brecht, Max Jacob, Ezra Pound o Boris Pasternak, entre otros, la poesía se posiciona como un medio de información que tiene el poder de concientizar a la sociedad. Siendo esto así, en las redes sociales se puede denunciar la injusticia, el racismo y la discriminación; asimismo, se pueden crear comunidades u ONG que apoyen causas humanitarias.

Palabras clave: Poesía, lenguaje, redes sociales, poder político

Abstract: Since the appearance of social networks, the literature has penetrated borders and languages, since the internet has a quasi-global reach, publishing and sharing texts or complete books in the different channels like Facebook or Twitter, in general, the literature and in particular, the poetry, have had a great impact in society. Of such luck, that the information comes almost immediately and can be share by people from different cultures, hence the richness of internet. Bearing in mind that are countries where the writers and poets have been persecuted for evidencing the political

regime, for example: Roberto Saviano, Bertolt Brecht, Max Jacob, Ezra Pound o Boris Pasternak among, the poetry take a place as an information media that has the power to rise society consciousness. Hence, in social medias it is possible to denounce injustice, racism, discrimination, also, communities can be created or NGO that supports humanitarian causes.

Key words: Poetry, language, social networks, political power

Introducción

Las redes sociales digitales han tenido gran impacto en la sociedad debido a la rapidez para conectarse entre individuos, de oriente a occidente, de norte a sur, siempre y cuando haya señal de internet. Debido a esta globalización de la información, se han creado varias comunidades cibernéticas que apuestan, en ciertos espacios digitales, para difundir empresas, organizaciones, productos o simplemente opiniones y formas de pensar. De ahí que en el mundo virtual, desde una perspectiva ecléctica, se puede encontrar cualquier cosa que se busque, como si la vida real se hubiera plasmado en el medio digital.

La literatura no se ha quedado de lado y encontró también un espacio en las redes sociales, desde la venta y promoción de libros de las casas editoriales, como el compartir libros en documentos PDF, de manera gratuita u ocurrencias literarias, de tal suerte que los usuarios afines a ella han creado comunidades mediante las cuales difunden tanto sus gustos como sus escritos. Gracias a que el internet ha permitido rebasar los antiguos límites, los escritores han podido encontrarse con personas de otras culturas que, de igual forma, comparten su percepción del mundo a través de las letras, en un principio con los *blogs*, *chat stories* hasta *Tumblr*, *Facebook* o *Twitter*. Este último ha creado campañas de concientización social a través de los *twitts*, además de convocar a los usuarios a la creación de microrrelatos, donde se ponían en práctica nuevas habilidades como la brevedad, la coherencia e innovación literaria de los usuarios.¹ Es importante hacer notar que los *twitts* en algún momento –en sentido poético– pasaron a semejarse a lo que se conoce como Haikú, un tipo de poesía japonesa que consiste en formar *moras* o versos de 5,7,5 que normalmente hablan acerca de la naturaleza y son reconocidos por su brevedad.

Aquí se tratará en particular de la poesía, ya que en ella poetas como Abigail Bohórquez, Pablo Neruda u Oliverio Girondo han heredado a Latinoamérica una lírica-poética que alcanza a vislumbrar, a través de la empatía, una conexión de fraternidad y solidaridad, y por medio del poema se puede modificar la manera de pensar de los lectores, con el fin de crear conciencia de la realidad en la que se vive, de tal suerte que mediante las redes sociales se manifiestan y expresan incomodidades políticas, abusos, racismo, desigualdad social, económica, corrupción, falta de compromiso social y desconfianza; conjuntamente, el acceso a diferentes interfaces ha permitido también retomar otro tipo

¹ Cfr. Lagneaux, "La escritura literaria en las redes sociales", en *Revista Letras*, núm. 6 (2017): 153-156.

de expresiones poéticas desde la imagen como los caligramas de Apollinaire. Además, hay que tener en cuenta que el internet ha posibilitado la creación de múltiples portales dedicados al movimiento poético como *Acción poética* o *Verso destierro* de los mexicanos Armando Alanís y Adriana Tafoya, respectivamente.

Es en este punto que la poesía se manifiesta frente a la violencia que se suscita en los diferentes países, luego se formulan propuestas arraigadas en la ética, en el Bien Común tanto secular como religioso, en el arte, no para vivir una fantasía kantiana, sino para transformar el mundo que se habita por medio de la palabra, por la justicia, la prudencia, la templanza y el amor; de esta forma, la poesía en los medios digitales puede incidir, siendo el medio por el cual lleva el esplendor de la verdad a la conciencia humana, ya que al estar inmersa en las redes sociales y tener una carga semántica que altera el estado anímico del hombre, puede transformarlo.

El Estado clásico

El Estado es más que una agrupación humana, es un orden de convivencia social, el hombre sólo puede acercarse a la divinidad y a su perfeccionamiento ontológico siendo ciudadano, porque cada individuo cumple una función para la construcción del Estado, lo que para Platón es más importante incluso que el solo individuo, ya que funge un rol para el desarrollo del Bien Común.

El gobernante del Estado debería ser aquel quien tuviera un lazo estrecho con la deidad o con el Ser Supremo, pero como eso no era siempre posible, sólo las personas que destaquen su parte divina, esto es, su *nous*, podrán hacerlo, porque se dedican, sobre todas las cosas, a la contemplación y al cultivo de las virtudes: valentía, templanza, justicia y sabiduría;² ya que, al tener más conocimientos y mejor autogobierno, están dotados de capacidad para ordenar a los demás ciudadanos, teniendo en cuenta siempre el Bien Común, en función de la polis. Además, se puede entender que lo más importante para el hombre, según los griegos, es la felicidad; ella se alcanza ejerciendo tanto las virtudes intelectuales y las morales.

Siguiendo esta línea, tanto para Platón como para Aristóteles es normal y bien visto gobernar y ser gobernado, ya que alguien debe poner orden y equilibrio en el Estado;

² Platón, *Leyes*, 625c-631b.

pero no cualquiera puede ser gobernador, porque si un individuo cualquiera o la muchedumbre no cultiva estas virtudes, por más que se esfuerce hará todo mal, es por ello que debe dejarse el puesto a quienes tengan las capacidades para hacerlo, esto es, a la aristocracia, y en caso de ser sólo un individuo se le llamará rey.³

Con este brevísimo panorama que presenta Platón en la construcción de un Estado perfecto, también se puede hacer notar que es un constructor de utopías, ya que forjar una ciudad de tal magnitud es irrealizable, porque en la vida cotidiana de cualquier país es casi imposible encontrar a este perfil de ser humano. Posteriormente, en el siglo XVII d.C. se puede encontrar una similitud de posturas teocráticas entre las propuestas por Platón para crear un Estado ideal, y las ideas de uno de los personajes contemporáneos más importantes: Thomas Hobbes.

En su obra *Leviatán*, Hobbes denomina Estado a un individuo o a un grupo de individuos que representan la unidad real, la personalidad de una sociedad, una población y un territorio, garantizando –sobre todo– el orden jurídico, esto es, paz y seguridad entre las personas que lo conforman, de tal suerte que la esencia del Estado es la unidad de la multitud y, al saber tomar decisiones, optará por lo pertinente y adecuado para la sociedad que figura. Este Leviatán –como lo denomina Hobbes– es un *dios mortal*, es el soberano, siendo él el *Dios inmortal* le ha conferido el poder, autorizándolo y transfiriéndolo a los que le secundan, mientras tanto, los individuos por los que se ve rodeado serán sus súbditos o trabajadores que tienen el deber de obedecer y acatar las leyes.⁴

Este tipo de sistema se ve ejemplificado análogamente en las madres para con sus hijos, quieran o no los niños están obligados a cumplir las leyes que les impone la madre, ya que ellos no están todavía preparados para autogobernarse ni para saber elegir lo mejor para sí mismos, es por ello que deben ser guiados por la autoridad, porque la madre sabe –al menos en teoría– cómo criar a su hijo de la mejor manera.

Siguiendo esta línea, se puede ver que la propuesta de Hobbes no está tan distante de nuestros días, sólo que de una manera menos coercitiva, ya que el Estado sigue proponiendo generar paz y seguridad entre los individuos; sin embargo, hay que entender que este ente no es único como organización, porque el Estado va modificándose de acuerdo con los integrantes que lo gobiernan, y éstos proponen y modifican las leyes a partir de lo que se cree conveniente para el pueblo, pero sobre todo, para ellos mismos, ya que si ellos se dieran cuenta de que existen otras realidades y las asimilaran, entonces

³ Cfr. Aristóteles, *Política*, 300a-301b.

⁴ Cfr. Hobbes, *Leviatán* (México: Valle de México, 2001), 177.

renunciarían a sus puestos para estar más próximos con otro tipo de personas, esto es, con las otras clases sociales. Sin embargo, no se puede reducir este pensamiento al decir que una persona que esté limitada por una situación económica no pueda aspirar a algo más, o que una persona de clase alta no dé cuenta de otra realidad, sino que todas las clases, al estar limitadas por sus propios horizontes, no dan cuenta de otras realidades hasta que se enfrentan cara a cara con ellas; luego, estas personas que tienen un “*shock cultural*” se transforman a sí mismas y se vuelven empáticas, renunciando a su forma de vida actual o propiciando condiciones para una superación económica-social, como ya lo ha hecho el movimiento Hizmet desde 1970, iniciando en Turquía y más tarde alrededor del mundo, el cual, enfrentando a la realidad, crea organizaciones que apoyen a los desfavorecidos visitándolos, aportando apoyo económico, dándoles educación en todos los sentidos y borrando fronteras clasistas, económicas y religiosas.⁵

La concepción del Bien Común

En la época contemporánea la concepción política se ha desgastado hasta convertirse en una crítica continua de la realidad social y se ha enfocado sólo a los intereses de quien se encuentra en el poder utilizando la retórica, persuadiendo a los ciudadanos en sentido sofista. De ahí que empezaran las inconformidades ante los gobernantes, las críticas más evidentes ante la falta de justicia e inmoralidad que alteraban el orden social.⁶

Hoy en día, tanto la concepción griega como la cristiana de Bien Común se han quedado en una noción académica que, fuera de ella, la aplicación y la idea desde un orden metafísico han quedado apartadas; por ello, se entiende la actual concepción de Bien Común desde una perspectiva secular, manifestada en los Derechos Humanos, las Organizaciones No Gubernamentales, la Responsabilidad Social Organizacional, entre otras, donde se hace presente la concepción individual de Bien debido a una falta de cooperación por parte de sus gobernadores, así como una decadencia ética dentro de sus regímenes políticos.

⁵ Cfr. Candir, “Una visión general del movimiento Gülen”, y Kirk, “Transformando las áreas de violencia al sureste de Turquía a través de la educación y la ayuda de personas inspiradas por Gülen”, en *Iniciativas transnacionales de educación, diálogo y ayuda humanitaria: el Movimiento Gülen*. Gülen Institute, Centro de Intercambio Cultural y Educativo México-Turquía (México: UNAM, 2012), 1-19 y 47- 76.

⁶ Cfr. Bauman, *La sociedad sitiada* (Argentina: FCE, 2013), 77.

Luego, el ser humano como único dueño de su existencia, por la pérdida de credibilidad en sus gobernantes,

la modernidad abrió [...] las puertas al disenso y a la resistencia contra todo tipo de situación que se consideraba desagradable y resultara dolorosa [para el individuo, ya que] [...] la modernidad era una promesa de felicidad universal y de eliminación de todo sufrimiento [...] Era, asimismo, la determinación de reclasificar todo sufrimiento como innecesario.⁷

Así, la modernidad al no cumplir con tal promesa hedonista, creó un desencanto y desconfianza en los discursos homogeneizantes con los que se quería legitimar una concepción de la realidad que impactaron a nivel global, de modo que esta ruptura generó su decadencia, su fracaso, y enalteció la separación del individuo con la comunidad, el endiosamiento del hombre, la muerte de Dios, etc.; es por ello que cada día el hombre se ha vuelto más hiperindividualista, egoísta, frágil, radical, separatista, con los lazos familiares, amistosos y amorosos débiles, hasta la pérdida de identidad que termina en una soledad progresiva.⁸

Por consiguiente, el siglo XX se volvió un siglo desorientado, fugaz, con una vuelta al Estado natural, por la globalización y la expansión de mercado, dado que algunas instituciones ya no tienen un lugar fijo⁹ o, en caso extremo, las instituciones no tienen sede; esto es, ya no están en un lugar establecido porque se han hecho virtuales, gracias a los medios masivos de comunicación, empero sus reglas siguen siendo locales, pertenecientes a países o a estados donde sólo aplican ciertas normas. Más aún, el manejo del lenguaje a través de los medios de comunicación genera un perfil existencial del ciudadano, es decir, de hiperconsumo e hiperhedonismo.¹⁰

Estas nuevas tecnologías de comunicación han provocado que las cadenas de mando administrativo se disuelvan tanto en la empresa privada como en el Estado, ya que, desde entonces, mucha de la información se encuentra de manera virtual; asimismo, las instituciones han sido digitalizadas. Lo que provoca una ruptura con la comunidad y cada

⁷ *Ibid.*, 77 y 78.

⁸ *Cfr. Ibid.*, 61.

⁹ *Cfr. Rebeil Corella, La CCO, fuerzas y debilidades de la relación entre comunicación y organización*, en Annual Conference. The International Communication Assosiations 67th.

¹⁰ *Cfr. Lipovetsky y Serroy, La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada* (España: Anagrama, 2010), 34, 62-68.

día el hombre se vuelve indiferente, egoísta, melancólico y frágil, débil, hasta la pérdida de identidad que termina en una soledad.¹¹

Esta catástrofe cultural está muy bien ejemplificada con el poema "Los vicios del mundo moderno"¹² de Nicanor Parra al enunciar:

Los vicios del mundo moderno:
 El automóvil y el cine sonoro,
 Las discriminaciones raciales,
 El exterminio de los pieles rojas,
 Los trucos de la alta banca,
 La catástrofe de los ancianos,
 El comercio clandestino de blancas realizado por sodomitas internacionales,
 El auto-bombo y la gula
 Las Pompas Fúnebres
 Los amigos personales de su excelencia
 La exaltación del folklore a categoría del espíritu,
 El abuso de los estupefacientes y de la filosofía,
 El reblandecimiento de los hombres favorecidos por la fortuna
 El auto-erotismo y la crueldad sexual
 La exaltación de lo onírico y del subconsciente en desmedro del sentido común.
 La confianza exagerada en sueros y vacunas,
 El endiosamiento del falo,
 La política internacional de piernas abiertas patrocinada por la prensa reaccionaria,
 El afán desmedido de poder y de lucro [...]

Aquí, Parra resalta lo que se percibe a simple vista en el momento de consolidación de la sociedad moderna, la fugacidad y la nueva forma de vivir en un mundo fragmentado, la inmediatez, el consumismo, la desconfianza, la acumulación, la burguesía deshumanizante, en este fragmento se exaltan las diferencias sociales y la herencia que Europa le ha dejado a América Latina. Además, evidencia con su voz poética y personal la homogeneidad cultural que se genera, una globalización; "sin embargo, el mundo ha sido siempre así. La verdad, como la belleza, no se crea ni se pierde. Y la poesía reside en las cosas o es simplemente un espejismo del espíritu".¹³

¹¹ Cfr. Bauman, *La sociedad sitiada* (Argentina: FCE, 2013), 61.

¹² Parra, *Poemas y antipoemas* (Chile: Nascimento, 1954), 135.

¹³ *Ibid.*, 135.

Pese a que hay un momento de reclamo respecto a esta barbarie, ante el desgarramiento interior que se origina en el hombre, el mundo es un reflejo de cada individuo que lo habita y, en medio de esta miseria cabe la belleza que sobrelleva la existencia. El arte en general y la poesía en particular, razón por la cual se merece vivir.

Lenguaje y poesía: dispositivos de poder

La poesía inmersa en la sociedad se vuelve un dispositivo de poder, no sólo en el ámbito estético, sino en el político-social como sentido crítico, dado que en ella cabe cualquier cosa que pueda ser dicha, pero el silencio también habla y la realidad se manifiesta estéticamente en ella. Ahora bien, el lenguaje, al estar formado por un "conjunto de palabras que poseen significado y de reglas para la formación de proposiciones"¹⁴ puede, simbólica o metafóricamente, expresar entre líneas, conformidad o inconformidad de su contexto.

La sintáctica es el estudio de la funcionalidad del lenguaje por la que se categorizan las palabras de manera estructurada, con el fin de obtener en la oración algún sentido; además, analiza la naturalidad de los signos para permitir la comprensión de la significación en ámbitos de realidad que corresponden a funciones lingüísticas.

Así, las palabras son signos, debido a que pertenecen a los sentidos del oído y la vista, de manera que se le llama palabra a lo que se profiere mediante la articulación de la voz y está significando algo, de este modo se puede entender que el lenguaje está fundamentado en la existencia, ya que "está depositado [...] [y en relación con] el mundo y forma, a la vez, parte de él, porque las cosas mismas ocultan y manifiestan su enigma como un lenguaje y porque las palabras se proponen a los hombres como cosas que hay que descifrar".¹⁵ De modo que, cuando el hombre la descifra y habita en ella, se olvida de sí mismo para convivir con los otros individuos de manera humana, así comprende la realidad fundamental y logra salvar las distancias, sobre todo temporales, de tal suerte que la implementación de la hermenéutica es la que permite la comprensión de la existencia.

De esta forma, el lenguaje, al estar inmerso en el mundo y siendo él dispositivo de comunicación con mayor alcance y efectividad tanto individual como colectivamente, se

¹⁴ Carnap, *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje* (México: UNAM, 2009), 8.

¹⁵ Foucault, *Las palabras y las cosas* (México: Siglo XXI, 2010), 53.

vuelve un dispositivo de poder; siendo esto así, la poesía en particular, al ser una rama de la literatura,¹⁶ ya que es un texto verbal, se vuelve discreta y aflora a quien la sabe interpretar; esto es, la palabra poética está en relación con una semiótica literaria que forma parte de una semiótica de la cultura, ya que tiene códigos que son la clave para que el discurso se descubra y cobre sentido siendo interpretado en su contexto, dado que la fundamentación de un discurso con sentido es el contexto.

Un ejemplo de lo anterior es el poema "Tempestad"¹⁷ de Sherko Bekas:

La marea dijo al pescador:

Hay muchas razones para mis olas furibundas.

La más importante es que estoy por la libertad de los peces y en contra de la red.

Este pequeño poema para una persona que no conoce los códigos ni el contexto no le atribuye ningún valor, porque no le representa nada, ya que lo lee como alguien externo al contexto; en cambio, quien entiende que Sherko Bekas es un poeta kurdo iraquí, además de conocer el contexto de los kurdos en Medio Oriente, develará fácilmente los códigos 'peces' y 'red' que hacen referencia a los kurdos y a los estados-nación, que no permiten a éstos expresarse como tales, respectivamente. Se puede ver en estas pocas líneas el reclamo ante la inmoralidad e injusticia, no sólo de sus gobernantes, sino de los estados-nación que le rodean porque no los dejan desempeñar su papel de ciudadano al callar su identidad.

Luego, se puede decir que la poesía también es una manifestación política que, gracias a la capacidad lingüística reflexiva del poeta, permite alcanzar nuevos horizontes más allá de la normatividad que dan originalidad a la expresión con los elementos que el lenguaje ofrece sabiendo expresar lo no dicho,¹⁸ porque el hombre al tener palabras con significado se da la libertad de jugar con ellas, pues el lenguaje siendo infinito permite, en cuanto puede ser nombrado, aprehender lo que hay y lo que no, dado que nunca se podrá formar la unidad pura de sentido,¹⁹ siempre habrá algo que ligue a la poesía con quien la recita, escucha o crea, con el mundo terrenal, además de poner de manifiesto lo que vive y lo que percibe; de esta forma, las palabras son el

¹⁶ Cfr. Beristáin, *Diccionario de retórica y poética* (México: Porrúa, 2008), 305.

¹⁷ *El diario secreto de una rosa: Una antología de poemas kurdos*, <https://actualidadkurda.wordpress.com/2011/03/03/tempestad/> (consultada el 26 de noviembre de 2016).

¹⁸ Cfr. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra* (Barcelona: Paidós, 1998), 138.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 35.

dispositivo por el cual el pensamiento y la imaginación están al alcance humano, ya que entre el pensar y el hablar debe existir una coherencia epistémica que da como resultado un efecto de sentido.²⁰

He aquí la maravilla y la claridad de la palabra poética como dispositivo de sentido y poder político, porque al hacer un buen uso del lenguaje poético se puede expresar más de lo que el mismo poema muestra, descifrando los códigos, mostrando la realidad, siendo esto así, el hablar bien es hablar de lo verdadero.²¹

Por consiguiente, un poema al haber sido escrito muchos años antes, se puede reinterpretar hoy en día, ya que él va más allá de la temporalidad y puede ser reconstruido no de manera igual a la que se hizo cuando se escribió, pero sí teniendo como base los hechos históricos que dan pie a la re-interpretación del mismo, de manera que al ser leído se desborde la verdad, y el lector al apropiarse de él, lo hace suyo, se apropia de ese nuevo horizonte, pues tal es el poder de la palabra que rebasa su temporalidad; por ello, "la poesía es más filosófica y esforzada empresa que la historia, ya que la poesía trata sobre todo de lo universal y la historia, por el contrario, de lo singular".²²

Ahora bien, esta capacidad de reinterpretación que es el resignificar algo real o mítico de un espacio a partir de una similitud de contextos a través de la memoria e imaginación, teniendo en cuenta que son viables, se le denomina heterotopía.²³ De ahí que el problema del sentido, en el lenguaje y, sobre todo, en el poético, es que se cree utópico y no heterotópico, dado que el sentido al lenguaje en la época contemporánea ha sido conferido por ciertos intereses, es decir, la voluntad de verdad ha sido el soporte de las instituciones²⁴ –sobre todo, las de mercado– y tiende a ser coercitivo sobre otros discursos humanistas.

Por ejemplo: se le otorga sentido a 'algo' cuando al individuo le compete, esto es, si el grupo 'A' se queja de que la educación o el sistema de salud ha sido privatizado, porque no tiene los suficientes recursos para costear los servicios básicos, pero un grupo 'B' sí tiene los suficientes recursos para pagar; entonces, el discurso del grupo 'A' ante la mirada del grupo 'B', no tendrá importancia, será una queja muda; de igual forma en el sentido poético, como se vio en el poema de Sherko Bekas, cuando un poema causa una revulsión en la persona que lo lee o quien lo escucha, es porque su situación de vida, su

²⁰ Cfr. Foucault, *El orden del discurso* (Argentina: Tusquets, 1992), 39.

²¹ Cfr. Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca: Sígueme, 2007), 49.

²² *Poet.*, 1451 b5-7.

²³ Cfr. Foucault, *Topologías, Fractal n° 48* (enero-marzo, 2008, año XII, volumen XIII), 39-62.

²⁴ Cfr. Foucault, *El orden del discurso* (Argentina: Tusquets, 1992), 18.

historia o su realidad está en relación y se asemeja a lo que el poema le presenta; de lo contrario, no le compete y pasa de largo.

Esta actitud desinteresada y apática de la sociedad líquida que se ve muy bien ejemplificada por Benjamin Franklin con su famosa frase: "el tiempo es dinero";²⁵ con la ruptura de hordas, la pérdida de estructuras y jerarquías, el poco o nulo interés por los valores, la inmediatez, la virtualidad, el hedonismo, la cultura se ha vuelto un casino, un lugar de mercado, donde "cual sea [...] [el] rol en la sociedad actual, todas las ideas de felicidad siempre acaban en una tienda";²⁶ es aquí donde el discurso, aunque parezca inofensivo y prometedor, sigue vinculado con el deseo y el poder de unas cuantas instituciones, aunque esté repleto de palabras vacías, de la falta de argumentación, los signos políticos, económicos, sociales y mercantiles, a través de las tecnologías se han incrustado en la mente de los individuos que las consumen y quieren o no, están desactivados políticamente hablando, ya que su interés no está en el Bien Común, sino en la idea vacía de felicidad y hedonismo particular.

Ante esta situación, el discurso poético es el dispositivo por el cual se hace manifiesta la historia, la violencia, la economía, las divisiones, la decadencia de los estados-nación, ya que acusa a la humanidad y, sobre todo, a los gobernantes con palabras; si bien, no se acusa la naturaleza humana, sí se acusa el acto de transgredir un constructo social, esto es, el consenso que la ley o las normas han establecido para un estado de paz.²⁷

Es por ello que poetas como Mohsen Emadi escriban denunciando la catástrofe que viven en sus países como una forma de liberación, de enojo y de reclamo:

[...] el poema no está parado ante un pelotón de ejecución, tampoco el pelotón de ejecución en el poema sabe hacia dónde tiene que apuntar, ellos sólo han subido el precio de los servicios básicos, el alquiler y los gastos del entierro. No puedo comprar cigarrillos para tres mil muertos, pero puedo devolverles la vida, no quiero que el poema nos devuelva a un cementerio [Bahai] que ha dejado de existir.²⁸

²⁵ Bauman, *La sociedad sitiada* (Argentina: FCE, 2013), 200.

²⁶ Bauman, "En el mundo actual todas las ideas de felicidad terminan en una tienda", *El Mundo*, 7 de noviembre de 2016, <http://www.elmundo.es/papel/lideres/2016/11/07/58205c8ae5fdeaed768b45d0.html> (consultada el 26 de noviembre de 2016).

²⁷ Cfr. Hobbes, *Leviatán* (México: Valle de México, 2001), 131 y 133.

²⁸ Emadi, *El poema*, https://www.youtube.com/watch?v=3Sg_NhOmNlw&t=165s (consultada el 13 de agosto de 2017).

Ahora bien, se puede decir que el poema, al circular por las redes sociales, gracias a la tecnología, ha llegado a diferentes países y las personas que se identifican con él, lo toman para manifestar tanto apoyo en este caso a Khavaran, Irán, como a sus propias tierras, México por ejemplo, ya que la poesía es más que sólo palabras, es la manifestación de expresiones en lugares públicos, la poesía también es la que plantea problemas, conflictos e ideas que despiertan la conciencia, porque la realidad plasmada en poemas supera al lenguaje.

Entonces, es este discurso de la verdad por sí misma develada el que causa temor, ya que la gente conoce y puede externar la información masivamente a partir de los medios tecnológicos con los que cuenta, desde la *mass media* hasta la *social media* como se refleja en libros, televisión, redes sociales, periódicos, bibliotecas, etc.,²⁹ dado que los discursos tanto para un Bien Común como para una alteración de éste, pueden proliferar y llegar a desencadenar eventos como el Encuentro Internacional de Poesía, el World Festival of Poetry, el Festival Palabra en el Mundo,³⁰ el Consejo Mundial de la Paz o como la Primavera Árabe,³¹ el caso de la poeta bareiní Al Qurmozi,³² la protesta de poetas y escritores a escala mundial contra los ataques del gobierno turco a la ciudad de Afrin (2018), entre muchos otros que recurren a las diferentes plataformas con videos, fotografías y textos para dar a conocer, de manera instantánea, a partir de una organización en red que difumina las barreras físicas, lo que sin internet sería casi imposible.

Todos estos movimientos iniciados por el "efecto llamado" en las diferentes redes sociales como *Facebook* y *Twitter*, en su mayoría, revelan las posibilidades que se ponen al servicio de los usuarios que brinda la *web social*. De tal suerte, se hace ver por qué la palabra y el poema con sentido y verdad hacen creer y sentir que se vive, el lector del otro lado del poema se reconoce frente al escritor y poeta como un ser humano semejante, porque es

allí en donde la verdad se propone justificar lo prohibido [...] [hay que modificar el pensamiento, tomando personajes como] Nietzsche, Artaud y a Bataille [...] [entre otros para] servirnos de signos, altivos sin duda, para el trabajo de cada día.³³

²⁹ Cfr. Foucault, *El orden del discurso* (Argentina: Tusquets, 1992), 11 y 18.

³⁰ Festival Palabra en el Mundo, <http://palabraenelmundo.blogspot.mx/> (consultada el 13 de agosto de 2017).

³¹ Castells, *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet* (España: Alianza, 2015), 116 y 117.

³² *Primavera Árabe no es buen nombre, es demasiado bello*, http://m.eldiario.es/cultura/Primavera-Arabe-demasiado-poetisa-bareini_0_648485258.html (consultada el 5 de agosto de 2017).

³³ Foucault, *El orden del discurso* (Argentina: Tusquets, 1992), 20.

Por consiguiente, la verdad al ser evidenciada va formando un sistema de educación³⁴ en todos los sentidos, de manera que quien es educado está más lejos de vivir como bestia en un Estado natural, de modo que el conjunto de saberes, poderes, capacidades y habilidades que va aprendiendo serán un dispositivo de autogobierno y enseñanza para la creación de un mundo equitativo y fraterno. Se debe optar por un discurso verdadero y no dejarse llevar por la voluntad de poderes que están formados por instituciones con un enorme poder político, esta heterotopía se puede lograr

proporcionando una verdad ideal como ley del discurso y una racionalidad inmanente como principio de sus desarrollos, acompañándolos también de una ética del conocimiento [de las virtudes y sobre todo de la prudencia] que no promete la verdad más que al deseo de la verdad misma y al solo poder de pensarla.³⁵

De esta manera, cabe resaltar que la palabra poética es el milagro del lenguaje, ya que su carga semántica queda encapsulada en los códigos lingüísticos y en la intemporalidad hasta que alguien se le acerque y la mire, hasta que alguien la escuche y la cante, que le haga palpar todo el cuerpo creando una revulsión ascendente en su interior, siendo la posibilidad de todo.³⁶

Redes sociales: un arma político-poética de doble filo

Las redes sociales son sitios de internet formados por un conjunto de individuos o comunidades que tienen el fin de comunicar, sobre todo, de compartir información.

La comunicación socializada es aquella que existe en el ámbito público más allá de la comunicación interpersonal. La transformación continua de la tecnología de la comunicación en la era digital extiende el alcance de los medios de comunicación a todos los ámbitos de la vida social en una red que es al mismo tiempo local y global, genérica y personal, en una configuración constantemente cambiante.³⁷

³⁴ Cfr. *Ibíd.*, 37 y 38.

³⁵ *Ibíd.*, 39.

³⁶ Cfr. Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca: Sígueme, 2007), 44.

³⁷ Castells, *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet* (España: Alianza, 2015), 27.

De igual forma, los individuos que conforman estas redes sociales son versátiles, ya que el intercambio de información lleva consigo un arma de doble filo; esto es, las ideas plasmadas en imágenes, memes, gifs, emoticonos y demás, traen consigo un significado velado, ya que la persona que los usa, los sobrepone al estado anímico en el que se encuentra; de igual forma, encubre las palabras y sus emociones representándolas en un símbolo digital, de manera que la comunicación se empieza a relativizar; por consiguiente, el contexto se amplía, los campos semánticos de la lengua se achican, y bien puede entenderse un símbolo en sentido más equívoco que unívoco, de tal suerte que la representación y la configuración mental quedan limitadas al imaginario de quien lo interpreta.³⁸

De esta manera, se puede entender cómo el entorno en el que vive un sujeto es determinante para quienes lo cohabitan, ya que el significado cobra un valor distinto, dependiendo de su contexto histórico y quien esté fuera de él no tendrá herramientas para generar un vínculo de poder en las plataformas de comunicación digital; en otras palabras, si la persona no entiende el significado oculto entre líneas, entonces queda excluido.

Luego, al intercambio de información digital se le puede llamar comunicación de masas, ya que los mensajes están dirigidos a todos y a nadie; esto es, el mensaje es arrojado al mar digital y quien se encuentre vulnerable ante lo que éste pueda representar o el receptor sintonice con la misma emoción que el mensaje presenta, entonces habrá una conexión empática o de repulsión ante el mensaje, pero siempre habrá una reacción ante lo que se presenta frente a la persona. Esta autocomunicación es quien decide a quién posiblemente le puedan llegar los mensajes, de manera que le puedan causar reacciones emocionales a los receptores, ya sea en sentido positivo o negativo.³⁹

Ahora bien, todo empezó "en las redes sociales de Internet, que son espacios de autonomía en gran medida fuera del control de gobiernos y corporaciones que, a lo largo de la historia, han monopolizado los canales de comunicación como cimiento de su poder".⁴⁰ Es por ello peligroso para el Estado cualquier tipo de organización pública que vaya en contra de lo que la autoridad designa, ya que es algo que está fuera de su control. Más

³⁸ Cfr. Castells, *Comunicación y poder* (España: Alianza, 2011), 191.

³⁹ Castells, *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet* (España: Alianza, 2015), 28.

⁴⁰ *Ibíd.*, 24.

aún, las redes sociales han tenido un gran auge en el ámbito internacional, porque al ser parte de la inmediatez, la fugacidad y el tener lo “más” reciente en el instante o en el mismo momento en que algo acontece, se ha vuelto el medio de comunicación con mayor difusión en el mundo. Aquí, el arma de dos filos se hace presente cuando las redes sociales empiezan a modificar el mundo exterior llenándolo con fantasmas virtuales, con observadores que –en su mayoría– no quieren hacerse responsables de lo que ocurre afuera; por el contrario, de aquellos que toman conciencia de sí mismos, de su entorno, y quieren actuar frente a aquello que causa indignación, repulsión e injusticia.

Por consiguiente, teniendo en cuenta que en otras épocas no era importante el nombre de quien se ponía al frente de estos acontecimientos y solamente importaba lo que hacía o decía; hoy en día es importante que el autor rinda cuentas de lo que emana de su pluma y de sus labios, de tal suerte que lo que escriba sea coherente con su vida personal, sobre todo, con lo que piensa; porque, esas experiencias que lo van marcando a lo largo de su vida se conciben de gran importancia como unidad de sentido en la inserción de lo real.⁴¹ Siguiendo esta línea, cabe resaltar a dos escritores turcos que hoy en día viven en autoexilio por cuestiones políticas en su país: Orhan Pamuk⁴² y Fethullah Gülen, quienes a partir de sus novelas, ensayos, propuestas e ideologías con una apertura mucho más amplia de la establecida en la República de Turquía y apostando por develar la verdad, acentuando la interculturalidad, la educación y la interreligiosidad, se vieron como un peligro en contra del gobierno turco y hoy día siguen en la mira del presidente Erdogan. Gracias al internet y a las redes sociales, se han podido sacar a la luz noticias de países que en los años cincuenta ni siquiera se tenía noticia en México.

Luego, las redes sociales siendo redes de autonomía comunicativa, se construyen en plataformas inalámbricas que dentro de ellas se puede generar un orden, de modo que los movimientos sociales se vinculen de manera directa como indirecta con la sociedad, de tal forma que no se limite el “plan” a una especulación virtual, sino que se refleje donde haya vida social, es por ello que la gente indignada ocupa los espacios urbanos con gran carga simbólica,⁴³ por ejemplo: algunos edificios, plazas públicas, parques, etcétera.

⁴¹ Foucault, *El orden del discurso* (Argentina: Tusquets, 1992), 31.

⁴² *Un Nobel en el exilio*, <http://www.dw.com/es/un-nobel-en-el-exilio/a-2337142> (consultada el 14 de agosto de 2017).

⁴³ Cfr. Castells, *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet* (España: Alianza, 2015), 31 y 32.

Así, los espacios ocupados han tenido un papel destacado en la historia del cambio social, así como en las prácticas actuales por tres razones básicas:

1. Crean comunidad, y la comunidad se basa en el compañerismo.
2. Los espacios ocupados [...] normalmente están cargados con el poder simbólico de la invasión de los centros de poder del Estado o de las instituciones financieras.
3. Al construir una comunidad libre en un lugar simbólico, los movimientos sociales crean un espacio público, espacio para la deliberación que finalmente se convierte en un espacio político.⁴⁴

Hay que mencionar que las redes de poder imponen sus reglas y normas a partir del sistema político que más le conviene a esa clase dominante que rige al pueblo y a las instituciones; sin embargo, no hay que dejar de lado los intereses y valores de los individuos que conforman la comunidad, ya que ellos son los que servirán más tarde para alimentar el mismo poder "el monopolio de la violencia, legítima o no, por el control del Estado y la construcción de significados en las mentes a través de mecanismos de manipulación simbólica".⁴⁵

He aquí donde entra el papel de la autonomía de la comunicación; en este caso, el activismo poético, porque son los poetas quienes voluntariamente se ponen de frente a la realidad y comparten ciertos sentimientos, emociones e ideas que acongojan al ser humano, de modo que con sus poemas inmersos en el mar de las redes sociales, teniendo un alcance local y global, tratan de develar la realidad por medio del lenguaje, manifestando su percepción con figuras retóricas y poéticas para compartir con aquellos lectores un vínculo tanto de indignación como de fraternidad, y no sólo de manera virtual, sino interpersonal, que va más allá del control por parte de los poderosos.⁴⁶

Dicho lo anterior, también es importante mencionar que para que un pueblo reaccione ante los acontecimientos de injusticia, impunidad, autoritarismo, corrupción, etc., debe estar completamente indignado, pero tal indignación debe alcanzar no sólo a la clase obrera que conforma a la mayoría de los habitantes, sino a la clase media y alta para que también pueda haber una verdadera transformación social, ya que el poder de los dominantes siempre se mantiene intacto ante lo que pasa fuera de su limitada

⁴⁴ *Ibíd.*, 31 y 32.

⁴⁵ Castells, *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet* (España: Alianza, 2015), p. 26.

⁴⁶ *Cfr. Ibíd.*, 32 y 33.

concepción de mundo, de tal suerte que la única forma de enfrentar estas injusticias es actuando en unidad, porque "la confianza es lo que cohesiona a una sociedad, al mercado y a las instituciones. Sin confianza, nada funciona. Sin confianza, el contrato social se disuelve y la sociedad desaparece, transformándose en individuos a la defensiva que luchan por sobrevivir".⁴⁷

Siendo esto así, se necesita estar conscientes de lo que realmente ocurre tanto fuera como dentro del lugar donde se habite, de modo que a partir de la información que le pueda llegar a la persona o presentársele situaciones en las que se siente identificado, logre simbolizar correspondencias entre los acontecimientos y su experiencia; de tal forma que las representaciones mentales motiven y generen una acción ya con significado en la persona que integra sus sentimientos, emociones y vivencias.⁴⁸

Según Castells, los teóricos sociales mencionan que los movimientos sociales se generan a partir de transformar una emoción en acción; esto es, el trasfondo de un movimiento social se encuentra en las emociones de miedo y entusiasmo; las emociones positivas están asociadas a la esperanza, mientras que las negativas a la ansiedad.⁴⁹ A partir de los marcadores somáticos y del correcto funcionamiento del prosencéfalo se determinan las decisiones repercutiendo en acciones. De modo que

la mente humana se activa accediendo a los mapas del cerebro mediante el lenguaje. Para que se produzca esta comunicación, el cerebro y sus percepciones sensoriales necesitan protocolos de comunicación. Los protocolos de comunicación más importantes son las metáforas.⁵⁰

Las metáforas son fundamentales para la conexión lingüística y los circuitos cerebrales, ya que a través de ellas se construyen nuevas imágenes y narraciones, compuestas de marcos, estos últimos son redes neuronales de asociación que mediante el lenguaje metafórico se puede llegar a ellos;⁵¹ de hecho, la poesía reacciona electrofisiológicamente a las estructuras poéticas,⁵² siendo acentuada la métrica, la rima y la aliteración, el cerebro

⁴⁷ *Ibid.*, 23.

⁴⁸ Cfr. Castells, *Comunicación y poder* (España: Alianza, 2011), 194.

⁴⁹ Cfr. Neuman, Marcus, Crigler y MacKuen, *The affect effect: Dynamics of emotion in political thinking and behaviour*, en Castells, *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet* (España: Alianza, 2015), 34 y 35.

⁵⁰ Castells, *Comunicación y poder* (España: Alianza, 2011), 197.

⁵¹ Cfr. *Ibid.*, 197.

⁵² *Implicit Detection of Poetic Harmony by the Naïve Brain*, <http://journal.frontiersin.org/article/10.3389/fpsyg.2016.01859/full> (consultada el 7 de agosto de 2017).

se predispone para la construcción de metáforas, ya que “las redes de asociaciones de imágenes, ideas y sentimientos que se conectan con el tiempo constituyen patrones neuronales que estructuran las emociones, los sentimientos y la conciencia”.⁵³

Esto es importante, ya que el discurso es una develación de la verdad para el hombre, que habiendo captado la esencia de lo dicho, las palabras regresan a su silenciosa interioridad, de modo que su significado ya ha sido depositado en la mente de quien escucha la palabra poética.⁵⁴ Siendo esto así, y entendiendo el significado de un movimiento social a partir de la capacidad cognitiva de percepción, la sociedad podrá tomar conciencia desarrollando un cambio cultural mediante la acción.⁵⁵

Finalmente, se puede decir retomando a Gadamer que: “Nadie puede leer una poesía sin que en su comprensión penetre siempre algo más, y esto implica interpretar. Leer es interpretar, y la interpretación no es otra cosa que la ejecución articulada de la lectura”.⁵⁶ En sentido esencial, el poema no atado al discurso original, pero sí exigiendo su propia validez, es la posibilidad de que el lector, como intérprete, abra los ojos y amplíe su horizonte para resignificar un texto poético desde su realidad, salvando la distancia temporal, dándole autonomía propia y libertad al poema,⁵⁷ de esta forma su transformación termina siendo una construcción⁵⁸ que no cae en la subjetividad, dado que la palabra imaginativa es lo que une al pensamiento con lo universalmente conocido, y en tanto es expresada tiene verdad.

Entonces, hay que resaltar que la tecnología no da pie ni organiza los movimientos sociales, sino que éstos son parte importante como un instrumento de organización, además de ser el internet un espacio donde se puede dar y manifestar cualquier tipo de expresión cultural y otorgar autonomía política; ya que son los individuos quienes, a partir de un *insight* o toma de conciencia, dan pie a la organización política, a la toma de decisiones, apropiándose del sentimiento de otros seres humanos y resignificando su realidad a partir de la confianza que se genera en la interacción humana.⁵⁹

⁵³ Castells, *Comunicación y poder* (España: Alianza, 2011), 192.

⁵⁴ Cfr. Foucault, *El orden del discurso* (Argentina: Tusquets, 1992), 49.

⁵⁵ Cfr. Castells, *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet* (España: Alianza, 2015), p. 301.

⁵⁶ Gadamer, *Arte y verdad de la palabra* (Barcelona: Paidós, 1988), 13.

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, 95.

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, 42.

⁵⁹ Cfr. Castells, *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet* (España: Alianza, 2015), 114, 115 y 303.

Bibliografía

- Actualidad Kurda. *El diario secreto de una rosa: una antología de poemas kurdos*. Marzo, 2011, <https://actualidadkurda.wordpress.com/2011/03/03/tempestad/>
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Gredos, 2010.
- Baudelaire, C. "LXXVI. Spleen de «Spleen e Ideal»", en *Las Flores del Mal*, trad. de E. M. S. Dañero. Chile: Proyecto Espartaco, 2011.
- Bauman, Z. *La sociedad sitiada*. Argentina: FCE, 2013.
- Bauman, Z. *En el mundo actual todas las ideas de felicidad terminan en una tienda*, <http://www.elmundo.es/papel/lideres/2016/11/07/58205c8ae5fdeaed768b45d0.html> (consultada el 26 de noviembre de 2016).
- Beristáin, H. *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa, 2008.
- Candir, A. "Una visión general del movimiento Gülen", en *Iniciativas transnacionales de educación, diálogo y ayuda humanitaria: el Movimiento Gülen*. Gülen Institute, Centro de Intercambio Cultural y Educativo México-Turquía. México: UNAM, 2012.
- Carnap, R. *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*. México: UNAM, 2009.
- Castells, M. *Comunicación y poder*. España: Alianza, 2011.
- Castells, M. *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet*. España: Alianza, 2015.
- DW (04 de febrero de 2007). "Un Nobel en el exilio". *Deutsche Welle*, <http://p.dw.com/p/9nzq>
- Emadi, M. *El poema*. 2017, https://www.youtube.com/watch?v=3Sg_NhOmNlw&t=165s
- Festival Palabra en el Mundo*, <http://palabraenelmundo.blogspot.mx/>
- Foucault, M. *El orden del discurso*. Argentina: Tusquets, 1992.
- Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 2010.
- Foucault, M. *Topologías, Fractal n° 48*, enero-marzo, 2008, año XII, vol. XIII, 39-62.
- Gadamer, H.G. *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Gadamer, H.G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Hobbes, T. *Leviatán*. México: Valle de México, 2001.
- Kirk, M. A. "Transformando las áreas de violencia al sureste de Turquía a través de la educación y la ayuda de personas inspiradas por Gülen", en *Iniciativas transnacionales de educación, diálogo y ayuda humanitaria: el Movimiento Gülen*. Gülen Institute, Centro de Intercambio Cultural y Educativo México-Turquía. México: UNAM, 2012.
- Lagneaux, M. "La escritura literaria en las redes sociales", en *Revista Letras*, núm. 6 (2017): 153-156.
- Lipovetsky, G. y J. Serroy. *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*. España: Anagrama, 2010.
- Malvesí, L. "Primavera árabe no es buen nombre, es demasiado bello", *Eldiario.es*, 2017, http://m.eldiario.es/cultura/Primavera-Arabe-demasiado-poetisa-bareini_0_648485258.html

- Parra, N. *Poemas y antipoemas*. Chile: Nascimento, 1954.
- Platón. *Leyes* Madrid: Gredos, 2010.
- Rebeil Corella, M. A. *La CCO, fuerzas y debilidades de la relación entre comunicación y organización*, en Annual Conference. The International Communication Assosiations 67th, 2017.
- The Region, from Latin America to Asia, poets and writers united against attacks on Afrin. *The region. org*, 2018, <http://theregion.org/article/12690-from-latin-america-to-asia-poets-and-writers-united-against-attacks-on-afrin>
- Vaughan-Evans, A., R. Trefor, L. Jones, P. Lynch, M.W. Jones and G. Thierry G. Implicit Detection of Poetic Harmony by the Naïve Brain. *Front. Psychol.* 7:1859. doi: 10.3389/fpsyg.2016.01859, <http://journal.frontiersin.org/article/10.3389/fpsyg.2016.01859/full>
- Wittgenstein, L. *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 2009.

RESEÑAS

**DOBRE, CATALINA
ELENA, RAHEL
LEVIN VARNHAGEN.**

**EL VALOR DE LA
INTELIGENCIA
FEMENINA**

**PARA UNA
FILOSOFÍA DE
LA COMUNIDAD**

(ROMA: IF PRESS, 2017)

MARÍA EUGENIA GUZMÁN GÓMEZ
Universidad Anáhuac México

MARÍA EUGENIA GUZMÁN GÓMEZ es Doctora en Historia por la Universidad Anáhuac México. Es coordinadora general del Posgrado en Humanidades en la misma Universidad. Es miembro de la Asociación Filosófica de México. Entre sus publicaciones podemos mencionar, en colaboración con Martín Hernández, *Un poco de historia* (2009); además de diversos artículos, en su mayoría en la misma página web de la Universidad Anáhuac México, como "Reclusión y Derechos humanos. Una reflexión", "Derechos Culturales" y "El Derecho a la Libertad de expresión en la Democracia".

Agradezco la oportunidad de haber tenido en mis manos un texto que disfruté mucho gracias a una redacción que se aprecia por su gran estilo y claridad, y que me adentró en un mundo fascinante para mí en la historia, en el pensamiento filosófico y en el arranque de lo que posteriormente llamaríamos movimientos feministas.

Hablar de la cultura occidental moderna es hablar del romanticismo europeo, y en el contexto que nos trae la doctora Dobre, del romanticismo alemán. Estamos en el contexto de finales del siglo XVIII, de aquel gran movimiento revolucionario francés cuyas ideas ilustradas lo llevaron a la praxis. Hablamos de una generación, que en palabras de la filósofa “cambió para siempre el escenario de la cultura europea”. Y en efecto, cómo sustraernos a la importancia y también vigencia de Herder, Goethe, Kant, Schiller, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Beethoven, sólo por mencionar algunos. Y viene la pregunta obligada, ¿dónde están las mujeres?, ¿podemos acaso mencionarlas?, ¿han dejado registro en la historia? Más bien, ¿las han dejado hablar?, ¿las han dejado pasar a la historia? Celebro el acierto de la doctora Dobre de rescatar a esta mujer ilustrada Rahel Levin y su aportación a la generación romántica alemana y occidental. ¿Cómo salir a la luz en un mundo que domina la razón, propio de los hombres? ¿Cómo no mencionar a los

Derechos Universales del Hombre y del Ciudadano, la gran aportación propia de los ilustrados franceses que vio la luz en la primera etapa del movimiento revolucionario, un agosto de 1789, no era universal, no estaban contemplados para las mujeres, sino únicamente para los hombres que eran los ciudadanos? Las mujeres no gozaban de este estatus y, por lo tanto, no eran sujeto de derechos. ¿Cómo no referirnos en palabras de Kant, del intelecto profundo de los hombres y del intelecto bello de las mujeres, algo más superficial, por llamarlo de alguna manera, de la dependencia natural de la mujer a los padres, al esposo o a los hijos, de su capacidad moral inferior y, por lo tanto, incapaces de “libertad jurídica activa”? Los hombres colegisladores, capaces de generar leyes, las mujeres, coprotegidas, incapaces de generar leyes. Cómo olvidar a Rousseau, gran pensador ilustrado, que en el quinto libro de *Emilio*, dedicado a Sofía, que representa a la mujer en sociedad, manifiesta que una mujer debe quedarse en casa a cuidar a los hijos para educarlos a ser buenos ciudadanos y que es incapaz de su propia conciencia ya que debe guiarse por el juicio de los demás.

Estamos, como bien lo menciona la doctora Dobre, ante una “mentalidad excluyente de la presencia de la mujer en el ámbito público que denomina el *Witz* o ingenio femenino” que, sin embargo, tenía la necesidad de una referencia feme-

nina. Así lo demuestran escritos de von Humboldt, Schlegel, Schleiermacher o Schiller, donde tratan de valorar lo femenino.

Es importante mencionar que la "generación femenina" que va a asomarse en este ambiente es el de la mujer burguesa, posicionada social y culturalmente, donde nos mostrará la filósofa, en Rahel Levin, que la lectura y la escritura serán las armas de la mujer romántica para incursionar en el cultivo del espíritu, el *Bildung*. El movimiento femenino y su emancipación de un mundo político, económico, social y cultural masculino iniciará con la mujer educada, letrada y socialmente posicionada. Será a través de la literatura, la filosofía, la música y el teatro donde se acune esa participación femenina que, sin embargo, no será valorada de inmediato y que hasta hoy todavía es necesario que sea rescatada. Hay que adentrarse al *Goethzeit*, o época de Goethe para sensibilizarnos sobre la vida intelectual del periodo, y como bien lo expresa la autora "de la tensión que tuvieron que enfrentar entre la pasión interna por la cultura y la limitación externa por ser mujeres".¹ Ahí está Rahel Levin, mujer judía abriendo las puertas de su casa para formar un círculo intelectual abierto a hombres y mujeres donde se pudiera compartir e intercambiar ideas sobre música, literatura o filosofía.

Es importante destacar también en el ámbito francés, el espacio público que representaban los *salonières* franceses de los siglos XVII y XVIII, como punto de partida, para generar nuevas normas y valores sociales, en esta nueva etapa moderna. Aquí las mujeres tenían una notable presencia protagonizando un movimiento literario y social conocido como "preciosismo". El salón ilustrado, romántico o literario fue un espacio de sociabilización para la mujer donde surgieron mujeres ejemplares como Olympe de Gouges, por mencionar a quien se atrevió a lanzar el primer documento que se refiere a la igualdad jurídica y legal de las mujeres en relación con los hombres en *La Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* (1791). Crearon con sus escritos y sus salones literarios o de debate una nueva sociedad con más cohesión entre las élites. Convivían hombres y mujeres en este espacio por igual, intercambiando ideas políticas, recreando escenarios literarios o artísticos.²

Desafortunadamente para estas protagonistas, la Revolución francesa representó una gran derrota. Los clubes de mujeres fueron cerrados por los jacobinos en 1793 y un

¹ Dobre, *Rahel Levin Varnhagen. El valor de la inteligencia femenina para una filosofía de la comunidad*, 11.

² Grandes personajes de la época se dieron cita en los salones parisinos. Por ejemplo, Mme. Geoffrin recibió a Benjamin Franklin, al rey Gustavo III de Suecia o al rey Estanislao II de Polonia. Recibió también a Rousseau, D'Alembert, Voltaire y Hume.

año después se prohibió la presencia de mujeres en cualquier tipo de actividad política. La prensa revolucionaria escribía: “han transgredido las leyes de la naturaleza abjurando su destino de madres y esposas, queriendo ser ‘hombres de Estado’”. El código civil napoleónico, de gran influencia en los códigos modernos, plasmó legalmente este pensamiento.

Rahel Levin abre las puertas de su casa en 1790 para crear el primer salón que sería uno de los más famosos de Berlín y de Alemania, que a diferencia de los *salonières* franceses, no hablaban casi de política, sus comentarios giraban alrededor de la literatura, el teatro y la música. El gran valor de Rahel, nos comenta la autora, era el ser humano y cómo se manifestaba éste a través de las palabras, descubriendo lo auténtico de cada persona (destacando la idea de sociabilidad y la hospitalidad que debía tener como anfitriona, reuniendo ante sí grandes personajes intelectuales de la época: Schleiermacher, Alexander von Humboldt, Friedrich Schlegel, por mencionar sólo algunos).

Ya decía Kant y Schleiermacher que los hombres y mujeres debían complementarse para formar comunidad. La doctora Dobre pone énfasis en esta gran aportación de Rahel. Me detendré en este aspecto. Para Rahel, el hombre (refiriéndose al hombre y a la mujer, por supuesto) participa implícitamente en el destino de la comunidad y aquí será fundamental el gran valor de la formación del carácter. Hacer lo correcto y ser fiel a ti mismo es el más alto deber ético obtenido mediante la educación y el refinamiento. Parafraseando a Rahel, hay que ennoblecer el carácter tanto ético como estético para construir vínculos morales y crear comunidad. “La realización como persona está en la medida en la cual sabe darse al otro, estableciendo un vínculo humano auténtico.” Es así como Rahel es la gran promotora del diálogo.

Destaco sobremanera la relación que la doctora Dobre hace de la filosofía con la historia a través de la biografía, donde señala primero que “la biografía es filosofía... ya que el testimonio de la vida y las ideas tienen el valor de un verdadero pensar filosófico”, y en segundo término, la necesidad de la mujer de hoy, de mirar al pasado para comprenderse hoy y saber qué retos debe enfrentar en el futuro. Ésta es la gran pertinencia, a mi parecer, entre otras varias que ya he comentado, del libro que hoy tengo en mis manos. ¿Cómo hablar del gran avance de la participación de la mujer en la sociedad, en la cultura y en la política, sin esta retrospectiva de las mujeres que le han precedido cuando carecían de participación activa, como la tiene ya hoy, de ser sujeto de derechos, de seguir abriendo espacios en un mundo todavía con grandes retos para la mujer?

La doctora Dobre, con su obra y con el abordaje de Rahel Levin, sin duda nos invita a repensar a la mujer hoy y su participación en la sociedad, económica y políticamente más

activa, pero también, como gran portadora de valores éticos e intelectuales. “La cultura es femenina”, dice George Simmel, pues ha sido el pilar sobre el que se apoya la cultura occidental, desde que trasciende el espacio privado, ya agotado para ella, y donde ha aportado y sigue aportando, el amor por el detalle que trasciende a la grandeza. Es una inspiración y una necesidad, enfatiza la doctora si se manifiesta desde su naturaleza, dejándose guiar por la educación y la cultura. Sin duda, una manera sutil y delicada de incidir con su feminidad, propia de su ser.

Celebro también la visión de la filósofa sobre la ideología de género en la actualidad, donde la tradición debe estar presente, considerando así a la historia como un saber imprescindible para conocer el caminar de la mujer en la historia del feminismo, el cual, como dice la autora, deberá defender el valor de la mujer manifestando su inteligencia mediante la educación, su formación y su sensibilidad, es decir, la mujer, como creadora de comunidades de amor.

Así lo hizo Rahel. Creó comunidades de amor, abiertas, igualitarias en tiempos bastante adversos para la mujer.

¿Cómo fue la vida cotidiana de una mujer como Rahel? ¿Buscó el amor? ¿Lo encontró? ¿Se dio cuenta de su trascendencia en su actuar y en su pensar? ¿Qué sacrificó? Finalmente, ¿fue feliz?

Los invito a leer este libro para que respondan a estas preguntas, y sea Rahel una inspiración para la mujer de hoy y podamos seguir reflexionando sobre los retos de la mujer y cómo con su inteligencia femenina puede contribuir a cambiar al mundo como Rahel lo hizo en su tiempo, apostando por la complementariedad del hombre y la mujer para crear verdaderas comunidades. ¿Será la inteligencia femenina formadora de la comunidad? Los invito a reflexionar, junto con la doctora Dobre, los alcances de esta propuesta.