

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas



HOMENAJE A JEAN ROBERT

JEAN ROBERT (1937-2020)

Javier Sicilia

EL DESMORONAMIENTO CONTINUO: FUNDAMENTO DE LA ACUMULACIÓN

Ramón Vera-Herrera

JEAN ROBERT: EL PENSAMIENTO ENCARNADO

Héctor Manuel Peña Holguín

RESEÑA

Gabriela Aguado Romero:
Iusnaturalismo y neoiusnaturalismo
Israel Covarrubias González

ENTREVISTA: SYLVIA MARCOS

Héctor Manuel Peña Holguín
y Jaime Torres Guillén



\$80 pesos

Título: Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas
 Editor: Jaime Torres Guillén.
 Editorial: INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.
 ISSN: 1870-7041
 Época: II Época
 Volumen: XII
 Número: 32
 Año: 2021
 Periodicidad: Semestral
 Encabezamientos de materia: 1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales. 3. Educación. 4. Teología. 5. Cultura.

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

DIRECTORIO

INSTITUTO DE FILOSOFÍA, A.C.

Rector	Eusebio Hernández Mendoza, OFM Cap
Decano de Estudios	Rodrigo Alcántara Serrano, SSCC
Secretario General	Rafael Rivadeneyra Fentanes

REVISTA PIEZAS, EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Editor y Director	Jaime Torres Guillén
Consejo Editorial	Elba Noemí Gómez Gómez Héctor D. León Jiménez Luis Armando Aguilar Sahagún Luis Fernando Suárez Cázares Rafael Rivadeneyra Fentanes Daniela Estefanía Ayala Córdova

CONSEJO ACADÉMICO ASESOR

IIF UNAM	Mauricio Beuchot Puente
UAM-Iztapalapa	Gabriel Vargas Lozano
ITESO	Humberto Orozco Barba
IIS UNAM	Fernando M. González
UIC	Tomás Almorín Oropa
UDG	Elisa Cárdenas Ayala
U. de Pernambuco, Brasil	Paulo Henrique Martins
CEICH UNAM	Jorge Cadena-Roa
U. de Buenos Aires, Argentina	Alberto Bialakowsky
Dept. de Estudios Políticos UDG	Jaime A. Preciado Coronado
CIALC UNAM	Lucio Fernando Oliver Costilla
U. Complutense de Madrid	Marcos Roitman Rosenmann
UAQ	Israel Covarrubias González
UAQ	Stefan Josef Gandler
Inst. Cultural Juan Marinello, La Habana Cuba	Rodrigo Espina Prieto
CIESAS-Occidente	Jorge Alonso Sánchez

Diseño y Diagramación Javier Salazar Acosta

Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco. Teléfonos y fax: 01 +52 01 (33) 3631 0934
www.if.edu.mx

PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas
 Revista semestral de filosofía
revista.piezas@if.edu.mx

Impreso en los talleres de Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457, Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara Jalisco.

ISSN 1870-7041
 Reserva de derechos al uso exclusivo del título Piezas núm. 04-2014-02061112800-102
 Certificado de Licitud de Título 13577
 Certificado de Licitud de Contenido 11150

Derechos reservados del autor:
 Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando sean utilizados con fines académicos y se cite la fuente.

Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas, es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Tlaquepaque, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social. El público al que va dirigido esta revista es aquel interesado en estos campos.

Correspondencia y canje
torresguillen@hotmail.com

Suscripciones: revista.piezas@if.edu.mx



Fotografía de la portada: archivo personal de Sylvia Marcos

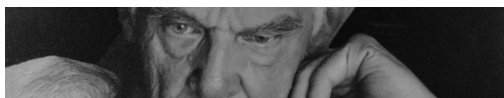
ÍNDICE

DOSSIER

Jean Robert (1937-2020)

Javier Sicilia

4



ENTREVISTA

Entrevista a Sylvia Marcos

Héctor Manuel Peña Holguín

y *Jaime Torres Guillén*

7



ESCENARIOS

Para una imaginación encarnada:

voz y sentir de Jean Robert

13



El desmoronamiento continuo:

fundamento de la acumulación

Ramón Vera-Herrera

16



Jean Robert: El pensamiento encarnado

Héctor Manuel Peña Holguín

25



Jean Robert. Conversaciones urgentes

para el siglo XXI

29



ENSAYOS

Blaise Pascal. El hombre es un junco pensante

Luis Fernando Suárez Cázares

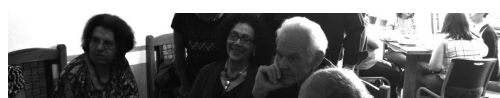
37



De cómo Japón se re-orientaliza

Víctor Kerber Palma

50



Estrategia pirata.

Prácticas de integración sociocultural

Carlos Rafael Hernández Vargas

57



Repensar la violencia en México

Héctor Sevilla Godínez

66



RESEÑAS

Simon Critchley: En qué pensamos cuando pensamos en fútbol

Luis Fernando Suárez Cázares

75



Gabriela Aguado Romero: Iusnaturalismo y neoiusnaturalismo

Israel Covarrubias González

83



EDITORIAL

El **Dossier** del presente número de **Piezas** tiene su historia. Como todos los años, en el 2020 se presentó ante la comunidad del Instituto de Filosofía A. C. el tema que articularía las distintas actividades académicas y docentes de este centro de formación filosófica. “La convivencialidad. El arte de saber vivir” sería el tema con que iniciarían las actividades del Instituto de agosto de 2020 hasta julio de 2021. La *Lectio Inauguralis* “A dos minutos de la medianoche. Conversaciones sobre Iván Illich y la Convivencialidad” fue la primera actividad del tema del año. Consistió en hacer una lectura de la realidad actual, a partir del legado de Iván Illich y de quienes, junto a él, han hecho un análisis profundo de las patologías sociales derivadas de las relaciones de producción capitalista.

En este camino hubo varios encuentros. De la necesidad de hacer nuevas lecturas de la noción de Convivencialidad como herramienta para saber vivir, decidimos dialogar sobre las tesis de Iván Illich, pero también con las de Jean Robert. Esta decisión permitió establecer lazos de amistad con Héctor Manuel Peña Holguín, uno de los traductores al español de las conversaciones de David Cayley con Iván Illich *Los ríos al norte del futuro* (Aliosventos Ediciones, AC, 2019). Coincidimos con Héctor Peña en compartir lecturas de este texto y establecer vínculos con Jean Robert quien a su vez había participado en la traducción y el prólogo a la edición mexicana del libro mencionado.

En el mes de septiembre 2020 conversamos con Héctor Peña sobre la relevancia que tendría realizar un coloquio en el Instituto de Filosofía a propósito de la importancia de *Los ríos al norte del futuro*, y de la noción de Convivencialidad. Jean Robert sería invitado a impartir una conferencia y abrir el diálogo del coloquio. Pero el objetivo no solo era conversar sobre el libro y la Convivencialidad, sino comenzar a adentrarse a las profundas reflexiones, hallazgos filosóficos y exquisita erudición, de uno de los pensadores más originales de México: Jean Robert. La idea original del coloquio no fue posible. Jean falleció el primer día de octubre de ese año.

El tema del año continuó alimentando las distintas actividades del Instituto de Filosofía. Una de estas fue el conversatorio “La potencia de la convivencialidad” realizada el 2 de febrero de 2021 en el marco de la Jornada por la Vida Religiosa. Esta actividad permitió nuevos encuentros y lazos de amistad. También reavivó la idea de conocer la obra de Jean Robert. Esto fue posible gracias a la generosidad de Sylvia Marcos (compañera de Jean), Javier Sicilia y Héctor Peña.

Estos encuentros narrados de forma breve son los antecedentes del presente **Dossier** dedicado a Jean Robert. Además del homenaje, este pretende ser una pequeña contribución para motivar la lectura de la obra de Jean. Todo el camino recorrido para llegar a julio de 2021, fecha en que culmina el tema del año del Instituto de Filosofía, está lleno de encuentros amistosos, de prácticas convivenciales y encarnadas. No exagero si afirmo que también el contenido del **Dossier**.

Quienes escriben en este homenaje a Jean Robert, sobre todo, Javier Sicilia, Sylvia Marcos, Ramón Vera-Herrera y Héctor Manuel Peña Holguín, fueron cercanos al filósofo. Sus palabras son más que pertinentes para honrar a un profundo pensador como lo fue Jean, pero también para acercar la obra de este a las y lectores de **Piezas**. Toda la comunidad del Instituto de Filosofía les agradece la amistad y generosidad que tuvieron a bien compartir para que las actividades del tema del año y el presente número de **Piezas** se llevaran a cabo.

Por lo que concierne a los ensayos que acompañan el número, son varias las temáticas que seguro serán de interés a nuestros lectores. Luis Fernando Suárez Cázares nos presenta en “Blaise Pascal. El hombre es un junco pensante” una reflexión sobre el problema de Dios en la filosofía de Blaise Pascal a través de los conceptos de razón y corazón del pensamiento pascalino.

Víctor Kerber Palma nos ofrece un interesante ensayo sobre el concepto retroprogresión cuyo significado remite a mantener la capacidad de innovación al mismo tiempo que se conservan ciertos valores de una sociedad, a partir de su lectura sobre lo que llama re-orientalización de Japón. Su tesis plantea que existe en Japón una “revaloración de las tradiciones y filosofías que caracterizaron a la civilización antes de la modernización emprendida por el emperador Meiji hace 150 años”.

Por su parte Carlos Rafael Hernández Vargas revisa el papel de la piratería en el consumo juvenil. Lejos de las versiones oficiales o policiacas de este fenómeno, argumenta que este tipo de consumo en dicho sector es una dimensión social con la que se podría comprender la integración sociocultural de los jóvenes en las sociedades del siglo XXI. En “Repensar la violencia en México” Héctor Sevilla Godínez realiza un ejercicio de filosofía social e interdisciplina para entender distintas dimensiones de la violencia incluidos algunos elementos de justificación y promoción de esta.

Finalmente agradecemos a Luis Fernando Suárez Cázares y a Israel Covarrubias González por la recomendación de las lecturas que proponen y por sus interesantes anotaciones a propósito del contenido de los libros reseñados.

El Director

JEAN ROBERT (1937-2020)¹

JAVIER SICILIA*

* Poeta, narrador y ensayista. Fundó y dirigió las revistas *El Telar*, *Ixtus* y *Conspiratio*. Colaborador de *Excelsior*, *Unomásuno*, *Proceso*, *Letras Libres*, entre otros. Encabezó en su momento el Movimiento para la Paz con Justicia y Dignidad.

Jean Robert (1937-2020) fue uno de los muchos extranjeros que, como el anarquista Ricardo Mestre, el monje Gregorio Lemercier, el escultor John Spencer o el inclasificable Iván Illich, su maestro y amigo, se arraigaron en México.

Fue también, como todos los grandes críticos de la modernidad, un pensador de los márgenes. Nació en el Jura suizo, en Moutier. Después de estudiar arquitectura y pasar una larga temporada en Holanda, donde formó parte del Movimiento Provo —uno de los más sorprendentes movimientos contraculturales de fines de 1960—, emigró a México, en la década de 1970, al lado de su compañera, la psicóloga y feminista Sylvia Marcos. Instalado en Chamilpa, Morelos, Jean Robert formó parte de lo que Humberto Beck ha llamado con acierto la “Escuela de Cuernavaca”. Fundada en el Centro Intercultural de Documentación (Cidoc) de Iván Illich, del que Robert fue uno de los más fieles asiduos, se continuó en las reflexiones animadas por Gustavo Esteva y el propio Robert en los suplementos culturales *Opciones* y *El Gallo Ilustrado*, y más tarde en el grupo que se formó alrededor de las revistas *Ixtus* y *Conspiratio*.

Como el de Iván Illich, su pensamiento es inclasificable. Expuesto en libros como *El agua es común*; *Los cronófagos, el tiempo que nos roban*; *La crisis: el despojo impune*, *La libertad de habitar*, *La potencia de los pobres*; en otros que, escritos en alemán, en inglés y en francés, no han sido aún traducidos, y en infinidad de artículos publicados en los suplementos y las revistas mencionadas, su pensamiento —lo escribí alguna vez— puede definirse como

el de un hombre que piensa con los pies. Crítico devastador del automóvil —símbolo para él de la injusticia y la inequidad nacida del industrialismo del siglo XVIII—, el caminante Robert no dejó de pensar con los pies puestos sobre la tierra.

Contra el automovilista que, acomodado como un bulto en el asiento de un coche, traga kilómetros hacia adelante del parabrisas y los desecha detrás de su espejo retrovisor, sobre una tierra asesinada y desertificada por el asfalto, el caminante Jean Robert hizo de su medio natural de locomoción no solo un acto de libertad y autonomía, sino una manera de pensar radical, llena de sentido común y tan compleja, desconcertante y sorprendente como los meandros que sus pies recorrieron. Así habló de urbanismo, de los sistemas nacidos de la era tecnológica, del espacio, del tiempo, de la economía, de lo político. Así también trató de ser coherente con esa radicalidad. Entre el pensamiento del caminante Robert y los actos de su vida hubo una profunda correspondencia, una relación de proporción como la que había entre sus pies y la tierra: construyó su casa con sus manos —uno de los primeros ensayos de casa ecológicas en México. Al lado del arquitecto César Añorve, fabricó y promovió el uso de excusados secos y de espacios vernáculos de autoconstrucción. Defendió, con el Frente Cívico pro Defensa del Casino de la Selva, del que fue uno de sus fundadores, la vida urbana de la ciudad de Cuernavaca contra la depredación de las grandes cadenas comerciales. Luchó al lado de los campesinos de Atenco contra el despojo de sus tierras en

1 Texto publicado en *Letras Libres* el 7 diciembre de 2020. Se reproduce íntegro con permiso de su autor.

nombre del aeropuerto que se construiría en Texcoco. Hizo suya la lucha zapatista y fue, junto con Sylvia Marcos, Luis Villo-ro, Pablo González Casanova y Gustavo Esteva, uno de sus interlocutores fundamen-tales. Lo enterraron en el panteón de Chamilpa envuelto en su bandera.

Su presencia en mi vida fue fundamen-tal. Desde que lo conocí en la década de 1990 tuvimos un diálogo ininterrumpido. Me enseñó a mirar mi experiencia mística desde la encarnación, arraigó mis pies en la tierra, llenó de carne mis reflexiones sobre Gandhi y Lanza del Vasto, y fue un colaborador fundamental en esa “Escue-la de Cuernavaca”. Me presentó también a Valentina Borremans e Iván Illich y cami-nó a mi lado en 2011 con el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad.

A últimas fechas, solíamos desayunar cada semana en el café La Alondra, parte del museo John Spencer, conocido como La Casona, en Cuernavaca. Allí continuá-bamos la larga reflexión que inauguramos el día en que nos conocimos. El tema que recientemente nos ocupaba era la crisis civilizatoria. Yo, desde mi cristianismo, me refería al tiempo del fin, el tiempo que antecede al Apocalipsis. Él, para quien la fe era de naturaleza apofáitica, prefería hablar de Sistema: “un encierro sin ventan-as, sin exterior, sin alteridad, sin más allá”, “una crisis –‘momento de decisión’–

sin crisis”. Una época, coincidíamos los dos, desencarnada, fruto, dijo Illich, de “la corrupción del Evangelio”. Sobre ello dejó un inquietante y profundo ensayo, aún inédito: “Sistemas... en la cabeza”.

Al inicio de la pandemia, que miraba como una consecuencia más del desarrollo traído por el industrialismo, Jean, devora-do por el cáncer, supo que se iría pronto. Tenía dos pendientes: traducir al español su último libro, *La edad de los sistemas en el pensamiento tardío de Iván Illich*, cuyo cuar-to capítulo es el ensayo referido, y el libro de Illich, *La escuela al museo*. Me invitó a colaborar con él. Al concluir me dijo con alivio: “Terminamos. Te quiero mucho”. No volvió a empuñar la pluma. Profun-do espiritual, se consagró a enfrentar con sabiduría su muerte. La madrugada del 1 de octubre se marchó escuchando, en voz de Sylvia, poemas de Juan de la Cruz, Kavafis y Paul Celan.

La vida de Jean Robert fue auste-ra y generosa. Más acá de su muerte y de mi fe, sigue presente en su pensamiento, cuya radicalidad es más actual que nunca en estos tiempos miserables. Habría que publicar todos y cada uno de sus escritos. Ellos forman parte de la herramienta que necesitamos hoy para abrir una ventana, una puerta, un boquete, quizás una fisura que nos permita salvar el presente y mirar el futuro.

Obra de Jean Robert

- La trahison de l'opulence* (con Jean-Pierre Dupuy), Paris: Presses Universitaires de France, 1976.
- Le temps qu'on nous vole: contre la société chronophage*, Paris: Éditions du Seuil, 1980. En italiano: *Tempo rubato. L'uso dell'automobile nella nostra società*, Como: Red Edizioni, 1992. En español: *Los cronófagos*, México: Ítaca, 2021 (por publicarse).
- Ecología y tecnología crítica*, México: Fontamara, 1992.
- Una visión filosófica de la tecnología*, Cuernavaca: Universidad de La Salle, 1998.
- Raum und Geschichte Kurseinheit 1*, Hagen: FernUniversität, 1998.
- El agua es un ámbito de comunidad*, México: HIC, 1994. En inglés: *Water is a commons*, Mexico City: HIC, 1994. En turco: *Suyun Ekonomi-Politigi*, Ankara: Ütopya Yayinevi, 2004.
- La libertad de habitar*, México: HIC, 1999. En turco: *Kent ve Halk*, Ankara: Ütopya Yayinevi, 1999.
- La crisis: el despojo impune. Cómo evitar que el remedio sea peor que el mal*, México: Jus, 2010. En italiano: *Crisi. La rapina impunita*, Riola: Museodei by Hermatena, 2014.
- La puissance des pauvres* (con Majid Rahnema), Arles-Paris: Actes Sud, 2008. En italiano: *La potenza dei poveri*, Milano: Jaca Book, 2010. En español: *La potencia de los pobres*, San Cristóbal de las Casas: CIDECI-Unitierra, 2011. En turco: *Yoksullarin Gücü*, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2011.
- Sussistenza, autonomia, libertà. Che cos'è la libertà?* Riola: Museodei by Hermatena, 2015.
- A Pedestrian Thinker: Writings of Jean Robert*, International Journal of Illich Studies, 2018.
- L'età dei sistemi nel pensiero dell'ultimo Illich*, Riola: Museodei by Hermatena, 2019.

ENTREVISTA A SYLVIA MARCOS

“Razonar hacia atrás y hacia abajo...
es darle sentido a la esperanza”
Jean Robert

Héctor Manuel Peña Holguín y Jaime Torres Guillén (HMPH y JTG): Muchas gracias, querida Sylvia, por tu generosidad al compartir algunas palabras para la revista *Piezas*, en *Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*. Lo primero que quisiéramos abordar es tu opinión sobre aquello que consideras de mayor relevancia en la trayectoria intelectual de Jean Robert. ¿Cuál sería la ruta para que un público lector no familiarizado con la obra de Jean pudiera ingresar a su pensamiento?

Sylvia Marcos: Creo que lo más importante que tendríamos que considerar en la obra de Jean Robert es que, lo que aparece como pluralidad temática, en el fondo está anclado en un núcleo duro, un centro de crítica al pensamiento único al que nos incitan las instituciones de la modernidad capitalista. Jean era un erudito. Basta leer algunos de sus artículos para descubrir su capacidad cuasi espontánea

para citar raíces griegas y latinas y hacer referencias “enciclopédicas” a varias épocas y en varios idiomas. Esta versatilidad filológica y poli lingüística (Jean escribía perfectamente en alemán, inglés, español y francés) daba la impresión de que tocaba diversos temas: los transportes comedores de tiempo; el agua como valor comunal; el lugar vivido o *topocosmos* sustituido luego por el concepto estéril de “espacio”; o la subsistencia como el arraigo a la tierra que también supone la sobrevivencia del planeta. En cada tema que parece diverso, su pensamiento nos ilumina y sacude de los axiomas de la modernidad.

La crítica a las certidumbres “modernas” está implícita en casi toda la obra de Jean Robert. Por ejemplo, su lucha colectiva y activista en la defensa del Casino de la Selva¹ estaba sustentada en el cuestionamiento y la invitación a reconsiderar, desde adentro del urbanismo, aquello que consideramos y hemos internalizado como

1 El Casino de la Selva fue un hotel construido en la ciudad de Cuernavaca, Morelos, por el arquitecto Jesús Martí y el ingeniero Félix Candela. Algunos de sus murales en sus espacios interiores fueron pintados por Gerardo Murillo, mejor conocido como Dr. Atl. En el año 2001, la Secretaría de Hacienda y Crédito Público lo enajenó y puso en venta. En ese mismo año, el grupo Costco Comercial Mexicana, S. A. de C. V. lo adquirió para destruir el hotel y en su lugar construir un mega centro comercial. Por considerar que esta acción significaba la destrucción ambiental y cultural de Cuernavaca, se formó el Frente Cívico Pro Defensa del Casino de la Selva. Lo formaban miles de personas y decenas de organizaciones ambientalistas, educadoras, de jóvenes, sindicatos y colectivos diversos. Cfr. JOSÉ CARLOS HESLES BERNAL, “Le gusta este jardín?: el conflicto por el Casino de la Selva”, *Secuencia* (2008), 71, mayo-agosto, 83-101. Véase: <https://www.jornada.com.mx/2001/08/06/per-casino.html>; También: <https://www.proceso.com.mx/cultura/2003/9/13/casino-de-la-selva-golpe-al-patrimonio-artistico-79012.html>

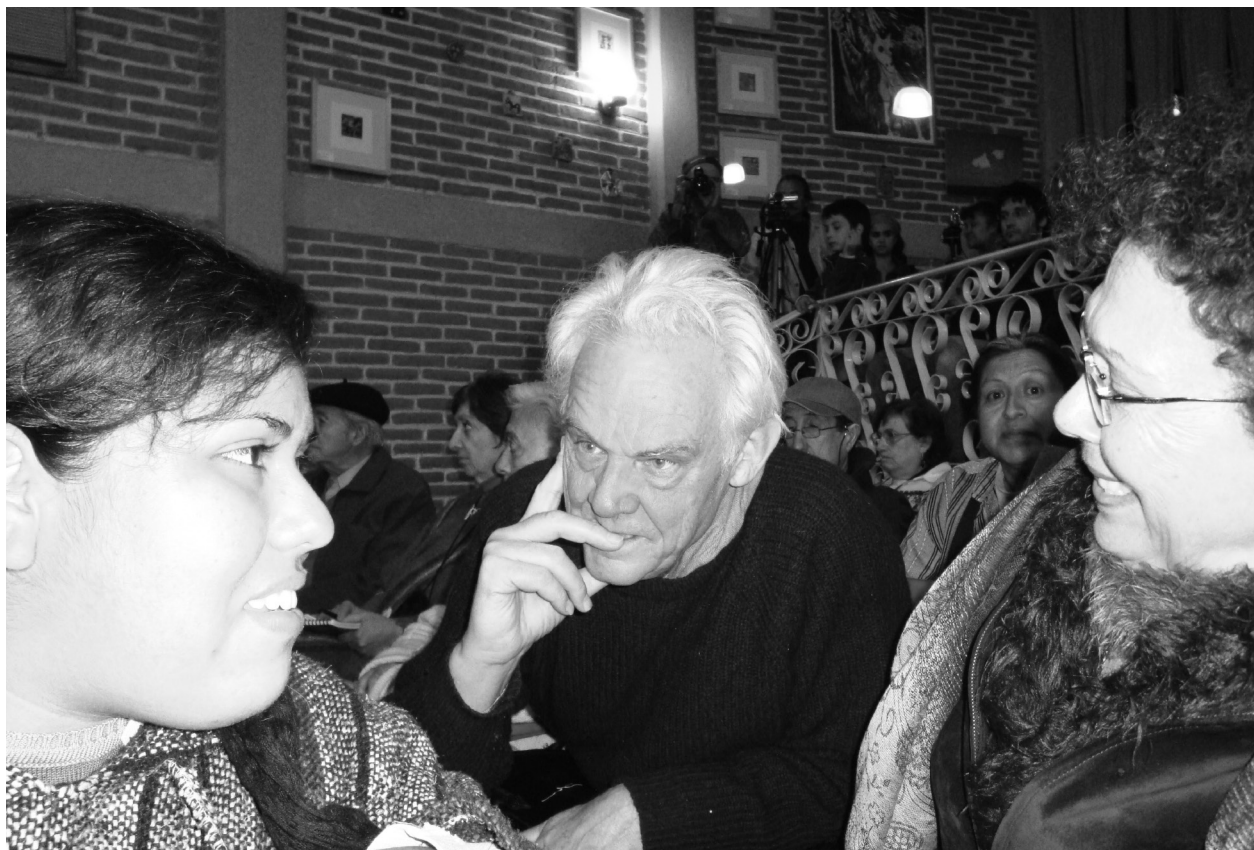


Foto: Cortesía de
Sylvia Marcos

normal, natural, bueno. Aunque sus análisis parecen ser sólo abordajes urbanísticos, arquitectónicos, agroecológicos o sobre los transportes en las grandes ciudades congestionadas, al fondo hay siempre una propuesta de recuperar la autonomía desbancando los axiomas de la modernidad. Jean proponía hacernos pensar diferente, descubrir las mañas del capitalismo escondidas dentro del supuesto “desarrollo” o el “progreso” que enriquece a unos cuantos y empobrece a las mayorías. Este pensamiento moderno y capitalista nos empobrece porque favorece la pérdida de nuestras capacidades de interconexión e interdependencia para la subsistencia y aquellas características humanas comunales que sostienen y siguen presentes en los pueblos campesinos y originarios.

Por cierto, acabo de leer en una historia reciente de la Cuernavaca de los años setenta una revisión que hiciera Erich

Fromm del pensamiento crítico de Iván Illich. Me sorprendió encontrar una lectura semejante a la que hago leyendo a Jean Robert. El Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) de Illich en el que Jean fue un colega visionario y razón por la cual ambos se encontraron para, como lo decía Jean, “conversar muchos años”, merece una revisión crítica. Significaría una reevaluación de las formas del pasado, no un “regreso”, sino alimentar una reelaboración contemporánea para elegir, hoy, otra forma de vida.

HMPH y JTG: Siguiendo el hilo de encontrar las rutas para ingresar al pensamiento de Jean Robert, en no pocas ocasiones has mencionado que Jean fue un pensador de la encarnación. ¿Podrías abundar un poco más sobre este punto?

Sylvia Marcos: Justamente, encontramos esta “encarnación” en su análisis de los artículos que escribió para *Ixtus*² sobre la primera catedral gótica de Saint Denis, que hoy está a las afueras de París. Sus visitas, las recuerdo, plenas de emoción intelectual por el descubrimiento del abad Suger, arquitecto que la construyó. Descubre este personaje en documentos históricos con tres identidades. Estaba fascinado con este descubrimiento histórico. Jean interpreta en Saint Denis que la elevación que propicia esa catedral gótica es una posible traición a la presencia corporal, que luego se resuelve, o Jean la resuelve, no en la sostenida elevación que parece ser el mensaje de Saint Denis, sino en el retorno, hacia la dimensión del abajo, al nivel encarnado. El nivel que siempre eligió. Prefería siempre en sus análisis y en su propia vida y pensamiento bajar y adoptar la dimensión corpórea, la encarnación. Se declaraba en contra —así lo encontré en sus apuntes— “de la traición a la presencia corporal”.

En la revisión profunda que hizo Jean Robert sobre esa catedral emblemática que sigue hoy en día viva, proyectó su propia espiritualidad apofática. Era la permanencia en el ámbito del oler, oír, tocar, sentir, escuchar. Y su mundo interno se nos reveló inaccesible a las palabras. Esto aparece repetidamente en varios de sus escritos. Elige encarnar su pensamiento consistentemente en las célebres luchas activistas al lado del zapatismo, de Atenco en el lago de Texcoco, y la defensa del Casino de la Selva. Estas luchas eran la expresión encarnada (corporizada) de todo su

universo intelectual, espiritual, crítico, erudito. Para entender mejor todo esto, preparo junto con Javier Sicilia unas antologías de lo publicado por Jean en *Ixtus* que iluminarán su trayectoria personal espiritual encarnada.

HMPH y JTG: Junto con un grupo de amigos, Jean Robert planteaba cuestionar radicalmente las certidumbres no examinadas que fundamentan a la sociedad industrial moderna y que tienden a la desencarnación, a la contraproductividad, a un mundo definido por la escasez y la ruina de las capacidades autónomas de subsistencia de la gente. ¿Qué podrías contarnos a propósito de la idea de Jean de evitar que el imaginario popular se dejara contaminar con las razones de arriba?

Sylvia Marcos: Pienso que ustedes en su pregunta sintetizan magistralmente las preocupaciones y compromisos más ingentes en la vida y obra de Jean Robert. Liberar el imaginario popular, como ustedes lo nombran, era justamente el objetivo de Jean al explicar la “rareza de lo obvio”. Frecuentemente desmontaba las certidumbres modernas, hacía un diagnóstico crítico del presente, escribía sobre la extrañeza de lo obvio. El retorno de los saberes de subsistencia era su lucha en contra de las nociones de “desarrollo” del “progreso”. Nada de lo que creemos “natural” o “normal” escapaba a su escrutinio. Un poco duro de vivirlo en la cotidianidad. Pero él era congruente, a niveles drásticos a veces, y encarnados, no en elucubraciones abstractas. Su propuesta principal, diría, era

2 Revista dirigida por Javier Sicilia de 1993 a 2007. Según sus editores, “la palabra *Ixtus*, alteración latinizada del acrónimo griego formado por la frase ‘Jesús Cristo, Hijo de Dios, Salvador’, es la expresión que los cristianos de la persecución post-apostólica utilizaban como contraseña y símbolo de su pertenencia a Cristo. Se refiere, por lo tanto, a la experiencia de vida de esos hombres y mujeres que formaban comunidades en donde todo era compartido”. Fue una revista fundada y editada por católicos, pero no se trataba de una revista confesional. Su finalidad era “ser un foro para personas que buscan articular, de acuerdo con su conciencia, nuevas alternativas desde una perspectiva espiritual, ética, sociocultural y política para que la integridad del hombre y, en consecuencia, de toda la Creación se respete y promueva”.



Sylvia Marcos y Jean Robert, 1976.

Foto: Cortesía de Sylvia Marcos

cómo conservar o recuperar las capacidades autónomas de subsistencia de la gente. Por eso el amor a la propuesta zapatista, apoyo a las luchas de Atenco y aquellas en torno al lago de Texcoco.

Por ejemplo, hizo una investigación etnohistórica muy importante sobre los desarrollos hidráulicos prehispánicos en el lago de Texcoco. Ahora constatamos el desastre que crearon las técnicas europeas

al destruir aquello que permitía el uso de los diversos recursos del lago para la subsistencia. Una de estas era evitar las inundaciones endémicas que hoy sufrimos. Como vemos, esa visualización del pasado es para aprender de él, para rearticularlo con las necesidades de hoy, liberados de las certidumbres o sentido común moderno, del progreso, que nos esclaviza por su aparente status de normalidad. Aboga, con el título de uno de sus artículos, “por un sentido común controversial” en donde elabora sus reflexiones sobre los aportes del proyecto zapatista.

HMPH y JTG: Otro concepto fundamental de Jean Robert es la convivencialidad. ¿Cuál consideras que sería la noción y práctica de la convivencialidad que Jean cultivó?

Sylvia Marcos: Tengo un papelito viejito, guardado en mi pasaporte, que es una cita textual manuscrita de Jean y que acabo de encontrar: “Recrear lazos informales no mediados por el Estado o por el mercado, es recrear comunidad”. El aprendizaje, fundamentado en la amistad y la reflexión colectiva, leal a la ética y la escucha. Crear conocimiento de esta forma, desmitificando los esclavismos de la modernidad, fue la principal actividad de Jean Robert. En los espacios en donde estuvo, tanto como profesor en universidades y en espacios como el Círculo de lectores de Iván Illich, Jean era un conversador dotado. Esta cualidad la practicó especialmente con los mundos indígenas de México, con los zapatistas que lo invitaron en nueve ocasiones a dialogar. Yo creo que su vida y su obra fue creadora de convivencialidad. Todo lo que escribió y el activismo al que se integró fue para facilitar, crear, posibilitar la “esperanza sin calendario”, que es un fundamento, para mí, de la convivencialidad y para crear un mundo convivial.

HMPH y JTG: Hay otros dos conceptos que Jean Robert trabajó bastante y tú también, la proporcionalidad y el género vernáculo. ¿Podrías decirnos algo al respecto?

Sylvia Marcos: Lo que yo trabajé a su lado y también con Iván Illich y en mi propio camino fue el concepto de *género vernáculo* como categoría heurística.³ Este giro que proviene del pensamiento de Jean Robert transformó una propuesta de género muy difícil de aceptar desde la teoría feminista. Este concepto lo analizó con nosotras en la Red de feminismos descoloniales doce días antes de su partida cuando le ofrecimos un Homenaje: *Miradas feministas a la obra de Jean Robert*.⁴

En los ochenta sufrió, al lado de Iván Illich, el rechazo tajante de un grupo de feministas académicas de esos años, en la Universidad de Berkeley. En nuestra Red de feminismos descoloniales ahora en 2020, estudiamos una selección de la obra de Jean sobre el género vernáculo y logramos, a través de análisis, desterrar de la experiencia vivencial de Jean el dolor y el sinsentido que experimentó en ese encuentro con esas feministas del pasado. Recuerdo que, en septiembre pasado, escuchó a seis de mis colegas comentar su obra, con análisis puntuales y diversos enfoques. En un momento dado, al escuchar la lectura sobre sus escritos hecha por ellas, exclamó: “son fantásticas”. Así terminó en esta tierra su relación difícil con ese feminismo académico. Con mi feminismo que siempre estuvo vivo a su lado y sin conflictos, consideré siempre que los análisis en el género vernáculo aportaban una visión civilizacional que nos brindan hoy comprensión de los arreglos de género en las comunidades de pueblos originarios. Lo que Iván llamó

el “género dislocado” y Jean un concepto “heurístico”.

HMPH y JTG: Jean Robert, al igual que tú, Luis Villoro o Pablo González Casanova, son un referente para las y los zapatistas. ¿Qué nos puedes contar sobre ello?

Sylvia Marcos: Jean y yo nos fundimos con el zapatismo y sus propuestas. Las incorporamos en nuestras vidas y en nuestros senti-pensares. Estábamos de por sí muy cercanos en objetivos de vida y en aprecio y admiración por los pueblos y sus formas de ser, de vida, de sobrevivencia y de lucha. Para Jean, como para mí, fue encontrar una propuesta de vida y un modo propio que vivía lo que nosotros teníamos en mente como una llamada “utopía”. Sin embargo, me gusta recordar esa capacidad didáctica y creativa de neologismos filológicos. Jean acuñó otro término al contacto con ellas, ellos y elloas. *Eutopía*, la llamó, el lugar que sí existe, refiriéndose a la partícula inicial del término: Jean optó



3 Cfr. SYLVIA MARCOS, “El género vernáculo de Iván Illich”, *Fractal* número 88. Disponible: <https://mxfractal.org/articulos/RevistaFractal88Marcos.php>

4 Puede consultarse en: <https://www.jeanrobert.org.mx/videografia.htm>

Foto: Cortesía de Sylvia Marcos

por ser más preciso y cambió la partícula inicial *u* por *eu*. Así se afirma de entrada que es algo que sí existe hoy y aquí. Ya el término empieza a estar en uso por lo adecuado para apreciar al proceso zapatista, viviéndose aquí y ahora. Existe hoy aquí.

HMPH y JTG: Estimada Sylvia, ya para ir cerrando la conversación deseo preguntar ¿qué posibilidades vislumbras en el pensamiento y la obra de Jean Robert que pudieran servir para la construcción de mundos presentes y futuros?

Sylvia Marcos: Si lo revisas bien, como lo hago yo ahora, hay una riqueza (*wealth*) enorme donde nutrir ese “imaginario popular” como ustedes lo llaman. La imaginación encarnada para una *esperanza sin*

calendario. Todo lo que pensó, reflexionó y escribió Jean Robert puede ser una semilla para hacerla germinar y crear caminos nuevos de autosuficiencia y autonomía en colectividad. Es un pensamiento cuya radicalidad es más actual que nunca en estos tiempos pues forma parte de una herramienta que necesitamos hoy para abrir una ventana, una grieta, una fisura que nos permita salvar el presente y mirar al futuro. Sus escritos sobre la matriz tierra-agua, base material de la comunidad, encontraron comentarios de comunidades zapatistas quienes se despidieron diciéndole:

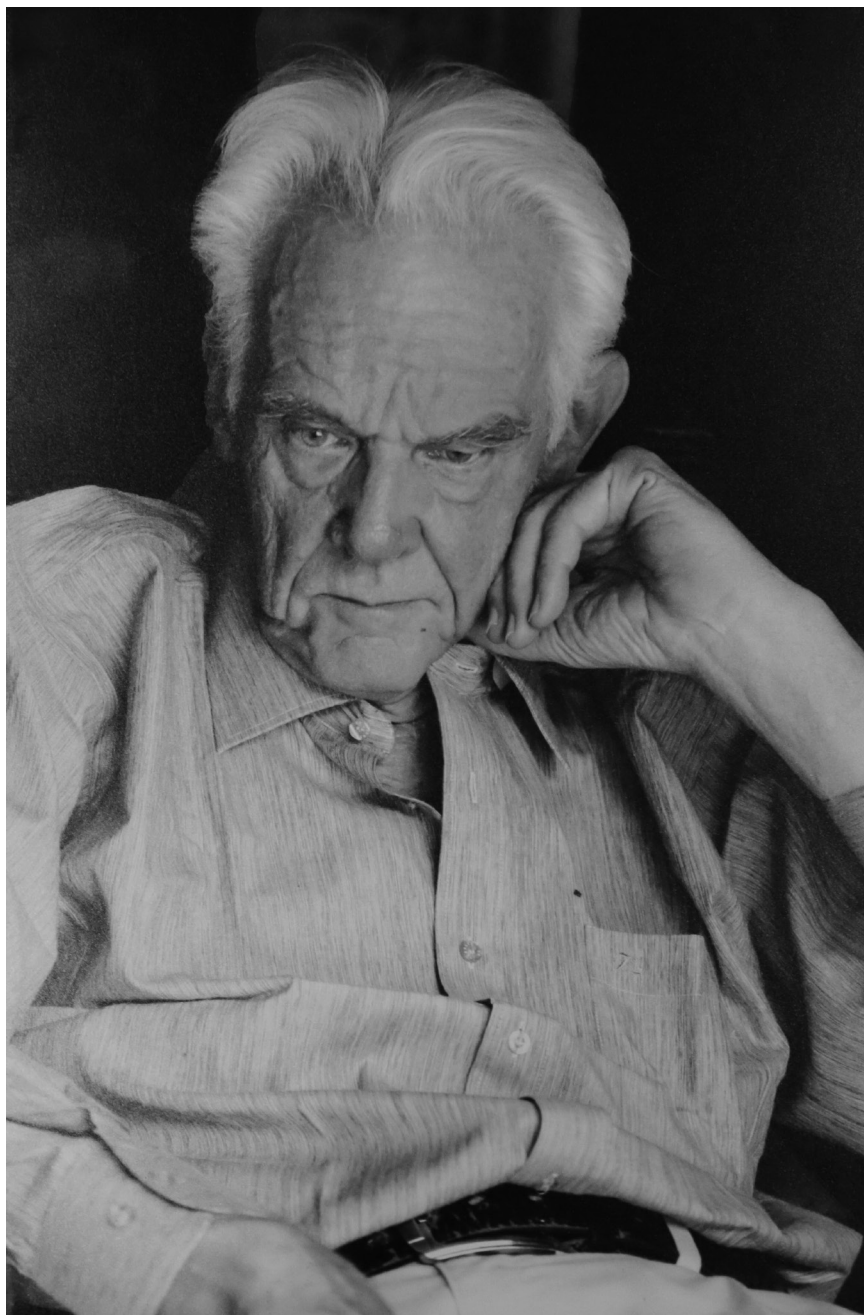
“Que tu camino lo acompañe la misma luz que nos compartiste en vida...Y que la tierra te reciba con el mismo amor con el que la defendiste”.

PARA UNA IMAGINACIÓN ENCARNADA: VOZ Y SENTIR DE JEAN ROBERT¹

Foto: Cortesía de
Sylvia Marcos

Naturalmente que, estoy sumamente agradecido y hasta conmovido por tantas cosas a veces acertadas, y a veces un poquito, no quisiera decir exageradas pero, hechas con un lápiz sobre el que se apoya mucho, contrastado. Algo que falta (ya que esto es un homenaje), falta un homenaje en este homenaje: que es la mujer que tengo enfrente. Porque ya hemos pasado 46 años juntos y, bueno, cuando se habla de un personaje públicamente se olvida el hombre real y, el hombre real, yo creo que es bastante difícil de aguantar. Porque, creo que tiene un lado yo no sé si llamarlo desequilibrado, o contradictorio. Bueno, yo he pasado... ¿cómo explicarles eso? Cuando tenía entre 20 y 30 años... Yo nací en una región donde se produce vino que es, además, excelente. Hay un blanco Neuchâtel (que tú conoces), L'Auvernier, también hay un Pinot Noir, son vinos buenos. Y se toma bastante, y como decía Rabelais: *in vino veritas*. Hay ciertas verdades que se esconden en la botella. Y cuando se abre la botella, esas verdades le suben a la cabeza de uno.

En esa misma región donde se produce este vino bueno, yo trataba de manifestarme públicamente como arquitecto y, ¡no fue un fracaso! Fue hasta cierto éxito que podría llamar burocrático. Llegué a diseñar edificios que se construyeron y parece que todavía no se han caído. Y entre esos edificios: dos bancos. Y para construir un banco, hay que fletarse a cierta



¹ Palabras de Jean Robert en su Homenaje en el mes de abril de 2018 en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.



Sylvia Marcos y Jean Robert en la pirámide del Sol en Teotihuacan.

Foto: Cortesía de Sylvia Marcos

mentalidad. ¡Y quería adaptarme! Porque quería hacer una carrera, pues, de arquitecto. Pero luego en la noche, el espíritu de Aladín salía de la botella, y pensaba cosas totalmente distintas. Hasta mis amigos me decían: pero en el fondo eres anarquista. Y eso tomó un giro muy especial, muy agudo cuando... Bueno, yo estudié en un instituto que se llama el Politécnico Federal Suizo cuya sede está en Zürich, y antes de pasar el diploma, había que tener práctica y yo hice (por un azar), yo hice esa práctica en Ámsterdam y otra parte en La Haya, y en vez de hacer un año, hice dos años. Porque hubo cosas que me atrajeron mucho en Amsterdam.

Curiosamente, no sé por qué, el idioma se me pegó muy rápidamente. Yo no sé si lo conservé, pero yo soy de una región de habla oficial alemán, pero se habla un dialecto que nunca hablé bien, pero el holandés es una especie de dialecto

del alemán, entonces... Y empecé a estudiar en una plaza que se llamaba la Plaza de Waterloo, Waterlooplein. Y yo quería estudiar urbanismo, pero era mucho de lo mismo que la práctica de la arquitectura en un banco. O sea, en aquellos años, antes de los años 70. Lo que dominaba todas las ideas urbanísticas era “el coche”, era construir para los vehículos, para el metro. La ciudad de Ámsterdam tenía un sueño de tener un metro. Afortunadamente, se hizo un pequeño trayecto, pero no se hizo como algunos querían. Algunos querían ¡destruir un canal! Los famosos canales de Ámsterdam. Unos querían metro en el canal, destruir el canal para hacer el metro. Todo lo que era urbanismo, era facilitar la circulación de los coches. No había otra forma de hablar. Bueno, en Holanda no se consume mucho el vino, pero la ginebra, la cerveza –Heineken, bueno, no, esa no– y otra vez, me venían

esos pensamientos de la tarde. Y luego volví a Suiza unos años, gané un poco de dinero. Y tengo que confesar una cosa: es que a veces tenía novias, pero después de un éxito inicial, ¡ellas corrían! Porque les salía con ese discurso de la lámpara de Aladín. O hasta, cometí a veces el error de escribirles cartas. Sobre todo, a las mujeres suizas que, dentro de las que conocí, son un poco tradicionales (tradicional no necesariamente en el buen sentido) ...un poquito convencionales, convencionales. Y, pues no se podía construir nada.

No sé, Sylvia, si puedo contar una historia que es muy íntima ¿la cuento o no? ¿sí? ¿me autorizas? Bueno, con esa dizque libertad de los años 70, tenía una ex novia con la que mantenía una amistad. Y una vez me insistió en presentarme su nuevo novio, para que le de mi aprobación. Y me citó en una representación de un circo, y la esperé (o los esperé) después de la presentación, y nunca aparecieron. Y es cuando encontré a Sylvia. Ella me vino a pedir dónde estaba su hotel. ¡Tengo que cuidar mis palabras! No la acompañé al hotel, la acompañé al restorán que estaba debajo del hotel y tomamos una copa. Yo no me acuerdo qué idioma hablamos, porque el inglés me enseñó ella, porque yo casi no lo sabía. Yo trataba de hablar español. Y, pues, noté que también tomamos unas copas y que el espíritu de Aladín ¡no la asustó! ¡No corrió fuera! Y yo creo que por eso nos quedamos juntos.

Bueno, todo lo que dijeron me conmueve mucho, pero faltaba este elemento que, en el fondo, yo creo que soy una persona

sumamente desequilibrada y es lo que hacía huir a esas mujeres. Ahora, este desequilibrio, venía un poco de esa forma doble de pensar: cómo pensaba sentado en la oficina, y atendía a los clientes, y recibía y tenía que hasta evaluar presupuestos y todo eso. Lo hacía no demasiado mal, no digo que muy bien, pero lo hacía porque es parte de la rutina. Pero había esos pensamientos anarquizantes. Y Sylvia me hizo llegar a México, íbamos a quedarnos un tiempo corto; ella tenía ambición de volver a Suiza porque (no conté toda la historia) ella permaneció un tiempo en Suiza y hasta tenía un trabajo en un hospital psiquiátrico y ella quería volver. Pero estábamos en Puebla, porque estudió Psicología en Puebla, y habían cerrado la universidad. Eran tiempos de O'Farril² y había habido muertos y no sé qué. Y tardó un año antes que le dieron su título, porque es lo que quedaba pendiente. Había estudiado, pero no tenía el título todavía. Y luego me dijo: ya, podemos ir. En este momento tenemos: una mesa, seis sillas y cinco amigos, no estoy seguro qué vamos a encontrar eso en otra parte por qué nos quedamos un poco más, y encontramos el CIDOC, y se dio la casualidad que tuve una conversación con Iván Illich antes de asistir a los seminarios, un encuentro un poco informal. Y me di cuenta que él hablaba también como si hubiera tenido, tomado una copa más. Y dije ahí: aquí está uno que habla como yo cuando soy loco. Y, entonces, lo busqué y conversamos muchos años.

Bueno, gracias.

2 Gonzalo Bautista O'Farril, gobernador sustituto del Estado de Puebla durante el periodo de 1972 a 1973.

EL DESMORONAMIENTO CONTINUO: FUNDAMENTO DE LA ACUMULACIÓN¹

* Ramón

Vera-Herrera es editor, traductor y narrador.

Cofundador de *Ojarasca*, suplemento mensual de *La Jornada*.

Su tiempo lo invierte en el acompañamiento de procesos autogestionarios en diversas zonas de México y en servir de editor o traductor para proyectos alternativos. Es parte de GRAIN, el centro de investigación independiente internacional al servicio de comunidades, organizaciones y movimientos campesinos en la defensa de sus territorios, su autonomía y su soberanía alimentaria. Su búsqueda es la creatividad social y la autogestión como claves de una epistemología emancipadora e imaginante. Es el editor responsable de la revista latinoamericana *Biodiversidad, Sustentamento y Culturas*, desde 2006.

RAMÓN VERA-HERRERA*

Quien conoció a Jean Robert se sorprendió siempre de su sencillez y su generosidad. Ésa su naturalidad mágica que le permitía aflorar lo mejor de todas las personas con las que entablaba relación. Provenía esto de una suerte de modestia, natural también, que lo hacía situar la mirada en las relaciones que guardaba con la infinidad de personas con las que conversaba interminablemente.

Para él, cualquier conducta activa estaba sometida o debía someterse a una ética, a un compromiso con la acción ejercida. Y la mirada para él era activa, no era pasiva. Lo visto no se recibe. Jean Robert reivindicaba, al igual que Giordano Bruno y los griegos, lo que ya desde Homero era conocido: que miramos EN los ojos, NO CON los ojos.

Alguna vez le escuché articular la noción de que antes, “la óptica era ética, era la ética fundamental. Y alrededor del año mil Al-Haytham postuló que el ojo recibe los rayos del sol y que es mucho más pasivo de como lo habían imaginado los griegos. Eso dio la base para la óptica promovida por la ciencia, que encuentra su cumplimiento en Kepler. Ahí empieza una óptica científica que ya no es ética”.²

Jean en cambio continuó con la mirada activa, necesariamente ética, comprometida, como un modo de ejercer su estar, su

ser. De entender nuestro propio lugar en el mundo: un lugar desde donde ver a las otras personas (individuales y colectivas) en toda su dimensión. Ésa es una de sus grandes enseñanzas.

Siempre sabía lo que tenía que hacer: guardaba un sentido de responsabilidad que te ofrecía y te lo ponía en el centro de la relación. Tal vez parte de su modestia venía de tener una conciencia propia, muy precisa, de su lugar en el mundo.

Para él la proporcionalidad no era tema, sino vivencia continua. Parecía decir con Leonardo da Vinci: la persona ES lo que aloja, lo que mira, asumiéndose entonces como una frontera, como una superficie, como una piel que ejerce el mirar y se compromete, se reconstituye a sí como sujeto de la mirada, es decir, de la relación. Antonio Machado lo dijo así: “el ojo que tú ves no es ojo porque lo veas, sino porque te mira”.

Establecer una responsabilidad, un compromiso con el puente, con las relaciones, con el lugar y el tiempo desde donde cada quién es y se despliega, es plantear una proporcionalidad, y como tal una encarnación, una corporeidad de la relación.

Quien ha descrito de manera entrañable esta noción es Javier Sicilia, amigo-hermano de Jean, que escribió alguna vez en la

1 Una versión más corta de este texto, apareció como uno de los prólogos al libro de JEAN ROBERT, *Los cronófagos*, (México: Editorial Itaca, 2021) con el título de “La mirada comprometida”.

2 Intervención de Jean Robert en el encuentro *Navegar la Tormenta Digital: Seminario internacional sobre blockchain, 5G y otras perturbaciones*, de la Red de Evaluación de las tecnologías en América Latina (Red Tecla), noviembre de 2019. Disponible en: <http://www.redtecla.org/node/166>

revista *La Voz de la Tribu*: “pensar con los pies es un arte que se desprecia hoy... pero el caminante, que se desplaza sobre sus pies, siente el suelo, sus sentidos perciben cada parte del mundo que recorre: huele, mira, escucha, siente el peso y la densidad del territorio que recorre en una relación de proporción, es decir, entre lo que el mundo es y lo que sus sentidos le permiten percibir de él, y posee, por lo mismo, una gran capacidad de sorpresa y una profunda experiencia de su libertad y de su autonomía. Quien piensa con los pies ejerce así una crítica tan radical, compleja, desconcertante e incapturable como los meandros que sus pies recorren”.

Siempre tuvo el impulso de proponer lo relacional, lo procesual, la complejidad, haciendo brotar lo mejor de cada quién nada más que con su presencia, que siempre fue compromiso. Esto que habla de su amistad y su generosidad, plantea también los derroteros de su pensamiento. Indagando la destrucción se puede entender los núcleos de las fuerzas realmente liberadoras de la imaginación y las formas de recuperar nuestro cuerpo ya tantos siglos sometido, enajenado, desenfocado, dislocado. Uno de los robos más dramáticos es el robo que nos hacen de nuestro tiempo. Del tiempo y la plenitud de los sentidos. Deshabilitarnos comienza por despojarnos de nuestro sentido de la imaginación (con sus idas y vueltas en presentes, pasados y futuros paralelos o sincrónicos) y del tiempo y foco de nuestros propósitos.

La crítica de la deshabilitación progresiva de las capacidades humanas fue algo que Jean Robert trabajó con Iván Illich, su amigo cercano, y con un grupo de amigos y amigas que compartían reflexiones, propuestas, ideas, visiones e investigación en el Centro Intercultural de Documentación

(Cidoc). Su obra entonces corre paralela, amplía, continúa y aclara en muchos casos las visiones que aflorara en su mutualidad con Iván Illich.

Del agua como ámbito de comunidad o la ciudad como encuentro y desencuentro, de la diferencia entre los desechos y la basura al robo del tiempo que significa promoverle velocidad al transporte, abrevó siempre de lo que podían relatar las comunidades enfrentadas a los agravios. Al abominar la guerra contra la subsistencia y el desgarramiento programado de los conglomerados humanos y sus territorios para forzarles sumisión precarizada, Jean estuvo siempre del lado de la gente común, de las señoras con las que comadreaba o con los jóvenes con quienes reivindicó la construcción amorosa de saberes pertinentes, cercanos e imaginantes.

Un elemento central en su planteamiento es la noción de la guerra a la subsistencia, del desvalor, que plantearon Illich y él por igual y que vuelve a situar el nudo del capitalismo en la acumulación originaria. Dice Jean: “A partir de las expropiaciones violentas del tiempo llamado de la *acumulación originaria* —desde el siglo XV en Europa— el desvalor fue el estado cero de toda acumulación: la destrucción original de capacidades que permite iniciar la espiral de las necesidades creadas, destructoras de más capacidades y con ello de nuevas dependencias. En este sentido, el desvalor es un proceso lento y progresivo de destrucción de autonomía”.³

Esta deshabilitación es un proceso mediante el cual se desfiguran los aspectos cruciales de la comunidad y de los saberes y prácticas pertinentes para la subsistencia, entendida ésta como todo aquello que subyace a la existencia y contribuye a cuidarla expandiendo sus habilidades autónomas.

3 JEAN ROBERT, “Por un sentido común controversial. A propósito de la escuelita zapatista”, en *No toquen nuestro maíz*, Colectivo por la Autonomía, Grupo ETC y GRAIN (México: Editorial Ítaca, 2014), 255.



Jean Robert con miembros del Frente Cívico Pro Defensa del Casino de la Selva.

Foto: Cortesía de Sylvia Marcos

El capitalismo impone este proceso continuo mediante la industrialización del pensamiento y la existencia, lo que determina los modos en que el imperio de la escasez derruye cualquier actividad o aptitud que se hayan mantenido fuera del ámbito de la reproducción del capital, precarizándolas y fragilizándolas, dice Jean, en una “relación de parasitismo que destruye gradualmente la capacidad autónoma que tienen los seres humanos de producir valores vernáculos”. Las condiciones de la acumulación capitalista nacen de esta ruina progresiva y continuada”, como afirma hacia el final de *Los cronófagos*, el libro que ahora con asombro aparece en Editorial Ítaca para celebrar la vida y obra de Jean Robert.⁴

Es el “desvalor” la noción que sintetiza esta relación viciosa de destrucción y despojo, imparables, para activar la reproducción del capital.

En esta destrucción y este despojo existen varias ramificaciones de la desha-

bilitación, esta “incapacitación progresiva de los pueblos”. La más fundamental es arrancar a la gente de su entorno de subsistencia, escindir el vínculo que las comunidades mantienen y cultivan con la Naturaleza, con su tierra, con la significación mutua que permite que la gente resuelva por sus propios medios lo que más le importa: el caso más concreto es el acaparamiento de la tierra, de los territorios, el confinamiento de ámbitos que antes eran comunes, la “expulsión del paraíso” [los millones de migrantes atestiguan este arrancamiento].

Otra ramificación igualmente grave es la erosión, menosprecio, marginación, prohibición o escisión de sus habilidades, saberes y estrategias que le permitían a la gente resolver con labores creativas su propia producción de alimentos, su salud, su educación, su justicia, su sentido de lo sagrado, sus vínculos de amor y erotismo, su lenguaje y su sentido de ser en el mundo.

4 JEAN ROBERT, *Los cronófagos*, op. cit.

Un tercer modo es esa intermediación que termina siendo imparable, porque a la par de que merma la posibilidad de solución propia de nuestras necesidades y pertinencias, entregándonos a la clase “profesional”, desarrolla nuevas dependencias, y provoca un edificio interminable de mediaciones y enormidades que nos hacen piezas en este sistema entronizado como estructura inescapable (o supuestamente inescapable).

A propósito de lo anterior en “Una reflexión sobre el desecho moderno”, conferencia que Jean impartió en Tlaltenango, Morelos, el 19 de septiembre de 2013, expresó:

El desvalor no es una cosa, es una relación. Es suficiente decir que el desvalor es la relación entre la cultura y el sistema económico. Iván Illich, como historiador, lo definió como la destrucción de capacidades autónomas que permite crear las necesidades de bienes económicos. Por ejemplo, hoy el agua de la llave se dice contaminada por bacterias y diversos tóxicos. El desvalor que afecta el agua es lo que crea una necesidad de agua embotellada de todos tipos, uno de los mercados de mayor crecimiento de los tiempos actuales. Si quieres expresar el desvalor por una fórmula, esta fórmula sería: si quieres lucrar con el agua, envenena toda agua gratuita o de fácil acceso.

El desvalor es la relación entre el tejido social popular y el monstruo que engendra un sueño de la razón llamado economía —la economía capitalista, por supuesto, pero ¿existe otra? Es la economía que se burla de los tejidos sociales, la pesadilla del desarrollo que resta sentido a todas las tradiciones. Este sueño de la ra-

zón transforma en aparente locura el confiar en el poder de mis pies para desplazarme. Este sueño ha llenado el mundo de “sillas de ruedas” de motor que me hacen correr peligros y me estorban cuando quiero caminar en las calles. Ponen mis destinos habituales fuera del alcance de mis pies.

El desvalor no se puede poner fuera de la vista o del alcance de la nariz, porque no tiene forma, ni color, ni olor. No hay límite que lo pueda contener. Si se incorpora al suelo, lo vuelve infértil o, peor, tóxico por años, siglos, milenios. Los malintencionados que incorporan desvalor al agua, al suelo y a los alimentos se creen tan poderosos que se creen fuera del alcance de la ley.

La cultura define lo que es bueno; la economía, lo que es mejor. El desvalor es la destrucción de lo bueno común y gratuito o barato a favor de lo mejor, escaso y caro. Es la relación nueva e inaudita que fomentan tanto la contaminación del agua hoy, y si nos dejamos engañar, el aire mañana, pero también la destrucción de la capacidad de caminar por el transporte motorizado, la corrupción de la capacidad de recordar por las memorias mecánicas, la extinción de la curiosidad genuina de los jóvenes por el exceso de información electrónica o el enmudecimiento de la palabra carnal por los altavoces. Podríamos llamar nuestra época el tiempo del desvalor omnipresente.

Siendo entonces un proceso imparable el que define esa “modernidad” aplastante de desvalor omnipresente, de deshabilitaciones múltiples, de “desvío de producción” (concepto de Jean Pierre Dupuy que define el momento en que ya no puedes resolver lo propio sino trabajar

sometidamente para otros en un proceso de explotación y despojo de plusvalía, fabricando o produciendo sin importar si es bueno o dañino lo que produzcas), podemos caracterizarlo muy claramente como una desvinculación, como un arrancamiento, como decimos. “Un proyecto de transformación de los pueblos que desposee a los pobres de sus capacidades nativas y vuelve más ricos a los ricos”. Jean Robert complementa entonces la acumulación originaria con una “enajenación originaria”, mediante la cual los patrones someten a quienes han deshabilitado y les fuerzan a desviar su esfuerzo, su creatividad, su imaginación hacia algo que no hubieran querido o necesitado hacer.

Jean lee en Jean Pierre Dupuy, pero también en Iván Illich, la relación entre la reproducción del capital y lo que establecen las leyes de la escasez, y por ende los fundamentos de la “economía”, y la lectura le arroja una condición absolutamente fabricada. Dice Iván Illich:

El confinamiento de los ámbitos comunales niega a la gente el derecho a esa clase de entorno donde —a lo largo de la historia— se había fundamentado la economía moral de la subsistencia. El confinamiento, una vez aceptado, redefine la comunidad: socava la autonomía local de la comunidad. El confinamiento de los bienes comunales favorece los intereses de los profesionales y burócratas estatales, y los de los capitalistas. Permite al burócrata definir la comunidad local como un ente incapaz de proveerse de lo necesario para su propia subsistencia. Entonces se vuelven individuos económicos que dependen para su supervivencia de las mercancías [“comodidades”, no por nada llamadas *commodities*] (o servicios) producidos para ellos.

El confinamiento de los ámbitos comunales no sólo los roba al privatizarlos, hace que la gente los perciba como riqueza y como mercancía y acepte que otros decidan su destino —su utilización, su explotación, su intercambio, su monetarización, su devastación.⁵

La discusión de fondo es la confluencia de los varios derroteros que configuran *Los cronófagos* pues aunque centralmente ofrece una mirada crítica del sistema de autopistas y de la organización y promoción de los transportes motorizados, públicos o privados, en realidad es la sistematización puntual de los diversos elementos del parasitismo fundamental del capitalismo, el entretejido que obliga a la gente a ejercer un esfuerzo adicional al que les exigen los supuestos términos de referencia de un empleo.

Es el “trabajo fantasma”, que cumplen amas de casa con sus cruciales quehaceres cotidianos, sin los cuales la vida no existe y que subvencionan el trabajo de sus familiares empleados; de campesinas y campesinos que alimentan al mundo (aunque su quehacer no aparezca en las estadísticas y hacen posible que prolifere mano de obra para la industrialización). Es aquel trabajo que las personas tenemos que cumplir, sin remuneración alguna, invisibilizado y menospreciado por el sector patronal, empleador, que exprime plusvalía de lo que la gente trabaja, y de lo que tiene que hacer para cumplir con el trabajo.

Uno de esos tantos puntos es el tiempo invertido en que la gente se transporte de un punto a otro para cumplir con su empleo o retornar a casa, en un mundo, además, en que el pensamiento industrial parece decir que con velocidad y aceleración resolveremos nuestros problemas de tiempos requeridos para cumplir nuestras tareas, cuando que el resultado

5 IVÁN ILLICH, “El silencio es un bien comunal”, *Ojarasca*, 117 (2007) (el texto es de marzo de 1982).

es un empantanamiento de la movilidad general de la población como producto de esa supuesta aceleración, con una serie vastísima de efectos colaterales medibles en contaminación, calentamiento global, aglomeración, violencia, desigualdad, desencarnamiento de las relaciones, destrucción de nuestras capacidades autónomas de desplazamiento y la propia configuración de nuestro entorno y sus posibilidades.

Siendo un texto que se publicó en francés tras años de investigación con el título de *Le temps qu'on nous vole (contre la société chronofage)* en 1980, recientemente Jean se propuso publicarlo en castellano, con ayuda de Héctor Peña, y en ese proceso entendió perfectamente que su traducción, cuarenta años después, podría ser considerada obsoleta por alguna parte del público al que le alcanzara la obra. No obstante, lo crucial para él fue el proceso de sistematización que se había abierto años antes, y que hoy espera, efectivamente, que grupos de investigadoras e investigadores jóvenes retomen la sistematización de datos y la lectura cruzada de fuentes donde Jean decidió dejarla.

La mirada activa de Jean en este libro —lanzada desde los años setenta del siglo XX— es hoy día más pertinente que entonces pues con creces la realidad recorrió el derrotero que él prefiguró y alcanza niveles exponenciales que no había cómo avizorar.

Siendo así, crece la pertinencia y la lucidez de su lectura del proceso de desfiguramiento social que entrañan las ciudades actuales con sus sistemas de transporte, su promoción a ultranza de automóviles y su afiebrado empeño por producir vías “rápidas” de paga y autopistas de “altísima velocidad”, los transportes colectivos que rompen la textura de los barrios y las posibilidades de convivencia, de retomar nuestro caminar y nuestro encuentro con las demás personas.

¿Será que atestiguamos el surgimiento de un nuevo tipo de sujeto que ya normalizó este creciente derruir nuestros valores de uso al punto de que no reconoce lo que ocurre, no entiende lo que se le ha hecho y piensa que el problema lo cargan él o ella como parte de su propia condición?

Jean Robert nos ofrece, en el capítulo final de *Los cronófagos*, el resumen de la pesante normalización que hemos intentado mostrar en este texto. Dice Jean:

El capitalismo industrial es parecido a un iceberg. En la parte visible se observa la sustitución de los valores de uso producidos autónomamente por homólogos heterónomos o “industriales”. La destrucción de los saberes locales y de las tradicionales bases de subsistencia asegura al proceso su irreversibilidad. En cuanto a su eficacia, no se fundamenta en la supresión brutal de las libertades prácticas, sino en volverlas improductivas. [...]

Es la parte invisible del iceberg donde el capitalismo industrial cobra la mayor parte de su tributo en esfuerzo físico y fatiga. Agobia particularmente a los “improductivos”: los indígenas colonizados de todo el mundo, las mujeres, los jóvenes y los viejos, pero también a los mismos asalariados durante sus horas “improductivas”. Debemos cuestionar radicalmente el desprecio del que hace gala el modo de producción dominante (heterónimo, industrial, “capitalista”, “masculino”) respecto de todas las formas que se apartan de su norma (autónomas, conviviales, “corporales”, “femeninas”).

Al atribuir a los discrepantes un escaso “valor del tiempo”, los planificadores sancionan, castigan —aparentemente— su poca “productividad”. Pero, organizándose en secreto —por ejemplo, por las vías tortuosas de las

“constricciones” del urbanismo— con el fin de sobreexplotar a estos discrepantes, industrializando la producción obligatoria de ciertos tipos de “valores de uso”, el modo de producción dominante confiesa en realidad que se alimenta de la discrepancia respecto de la norma que pregona.

El hecho decisivo es que el plusvalor no pueden realizarlo los trabajadores ni los capitalistas, sino los estratos de la sociedad o las sociedades que no producen de modo capitalista, escribía Rosa Luxemburgo en un pasaje profético.⁶

¿Quiénes son esos productores “no capitalistas” que no producen mercancías a cambio de un salario? La mayoría: las mujeres dedicadas a las labores del hogar en todo el mundo, los agricultores de subsistencia, el ejército de marginados y discrepantes, los caminantes del Strand y la mayor parte de los migrantes pendulares de ambos sexos.⁷ Todos los productores no asalariados de *valores de uso producidos por coerción* —ya sea la del urbanismo, de los “roles sexuales” o de ciertos programas de “autoconstrucción dirigida”— pertenecen a este grupo.

Rosa Luxemburgo no se limita a la realización del plusvalor. Explora sus orígenes, o mejor dicho, el modo de creación de las condiciones que hacen posible su acumulación.

Decir que el capitalismo vive de formaciones no capitalistas es decir más exactamente *que vive de la ruina de esas formaciones*; y si tiene una necesidad absoluta del medio “no capitalista” con fines de acumulación, lo necesita como un suelo nutricional, un mantillo donde

la acumulación pueda realizarse por absorción. En una perspectiva histórica, la acumulación de capital es un proceso metabólico que se desenvuelve entre modos de producción capitalista y pre-capitalista. La acumulación no puede efectuarse sin éstos, pero además, vista desde las formaciones no capitalistas, la acumulación consiste en su corrosión y su asimilación. La acumulación capitalista tampoco puede existir sin las formaciones no capitalistas que no logren durar junto a ésta. El desmoronamiento continuo y progresivo de las formaciones no capitalistas es la condición para la existencia del capital.⁸

La era de los veloces transportes no es una “ventaja”, ni resuelve nuestras vitales necesidades: estorba y dificulta la convivencia entre las personas y sus quehaceres. La desigualdad se hace creciente y cualesquiera que sean las ventajas para los ricos surgidas de los transportes, le cuestan a la gente común de muchísimas maneras. Robarse el tiempo suponiendo que la velocidad nos hará omnipotentes simboliza y desarticula al extremo las posibilidades de tender vínculos mutuos, puentes de relación que nos devuelvan al “cuerpo social”, al núcleo de los ámbitos de comunidad ejerciendo herramientas convivenciales.

Dicen varios de estos amigos que, en torno a Iván Illich y Jean Robert, hablaron siempre de situarnos como modo de reencontrar nuestro lugar en el mundo, para de reconstituírnos como protagonistas, como sujetos centrales de nuestra historia y nuestros lazos. Aunque no aparece la firma de Jean, su voz está presente con vital pulso:

6 ROSA LUXEMBURGO, *Die Akkumulation des Kapitals* (Frankfurt, 1970 [1913]), 274. Citada en *Los cronófagos*.

7 Véase esta cita de *Los cronófagos*: CLAUDIA VON WERHOLF, *Frauenarbeit der blinde Fleck in der Kritik der politischen Ökonomie*, (Bielefeld, 1978), contribución reelaborada en la reunión de los “Grupos de trabajo Teoría Social Feminista”, Frankfurt, 23 de septiembre de 1977. Dice Jean: “No hubiera yo logrado terminar este capítulo final si Iván Illich no me hubiera enviado este texto en el momento providencial”.

8 ROSA LUXEMBURGO, *op.cit.*

Fuimos arrancados de los vínculos con el suelo, de las conexiones que limitaban la acción —lo que hacía posible una virtud práctica— cuando la modernización de plano nos aisló de la mugre, del agobio, de la carne, del suelo y de la tumba. La economía en que nos absorbieron, a algunos sin saberlo, a otros con alto costo, transforma a las personas en fragmentos intercambiables de población, regidos por las leyes de la escasez.

Los hogares y los ámbitos comunales son difíciles de imaginar para las personas enganchadas a los servicios públicos y estacionadas en cubículos amueblados. El pan es un mero comestible cuando no calorías o simple forraje.

Hablar de amistad, de lo sagrado o del sufrimiento conjunto como una suerte de convivialidad, cuando el suelo ya fue envenenado y cubierto con cemento parece un sueño académico para la gente esparcida al azar en vehículos, oficinas, prisiones y hoteles.

Como filósofos, enfatizamos el deber de hablar del suelo. Para los antiguos ello se daba por sentado; no es así ahora. Se pierde de vista el suelo en que crece una cultura o se puede cultivar vida cuando se le define como un complejo subsistema, sector, recurso, problema o “granja” —como tiende a hacerlo la ciencia agrícola.

Como filósofos nos resistimos a los expertos ecológicos que predicán respeto por la ciencia, pero fomentan un desdén por la tradición histórica, las cualidades locales y la virtud terrena de imponernos límites entre nosotros mismos.⁹



Jean Robert nos dejó a principios de octubre de 2020 para fluir a todas partes, algo que decimos cuando alguien cuya palabra pesa y tiene repercusiones vastas y cuidados varios se nos muere. “De los corazones que lo guardamos seguirá teniendo fuerza su palabra”, dijo la gente que lo quiso, que lo quiere. Porque Jean Robert fue y es muy querido en las barriadas de México, el Valle de Texcoco y Cuernavaca y porque tenía familia con personas de muchos poblados de Morelos, con gente de lucha desde los

Homenaje a Jean Robert en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Foto: Cortesía de Sylvia Marcos

⁹ Sigmar Groeneveld, Lee Hoinacki, Iván Illich, y otros amigos, “Declaración de Hebenshausen”, *Biodiversidad, sustento y cultura*, 86 (2015).

municipios autónomos de Chiapas hasta Turquía —que en gran número lo siguen despidiendo y ayudando a partir en paz. Siempre insistió en que “los axiomas son arbitrarios y contruidos, pero una vez que existen sirven de fundamento a todos los teoremas sociales, promoviendo una especie de naturalización de estos axiomas que los hace parecer como que siempre han estado allí”.

Tenemos entonces que derrumbar los axiomas de la modernidad, como nos alerta Sylvia Marcos, su compañera de vida, y recuperar la autonomía de nuestro compromiso, darle cuerpo a nuestra imaginación situándola ante la incertidumbre y el misterio, ante la injusticia y la ceguera con todo nuestro ser, individual, colectivo, inmemorial.

Bibliografía

- Groeneveld Sigmar, Hoinacki Lee, Illich Iván y otros amigos, “Declaración de Hebenschau-sen”, *Biodiversidad, sustento y cultura*, 86 (2015).
- Illich, Iván. “El silencio es un bien comunal”, *Ojarasca*, 117 (2007) (el texto es de marzo de 1982).
- Luxemburgo, Rosa. *Die Akkumulation des Kapitals* Frankfurt: 1970 [1913].
- Robert, Jean. *Los cronófagos*. México: Editorial Ítaca, 2021.
- Robert, Jean. Intervención en el encuentro Navegar la Tormenta Digital: Seminario internacional sobre blockchain, 5G y otras perturbaciones, de la Red de Evaluación de las tecnologías en América Latina (Red Tecla), noviembre de 2019. Disponible en: <http://www.redtecla.org/node/166>
- Robert, Jean. “Por un sentido común controversial. A propósito de la escuelita zapatista”, en *No toquen nuestro maíz*, Colectivo por la Autonomía, Grupo ETC y GRAIN (México: Editorial Ítaca, 2014), 255.
- Von Werholf Claudia. *Frauenarbeit der blinde Fleck in der Kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld, 1978.

JEAN ROBERT: EL PENSAMIENTO ENCARNADO

HÉCTOR MANUEL PEÑA HOLGUÍN*

Hay muchas maneras en las que seguimos hablando con nuestros muertos. Los vemos en los rostros de nuestros amigos o quizás en un colibrí que milagrosamente aparece. Se nos aparecen en la ensoñación, de día o de noche. Sus palabras quedan resonando en nuestras lenguas, en nuestros ojos, en nuestros oídos. En los lugares que habitaron permanece la intensidad de su presencia. También en los libros. Existe una tradición que toma el compromiso de honrar a los muertos mediante una investigación razonada, documentada y crítica. Así lo expresó Iván Illich, y tanto él como Jean Robert honraron ese compromiso en vida, dejándolo como herencia y forma de celebrar la vida.

Es difícil poner en palabras lo que el recuerdo y la experiencia siempre desbordan al punto de no poder decirlo o no decirlo adecuadamente. Sabemos que sería mejor el silencio —es nuestro ámbito de comunidad. Pero insistimos, nos insistimos mutuamente, y como solo entre todos sabemos todo, las palabras de todos nos quedan resonando. Platicar con Jean era verificar lo posible y necesario que es crear lazos humanos verdaderos, profundos y comprometidos para emprender juntos la búsqueda de la verdad. Pasar del intelectual al amigo. Constatar que las cosas realmente importantes deben decirse de manera que puedan ser compartidas con quienes se elige amar. Aquellos encuentros que suceden al traspasar un

umbral (*living-room conversations*, les llamaban), en donde la amistad y la hospitalidad se vuelven el suelo necesario, lo humano, el humus desde donde partir juntos en esa aventura de descubrimiento, aprendizaje y revelación mutua, donde lo fundamental no es el conjunto de conocimientos eruditos y referencias bibliográficas, sino la disposición de nuestra atención al cuidado de un modo de ser y estar encarnados en el mundo.

Así lo expresa Sylvia Marcos, su compañera de vida, rememorando en compañía de sus amigos: «Creo que el núcleo de la propuesta de pensamiento que hacía Jean es la encarnación, la corporeidad. En un artículo empieza a analizar cómo está hecha la Catedral de Saint-Denis. La contextualiza en el siglo XI-XII y revisa qué significaban esas catedrales en aquel entonces. Él revisa lo que Suger, el arquitecto, propone a través de la construcción de Saint-Denis. Es la interpretación de que esas catedrales dan el mensaje de sublimación, de elevación, de irse hacia arriba y fundirse con el cielo como se proponía en esos tiempos. Sin embargo, Jean afirma a través de su nueva lectura de la estructura arquitectónica que tiene Saint-Denis que él descubre que las columnas invitan a descender, a bajar, a que se permanezca en lo encarnado, en la tierra, en el cuerpo. Estaba fascinado con ese descubrimiento. Yo creo que en ese artículo él condensa mucho el núcleo de lo que hace con todo

* Héctor Peña nació en Monterrey, Nuevo León en 1987. Estudió cine y teoría crítica en Inglaterra. Es escritor, traductor y editor. Se dedica, entre otras cosas, a colaborar con distintos esfuerzos de autonomía y autogestión comunitaria.

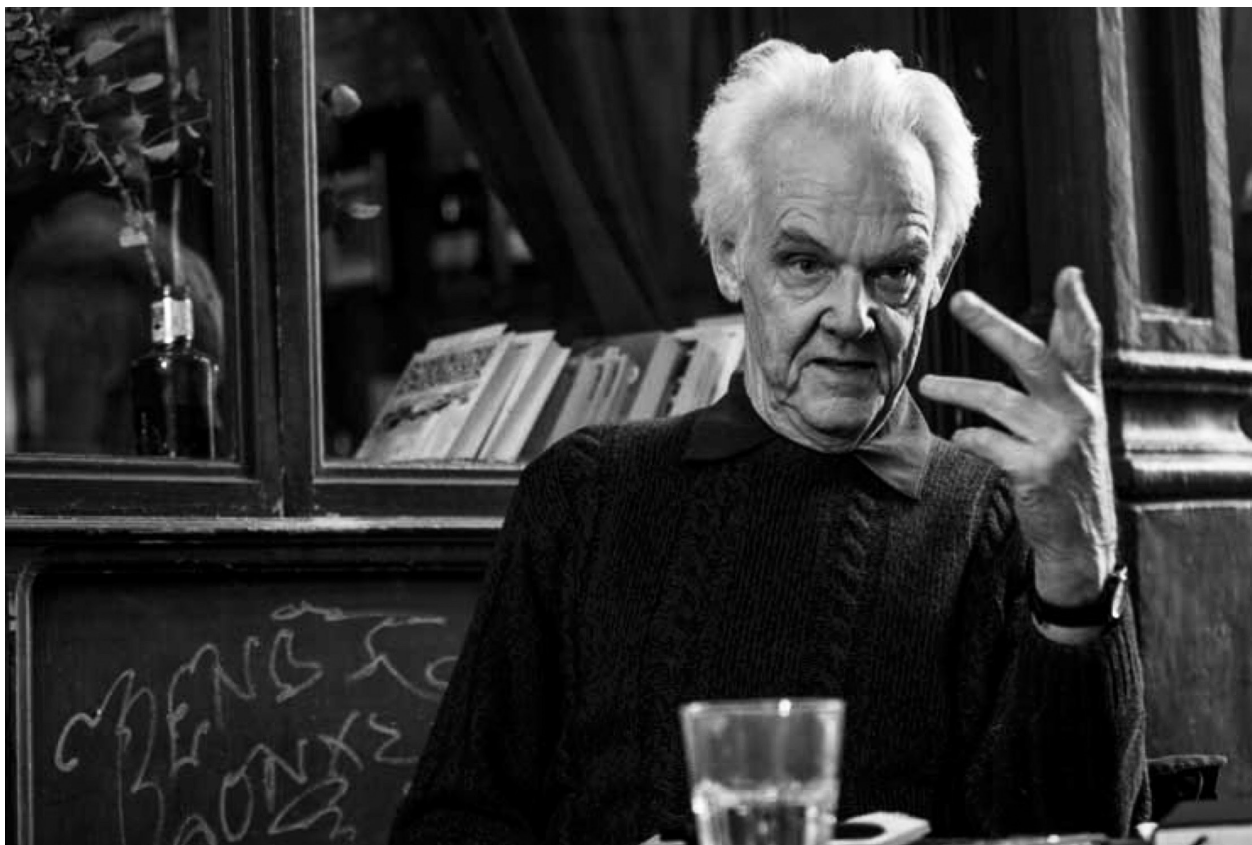
lo que piensa y elabora. La encarnación es una búsqueda apofática de Jean Robert en todo lo que emprende. Recuerdo que cuando hablábamos, frecuentemente yo descontaba algunos análisis comentándole que eran 'pura elucubración abstracta', y soltábamos la carcajada para descartarlos. Por eso le interesaron tanto los campesinos: no hay gente más arraigada en la tierra. Por eso teorizó tanto sobre el zapatismo: porque el zapatismo estaba anclado y reclamando la tierra y el territorio. Entonces es donde él sentía una especie de simpatía/fusión espontánea que conjugaba con su propio pensamiento».

Aquel compromiso, como dice Ramón Vera-Herrera, llevaba a Jean a empeñar su tiempo a cuestionarlo todo y tener su mirada puesta en la relación con los demás, con una conciencia propia de su lugar en el mundo, siempre con el inte-

rés de recrear las relaciones y capacidades autónomas de subsistencia de la gente. Qué importante es la noción de lugar para Jean, el sentido de la proporción: siempre sabía cuál era su lugar, no solo quién era él sino cuál era su papel, un sentido de responsabilidad y cuidado que ofrecía poniéndolo en el centro de las cosas. La proporcionalidad era una vivencia todo el tiempo como encarnación de lo relacional, de la complejidad de los procesos.

Habría que volver a Spinoza: nadie sabe lo que puede el cuerpo... El cuerpo es un cruce de caminos en donde coinciden los opuestos, contradicción encarnada, una encrucijada del misterio de la vida. Somos iguales, pero somos diferentes: somos iguales porque somos diferentes, nos recuerda Sylvia Marcos. Esta coincidencia de opuestos es a lo que refiere el sentido cósmico de la proporcionalidad:

Foto: Cortesía de
Sylvia Marcos



la relación entre lo que es completamente diferente pero casi igual, correspondiente pero disimétrico, como decía Iván Illich, *verrückt*, un poquito movido, fuera de lugar, medio loco, fuera de quicio. El quicio es lo carnal: solo entre todos, en el cuerpo y entre los cuerpos, en la relación, podemos encontramos el quicio de nuestra salud, que es nuestra salvación. El cuerpo hace posible la comunidad. Ahí radica la potencia de la convivencialidad, de la conspiración convivial: el aliento compartido que celebra y da gracias por la fiesta que puede ser la existencia en esta tierra.

Aprender de Jean, aprender con Jean, era entrar en un juego donde el objetivo no es vencer ni imponerse sobre el otro, sino rendirse a la amistad de la búsqueda de la belleza del mundo, a una investigación con corazón. El compromiso mutuo, implícito, era que cada quien fuera impecablemente uno mismo. Entonces el otro sería simplemente una parte de uno mismo que llevaba más tiempo caminando o había andado por otros caminos. Por supuesto que hay una cierta locura o insensatez en este tipo de investigación que incluye el corazón, porque abraza la potencia autónoma de la imaginación radical, que nos lleva al intento, no de forzar la realidad a nuestros sueños, sino de cambiar la forma en que soñamos. Ese intento no busca llegar al poder, sino a la libertad: aprender a ser libres de tal manera que podamos encontrar a otras personas en la libertad y entonces cultivar las cosas de la libertad que son más humanas.

Para ello se requiere una profunda receptividad creadora, acercarse y abrirse, afectarse, preñarse de la verdad, entrar en gestación. No por nada aquel ateniense hijo de partera proponía el sabio cultivo del amor, la búsqueda amorosa de la sabiduría, como un arte de parir ideas. La búsqueda de la verdad que proponen estos

amigos no es la de objetos que se conocen, sino relaciones que nos entretejen, que nos generan, que nos transforman.

Si algo transmitía Jean en su relación con los demás era este intento de encarnar el pensamiento, es decir, de acuerpar una congruencia que como humanos en esta tierra solo es posible teniendo los pies muy firmes en el suelo fértil de la amistad. La reflexión que llevó a cabo este grupo de amigas y amigos se encarnó en cada uno de sus cuerpos de múltiples maneras. Esto mismo sentí al conocer a Barbara Duden en el seminario organizado en Cuernavaca por el 90 aniversario del nacimiento de Iván Illich en 2016: la certeza como relámpago de tener claro desde dónde se está hablando: el *soma*, el cuerpo como lo percibimos nosotros mismos, la *deixis* del yo. La amistad como una forma de poner el cuerpo, de comprometerse mutuamente con este intento de encarnar el pensamiento. Para este grupo de amigas y amigos, este compromiso tuvo su prueba de fuego después de las publicaciones de *Némesis médica* y sobre todo de *El género vernáculo*, que recibió la hostilidad abierta del feminismo en Berkeley. Pero quizás las críticas más agudas y profundas hayan venido de las propias amigas. De alguna manera, la línea de argumentación elaborada en las décadas de 1960 y 1970 se había concentrado en conceptos, dejando de lado el cuerpo, las percepciones. La crítica implicaba el cuestionamiento de las propias certezas. El giro que da esta investigación colectiva a partir de 1980 no es solo teórica, sino práctica; no es una contemplación abstracta de las percepciones sensoriales, sino un intento de aprehender la actividad sensorial humana de una manera práctica y concreta en carne propia. Poner el cuerpo en la investigación, desarrollar una heurística que permita investigar disciplinadamente la historia del cuerpo autopercebido. A esto le llamaron somática histórica.

Dice una amiga, haciendo eco de este círculo de amistad, que quizás la verdad solo puede prosperar en la amistad y el estudio humilde y austero. Una ciencia crítica, proporcional, podría emerger en la amistad. Si estamos buscando una proporcionalidad, tal vez deberíamos comenzar con la amistad. La proporcionalidad no es algo por institucionalizar, tampoco es un método, sino algo que podría emerger de la amistad. Una tecnología crítica, una ciencia de la gente, confía en la verdad enraizándola en un diálogo, lo que trae consigo una especie de conspiración, un respirar juntos que llena de sentido la palabra que se comparte, la verdad que se cuida en común. Esto solo puede hacerse entre amigos. La mesa de diálogo organizada por la Red de Feminismos Descoloniales, «Miradas feministas sobre la obra de Jean Robert»¹, nos deja ver una forma bella, crítica, amorosa y comprometida de seguir la conversación.

Después de aquel seminario de 2016, nos pareció muy importante hacer el esfuerzo para que el libro de conversaciones entre Iván Illich y David Cayley titulado *Los ríos al norte del futuro* se publicara en castellano, así como traducir algunos textos de Barbara Duden. Por iniciativa de Sylvia, comenzamos también a trabajar

en el archivo de la obra de Jean, con miras a ponerlo a disposición tanto en soporte impreso como digital. Éstas son las semillas que dejó sembradas y que ahora nos toca cuidar para que fructifiquen. Las obras con las que comenzamos este esfuerzo, su primera y su última, están por publicarse en castellano con la editorial Ítaca: *Los cronófagos* y *La edad de los sistemas en el pensamiento del Illich tardío*. Después vendrá *El agua como ámbito de comunidad* y *La libertad de habitar*, a los que seguirán otros libros, compilaciones y varias sorpresas. Para ello buscamos conformar un fondo que posibilite esta difusión, iniciado gracias a la generosidad y el empeño de la familia Giménez-Cacho y de Javier Sicilia.

Jean Robert fue uno de esos mexicanos que nacieron donde les dio la gana. Su pensamiento abreva de las mismas aguas del terruño natal de donde emerge el anarquismo, la psicología profunda, dadá, el internacionalismo situacionista, la ecología política, la arquitectura moderna, la teoría crítica y la investigación convivial, y encarna como vaso comunicante con las hondas fuentes de este territorio que llamamos México y las luchas en defensa de la tierra y la vida de sus pueblos, que hizo suyos y lo hicieron suyo.

1 Disponible: <https://youtu.be/ZzZPKizsZnQ>

JEAN ROBERT. CONVERSACIONES URGENTES PARA EL SIGLO XXI

JAIME TORRES GUILLÉN*

Recibido:

14 de mayo
de 2021

Aceptado:

08 de junio de
2021

Resumen: El artículo pretende motivar la lectura del trabajo intelectual de Jean Robert a partir de dos conversaciones que este cultivó. Se trata de conversaciones que tienen de telón de fondo la libertad materializada en dos contenidos precisos: la libertad de moverse y la libertad de saciar la sed. Se argumenta que estos temas son de una urgencia sin precedentes en la historia reciente por lo que conversar sobre ellos, implica no solo generar debates sino también prácticas sociales que bien podríamos aprender de la filosofía crítica de Jean Robert.

Palabras clave: Jean Robert, conversación, libertad, filosofía crítica.

Abstract: The article aims to motivate the reading of Jean Robert's intellectual work on the basis of two conversations that he cultivated. The backdrop of these conversations is freedom, materialised in two specific areas: the freedom to move and the freedom to quench one's thirst. It is argued that these issues are of an unprecedented urgency in recent history, and that conversing about them implies not only generating debates but also social practices that we could learn from Jean Robert's critical philosophy.

Keywords: Jean Robert, conversation, freedom, critical philosophy.

* Profesor del Instituto de Filosofía A. C. y de la Universidad de Guadalajara. Director de la revista *Vínculos. Sociología, análisis y opinión* del CUCSH de la Universidad de Guadalajara.

Prenotado

El trabajo intelectual de Jean Robert aunque inclasificable, se inscribe en el pensamiento lúcido que también ha generado André Gorz, Iván Illich, Barbara Duden o Vandana Shiva. Es un pensamiento que escudriña el mundo con ojos siempre nuevos y sin las pesadas herencias conceptuales y perceptivas que la academia acostumbra a generar. Observa la realidad y crea sus propios conceptos y principios con los que plantea problemas que atienden asuntos

tan cotidianos y coloquiales, pero de una relevancia casi universal.

La precisión de este pensamiento sobre asuntos coloquiales, gesta ideas revolucionarias que difícilmente podrían salir de un aula de clase. Por ejemplo, la conversación de Jean Robert con Iván Illich sobre la generalización del uso de papel higiénico a escala mundial, genera un debate serio y urgente: la rápida contaminación de los ríos del planeta por el mercurio contenido

en el papel de baño¹. Conversar sobre un término tan común y hacer una historia interesante y útil para un debate serio al respecto, solo puede salir de una actividad intelectual como esta.

Otro ejemplo, la idea moderna de producción. A propósito de esta, Jean Robert escudriña en la historia de las ideas y logra diferenciar la delimitación semántica entre los términos de creación, producción y fabricación o manufactura. Encuentra que cada verbo tenía un sujeto: Dios creaba, la naturaleza producía y el hombre manufacturaba o fabricaba. Descubre que en realidad la versión prometeica del concepto producción “fue dado por los escritores (Goethe) y filósofos (Kant) del período romántico de fines del siglo XVIII [que] vieron en el artista el arquetipo del productor y le atribuyeron los poderes generativos de la naturaleza”². La inventiva o el poder de la imaginación (*Einbildungskraft*) se conjugó con la noción económica de valor, pero se materializó como fuente de valor de cambio en el sentido que Marx le dio a la producción de mercancías en el capitalismo. A esto los llamó Jean Robert bienes desarraigados.

Hecho este ejercicio intelectual, se puede decir que la idea de producción moderna no es otra cosa que el valor de cambio que previo a su despegue, desvaloró la autonomía de las personas al destruir sus capacidades para crear sus distintas formas de existencia³. Esta idea prometeica suscitó la noción de producción industrial como lo entendemos hoy día: crear necesidades para justificar nuevos valores de cambio y generar desvalor, esto es, la devastación social y cultural necesaria para

que esta manera de producir se convierta en un monopolio: la industria.

En el pensamiento creativo y lúcido de Jean Robert no hay lugar para la neutralidad. De hecho, adentrarse a él implica entender que el saber o el conocimiento es parte de una lucha intelectual. Se supone que con las ideas también se combate. Un caso relevante puede ser el debate sobre el uso de pesticidas o fertilizantes en la agricultura. No solo es una cuestión ética sobre los posibles daños a la vida humana y no humana, sino una disputa entre las distintas visiones campesinas de la tierra y la teoría química de la agricultura. Son pocos quienes se adentran a esta manera de hablar o de conversar sobre asuntos coloquiales, pero de relevancia casi universal.

Un ejemplo más. Una idea tan común como el lugar, Jean Robert la enriquece con una charla sobre la velocidad y la distancia⁴. Si el lugar refiere a la experiencia perceptiva del paisaje, al posicionarse cara a cara con las flores, montes, cerros, ríos, animales humanos y no humanos, la velocidad que experimentamos con las máquinas motorizadas fragmenta y aleja el paisaje del lugar de nuestros cuerpos. Además, la velocidad materializada en dispositivos disponibles (carreteras, autopistas, circuitos, corredores) para desplazarse privatizan el espacio en dimensiones colosales atrofiando nuestros pies y la posibilidad de territorios convivenciales.

De esta manera, en medio de esta privatización del espacio, decidir desplazarse por propio pie no solo es un acto de libertad, sino una forma de imaginar los lugares para habitar. Jean Robert descubre en esta conversación sobre el lugar,

- 1 JUAN MANUEL ESCAMILLA y DIEGO I. ROSALES, “La proporción, la Encarnación e Iván, el terrible. Conversación con Jean Robert”, *Open Insight* Volumen VII, 11 (enero-junio 2016), 173.
- 2 JEAN ROBERT, “Producción” en *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, ed. W. Sachs (Perú: PRATEC, 1996), 280.
- 3 JEAN-PIERRE DUPUY y JEAN ROBERT, *La trahison de l'opulence* (Paris: Presses universitaires de France, 1975).
- 4 Cfr. JEAN ROBERT, “El lugar en la era del espacio”, *Fractal* 88 disponible en <https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal88Robert.php>

los problemas filosóficos y sociales que se desprenden una vez que el espacio es controlado por los expertos; estos desplazan la imaginación de un mapa del lugar creado por quien lo habita. Así aparece el fenómeno de la distancia y sus efectos perversos como el concebir “la subsunción del vecindario en el que vivo a la misma categoría que las galaxias distantes [lo cual] convierte a mis vecinos en particularidades desencarnadas”⁵ y desaparece cualquier reserva moral.

Las relaciones sociales desencarnadas, esto es, sin el cara a cara, sin la experiencia del lugar, marcadas por la velocidad y la distancia, contienen serios debates sobre la aceleración social, la tecnología del transporte, los efectos dañinos de la producción industrial, los distintos tipos de violencia, pero también sobre la potencia de la convivencialidad. Estos temas son de una urgencia sin precedentes. Conversar sobre ellos y derivar de ahí debates o prácticas sociales es una dimensión intelectual que podríamos aprender de la filosofía crítica de Jean Robert.

Para animar a quien lee estas líneas, deseo concentrarme en dos conversaciones que Jean Robert cultivó y que son, a mi manera de ver, de una urgencia sin precedentes en la historia moderna. Ambas conversaciones tienen de telón de fondo la libertad. Pero a diferencia de no pocos filósofos quienes discurren de manera metafísica sobre la libertad, Jean Robert la materializa en dos contenidos precisos: la libertad de moverse y la libertad de saciar la sed.

La movilidad autónoma como libertad

Desde los años setenta del siglo XX Jean Robert sostiene la tesis de que la velocidad de la circulación urbana no permite ahorrar tiempo social, sino que promueve transferencias de privilegios de los pobres hacia

los ricos. Su argumento olvidado, pero no refutado, plantea que las grandes ciudades (México, París, Nueva York o Londres) aun con infraestructura de trasportes llamadas “eficientes” (metros, trenes), el promedio de velocidad sobre el día oscila alrededor de 15 km/h. Lo que logran los urbanistas en tales ciudades, dice el filósofo, es acelerar a unos privilegiados – las “capitalistas de la velocidad” – obligando a los otros a la lentitud.

Son pocos quienes, a partir de observar el deseo de la velocidad, comprenden las consecuencias nocivas de esta pasión. El deseo de la velocidad y su materialización en las grandes urbes transforma las relaciones sociales. Aumentan los servicios que “los otros” deben ofrecer a los apasionados, a saber, trabajo inútil y alienado: despachador de gasolina, empleado de autoservicios, de autopistas, vigilantes de pensiones, afanadores y un etcétera. Luego eso desencadena trabajo social: mayor demanda de combustibles, de avenidas, autopistas, desniveles, de servicios médicos para los accidentados y los muertos por los autos, de cercar los pueblos y las colonias con corredores industriales o fragmentar los ejidos con autopistas por el derecho del auto. Sobre esto último Jean Robert escribe:

El automovilista francés, por ejemplo, capitaliza bajo su asiento horas de trabajo en las fábricas de carros de Sochaux o de Billancourt, en los campos petroleros de Kuwait, de los trabajadores de las empresas Shell o Esso, de los empleados de las gasolineras, sin contar las horas no remuneradas de las amas de casa cuyos itinerarios habituales han sido alargados por la nueva autopista; hay que añadir finalmente las horas que el mismo automovilista pasará en el taller de reparación, en las

5 *Ibid.*

oficinas del fisco, frente al juez, en el hospital o en la cárcel⁶.

Los daños colaterales o los costos del progreso de la velocidad los pagan peatones, ancianos, diversidad de flora, ciclistas, insectos, campesinos, perros, gatos u otros animales; también niños para quienes la calle está vedada. Sobre esto último se puede decir que la educación está invertida. Se adoctrina a los niños a no cruzar la calle libremente, a cumplir el deber de hacer alto en las esquinas para que el derecho del auto a circular por la ciudad se cumpla cabalmente.

¿Cuál es el meollo de todo esto? Que la distancia y el tiempo en términos sociales no son conmensurables, esto es, no se pueden medir de manera proporcional. Por tanto, cuando se dice que para lograr ganar tiempo es necesaria acortar las distancias, esto es incrementar la velocidad, se está transformando las relaciones sociales cuyos efectos no son valorados socialmente. Por eso no se advierte que los accidentes, el tráfico, la pérdida del espacio público, el incremento del crimen, la falta de cohesión social o la inmovilidad de los ancianos, se deba a una normatividad derivada del uso de máquinas motorizadas veloces.

Así al someterse a las reglas de los automovilistas, la libertad de caminar queda sometida a estos imperativos. Caminar o “bicicletear” no es concebida como parte de una movilidad autónoma, sino como un riesgo que hay que afrontar, una vez que nos sometemos a la regla de quien tiene un automóvil.

Sostengo que una conversación como esta, es crucial luego que los imperativos de los expertos se asimilan de manera acrí-

tica o se imponen a partir de las políticas gubernamentales de los llamados ordenamientos territoriales o normas para la movilidad urbana. Una discusión sobre la ciudad y cómo habitarla bajo umbrales u horizontes de movilidad, requiere sin lugar a dudas la presencia del trabajo intelectual como el de Jean Robert.

Una filosofía del agua

En “Las aguas arquetípicas”⁷, Jean Robert escribe que existe una mutación y un mensaje en la transición de tomar agua del grifo a tomar de la botella de plástico. El mensaje dice que el agua distribuida por los servicios públicos ya no es potable o por lo menos es poco confiable para beberla. La mutación corresponde al paso de concebir el agua como un bien gratuito a definirla como un bien económico⁸.

En sus trabajos se puede leer que no ha pasado mucho tiempo desde que el agua se convirtió en un producto industrial a partir del concepto ingenieril H₂O, entubable, transvasable y transportable para las utilidades de la gran industria o las megaciudades. Entendida el agua como producto industrial o concepto ingenieril sin escala ni lugar, fue fácil deshacerse de la libertad de tomarla a partir de la necesidad de saciar la sed o disfrutar la frescura y claridad del agua.

Pero lo más dramático es que a partir de este acontecimiento, se comenzó a imponer el discurso de la escasez del agua y al mismo tiempo la necesidad de disponer de grandes cantidades de la misma para la industria⁹. Se confundió los umbrales o límites del agua con la noción económica de la escasez.

6 JEAN ROBERT, “El tráfico automóvil. Radiografía de la contra-productividad industrial”. Mimeografiado. Disponible en <https://www.ivanillich.org.mx/21trafico.pdf>

7 JEAN ROBERT, “Las aguas arquetípicas y la globalización del desvalor”. Escuela de Arquitectura, Universidad de Morelos, 1999.

8 *Ibid.*

9 JEAN ROBERT, *Waters is a commons* (México: Habitat International Coalition, 1994), 11.



A partir de los análisis de Leonard Bays, los cuales indican que sólo el 3% de las aguas que cubren la tierra es de utilidad para la humanidad¹⁰, Jean Robert propone pensar el horizonte hídrico de cada región para contrarrestar la versión ingenieril del agua como H₂O. ¿Qué significa esto? Una lucha de las ideas o lucha filosófica e intelectual contra los expertos del agua. Veamos en qué consiste.

Los expertos, incluso de las llamadas ciencias sociales, entienden las aguas a partir de un concepto técnico: la potabilidad. De ahí lo derivan al discurso de los derechos humanos: el derecho a la potabilidad y calidad del agua. Pero son ciegos a la contradicción entre seguir consumiendo grandes cantidades de agua para la industria y a la vez exigir la potabilidad para millones de humanos.

Los expertos del agua humanistas o ingenieros, desconocen los diferentes contenidos de las aguas que cubren la

tierra. Su discurso es extraño, esgrimen que el agua dulce es un recurso ilimitado que debe extraerse en grandes cantidades para el progreso, pero a la vez lo consideran escaso. Siguiendo la conversación de Jean Robert, si corregimos estos discursos o mejor, los desplazamos, podremos argumentar la libertad que tenemos los animales en general de saciar nuestra sed.

Lo primero es aclarar que la escasez no es una característica inherente a las propiedades o realidad del agua. Es más bien una relación social basada en un modo de producción que condiciona la distribución y el consumo de todo, incluyendo lo que se denomina “naturaleza” en este caso el agua. El modo de producción capitalista, al que hace referencia Jean Robert, establece patrones desiguales de reparto de aire limpio y contaminado, de tierras fértiles y áridas, de agua dulce y contaminada.

Así, la escasez de agua solo adquiere realidad cuando alguien experimenta

Foto: Cortesía de Sylvia Marcos

10 LEONARD BAYS, “Urbanization and birth-rate thwart global water progress”, en *Water Technology International* ed. MARY MONRO (London: Century Press, 1991), 11-13.

la falta de esta en sus lagos, ríos, arroyos, mantos o grifos, mientras otros la tienen todo el tiempo en grandes cantidades en sus industrias automotrices o sus campos de golf. Esta es una cuestión que se expresa cuantitativamente, pero que tiene su raíz en una relación social injusta. Si “muchos estudios sobre el agua confunden la escasez del agua con su limitación, un error con consecuencias políticas catastróficas”¹¹, estos estudios deben corregirse. Se deben corregir si la idea de escasez la derivan de suponer que esta es una condición de la naturaleza a la que debemos adaptarnos y por tanto “cuidar”.

Sin embargo, la idea industrial o empresarial de cuidar el agua escasa se debe combatir. Esta ideología nos quiere hacer creer que el agua es un bien escaso y que su falta es responsabilidad de las simples personas que la desperdiciaron en la ducha, al regar su jardín o por divertirse. Es común observar que se reproche este comportamiento e incluso en algunas regiones se sanciona. Para frenar estas falacias bastaría saber cuántos litros de agua consume un habitante promedio de alguna de las colonias populares del país.

Según las estimaciones de la Organización Mundial de la Salud (OMS) se podría obtener una higiene satisfactoria con menos de 96 litros por persona al día, aunque parece que el consumo actual de las ciudades llega a 380 litros al día por persona. Sin embargo, esta cifra queda corta comparada con los 34.5 litros para producir medio litro del refresco; los 16 mil litros que se requieren para producir un kilo de carne; o los 250 mil litros para producir un automóvil.

Pero la conversación sobre estos temas, no deben quedar en la guerra de cifras. Para salir de este falso debate, Jean Robert

parte del siguiente principio: el agua tiene umbrales o límites, no es un “recurso” ilimitado, pero eso no significa que sea una realidad escasa. Expresa: “el agua que riega el mundo habitado – el ‘ciclo antropogénico’ o, como yo prefiero decir: el ciclo ecuménico – no es más que una pequeña fracción del agua global ‘cósmica’ presente en la tierra – el ‘ciclo natural’, pero inaccesible para los humanos, al menos como agua doméstica”.¹²

Las aguas domésticas se encuentran en lagos, humedad del suelo, en el agua atmosférica, el agua orgánica (el agua de los organismos vivos) y una cantidad menor en arroyos y ríos. Es un “ámbito de comunidad” dice Jean Robert, y no un producto industrial. Frente a esto los expertos del agua solo hablan en términos industriales: infraestructura hidráulica, tuberías, sistema de alcantarillado, tratadoras, potabilidad, saneamiento o aguas residuales.

Al no estar en su vocabulario en términos filosóficos las nubes, la lluvia, la sed, la tierra, los baños secos, lo único que hacen es proponer costosos paquetes técnicos y políticas públicas para el “saneamiento ecológico” del agua contaminada, sin reparar que el problema tiene su origen en su mentalidad: aquella que supone que mezclar las fuentes de agua (lluvia, mantos, arroyos, ríos, cuencas) con excremento, detergentes y químicos (aguas negras y grises) es una decisión moderna del progreso. Esta es la razón por la que Jean Robert afirme que “las tecnologías que dan por sentado el crecimiento de las aguas residuales e intentan procesarlas de acuerdo con nuevos requisitos higiénicos o ecológicos no son, a pesar de las buenas intenciones más que tecnologías de reparación. Y para la mayor parte del mundo, estas tecnologías de reparación son demasiado caras”¹³.

11 JEAN ROBERT, *Waters is a commons*, op. cit., p. 17.

12 *Ibid.* p. 14

13 *Ibid.* p. 26.

Los expertos del agua no entienden la diversidad de aguas que existen. Al estar aturridos por la tecnología de sanear y transportar agua potable, son ciegos a lo que los pueblos observan todos los días: sobreexplotación de los mantos freáticos a partir de ver disminuir sus pozos de agua, venas, ríos, arroyos. Curiosamente en todo esto hay fenómenos que coinciden: cortar el servicio de agua de los barrios pobres; aguas residuales filtradas a las tuberías temporalmente vacías; epidemias como el cólera; y el exitoso negocio del agua embotellada.

Existe una mentalidad que subyace en los expertos del agua. Su contenido versa, por un lado, sobre la idea de higiene del siglo XIX; por otro, de la noción industrial de saneamiento. Para Jean Robert “Los tiempos en que las ventajas higiénicas podían comprarse a costa de la degradación ecológica ya han pasado. Las alteraciones ecológicas son hoy en día parte de la etiología de las epidemias, ya sean viejas enfermedades que regresan o afecciones específicamente modernas y degenerativas”¹⁴. La idea de saneamiento por su parte fantasea con bombear agua desde dondequiera que esté, no importa la distancia; luego verter los residuos mezclados lo más lejos posible de las narices de los habitantes de la ciudad¹⁵.

El abordaje técnico-ingenieril que la academia por lo general hace del agua, es peligroso. Destruye la capacidad de autonomía que tienen las personas para hablar de una realidad con la que experimentan todos los días. A falta de un concepto complejo del agua, quienes presumen saber de esta realidad la atomizan a una serie de procesos industriales con consecuencias catastróficas para todos los existentes de la tierra.

A partir de esta conversación Jean Robert reivindica la libertad civil de saciar la sed sin recurrir a H₂O entubado, embotellado, desinfectado. Su reivindicación puede extenderse a los animales no humanos que buscan libremente saciar su sed. Esta capacidad autónoma que desencadena una libertad elemental es de suma importancia. Se trata de una libertad que no debe confundirse con el derecho humano de tener agua potable y de calidad, sino a desactivar el monopolio de la satisfacción de la sed al abrir los oídos al viejo poder mitopoético del agua.

Ahí aparecen los horizontes hídricos porque el agua nace de muchas maneras, esto es, está contenida en una matriz material concreta, limitada y dotada de horizonte. Sobre el punto piensa Jean:

Tradicionalmente, al igual que el territorio se revela dentro de un determinado horizonte, el agua se pone a disposición de los humanos dentro de las cuencas hídricas que delimitan cuencas específicas. Cuando la calidad y la cantidad de agua disponibles en cada cuenca determinan los patrones de uso y de conservación, se puede decir que las políticas del agua son coherentes con las cuencas. El respeto de las cuencas hídricas y el reconocimiento del perfil hídrico específico de cada cuenca son algunos de los métodos tradicionales para evitar que el agua se perciba escasa.¹⁶

Solo ahí es posible un concepto filosófico del agua. Una filosofía del agua debe comenzar con plantear un principio. El agua no es escasa, más bien tiene límites cósmicos por tal motivo esta debe ser un común para la multiplicidad de existencias

14 *Ibid.* p. 36.

15 *Ibid.* p. 40.

16 *Ibid.* p. 29.

en la tierra, entendida esta no el planeta sino el lugar donde se habita, el suelo donde se pisa. El agua tampoco es un derecho exclusivo de la especie humana, es un común de todos los mundos habitables en la tierra, sea de humanos o de no humanos.

Jean Robert advierte: el agua no es vida como dicen los anuncios publicitarios de empresas o agencias gubernamentales. El término vida en esos anuncios o en disciplinas como la bioética, sostiene, está vacío. Para Jean Robert esa palabra no quiere decir nada, es abstracta; solo el vivir y sus consecuencias en función de una interacción de experiencias reales o encarnadas puede significar algo.

Por tanto, el agua no es vida sino aquello que sacia la sed de hombres y mujeres (yo agregaría otras especies animales) que se miran a la cara y la beben con ayuda de sus manos de múltiples maneras". Es aquella que siempre corre y está disponible como ámbito de comunidad y gratuita para la multiplicidad de existencias. Es así que el horizonte hídrico nos revela los límites y la escala que las aguas tienen.

Palabras finales

En la conversación que presentamos sobre la velocidad no pocas veces los saberes institucionalizados motivan la aceleración social. En la concerniente al ámbito de comunidad del agua, las políticas hídricas de los expertos y gobiernos consideran irrelevantes los límites y escala de cuencas o cualquier fuente del agua. Su mentalidad industrial hace que nos volvamos ciegos a los efectos de la velocidad o a los vertederos de los residuos que, lejos de nuestra vista y olfato, destruyen pueblos, comunidades, flora y fauna, pero que, devuelta en nuestros hogares como líquido potable, los metales pesados se insertan en nuestros huesos.

Para revertir esto, conversaciones como las de Jean Robert son un buen camino. Encontrarlas es maravilloso. Alimentan nuestra razón y la esperanza. Buscarlas cual mineros del conocimiento pasa no solo por desplazar del espacio público el saber monopolizador de los profesionales, sino que, nos recuerdan la libertad de vivir encarnadamente con la alteridad humana y no humana.

Bibliografía

- Bays Leonard. "Urbanization and birth-rate thwart global water progress", en *Water Technology International* editado por MARY MONRO, 11-13. London: Century Press, 1991.
- Escamilla Juan Manuel y Diego I. Rosales. "La proporción, la Encarnación e Iván, el terrible. Conversación con Jean Robert". *Open Insight* Volumen VII, 11 (enero-junio 2016).
- Robert Jean. "El lugar en la era del espacio". *Fractal* 88 disponible en <https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal88Robert.php>
- Robert Jean. *Waters is a commons*. México: Habitat International Coalition, 1994.
- Robert Jean. "Producción" en *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, editado por W. SACHS. Perú: PRATEC, 1996.
- Robert Jean. "Las aguas arquetípicas y la globalización del desvalor". Escuela de Arquitectura, Universidad de Morelos, 1999.
- Dupuy Jean-Pierre y Robert Jean. *La trahison de l'opulence*. Paris: Presses universitaires de France, 1975.
- Robert Jean. "El tráfico automóvil. Radiografía de la contra-productividad industrial". Mimeografiado. Disponible en <https://www.ivanillich.org.mx/21trafico.pdf>

BLAISE PASCAL. EL HOMBRE ES UN JUNCO PENSANTE

LUIS FERNANDO SUÁREZ CÁZARES*

Recibido:

10 de mayo
de 2021

Aceptado:

13 de julio de
2021

Resumen: La figura de Blaise Pascal es contradictoria. Por un lado, tenemos al Pascal científico e inventor; por otro lado, está el Pascal religioso. Esta tensión personal se hace presente también en su filosofía que muestra un choque entre la razón y el corazón. El presente artículo pretende ser una aproximación a la manera en que ambos conceptos, razón y corazón, están articulados en el pensamiento pascalino.

Palabras claves: Razón, corazón, gracia, Dios.

Abstract: Blaise Pascal is a contradictory character. On one side, we have Pascal as a scientist and inventor. On the other, we have a religious man. This personal tension also expresses itself throughout its Philosophy where we can find a clash between reason and the commandments of the heart. This is a brief approach to depict how these two concepts are intertwined in Pascal's proposal.

Keywords: Reason, heart, grace, God.

* Candidato a Maestro en Literatura Mexicana por la Universidad de Guadalajara. Licenciado en Filosofía por el ITESO. Actualmente es profesor de esa casa de estudios y del Instituto de Filosofía, A.C.

I. A modo de introducción

Blaise Pascal (1623-1662) es uno de esos extraños personajes de la historia del pensamiento que difícilmente puede ser encasillado. Por un lado, Pascal fue un científico. Sus experimentos sobre la presión, así como sus trabajos sobre la acústica y las cónicas son ya célebres, aunque la mayoría de las veces ese aspecto pasa de lado en los estudios dedicados a su pensamiento.¹ Por otro lado, Pascal es un inventor. En 1645, apenas con 22 años, nuestro filósofo presentaba al mundo la

pascalina, mejor conocida como calculadora mecánica. Pero así como Pascal estuvo estrechamente relacionado con la ciencia; lo estuvo también con la teología. Su contacto con el jansenismo y la famosa noche del Memorial del 23 de noviembre de 1654 lo llevaron a plantearse el tema de la fe desde una posición personal, existencial y comprometida. Esta tensión entre fe y ciencia llevó a Pascal a enfrentar desde una posición desgarrada el problema del conocimiento racional de Dios.²

1 Vid. BLAISE PASCAL, *Pascal. II. Las provinciales. Opúsculos. Cartas. Obras matemáticas. Obras físicas* (Madrid: Gredos, 2015).

2 Sobre la vida de Blaise Pascal y la forma en que la fe estuvo presente a lo largo de su vida se puede consultar la magnífica obra de Yves Chiron, *Pascal. El sabio, el creyente*.

Sin embargo, no se trata de demostrar la existencia de Dios a partir de la razón, como habrá querido hacer René Descartes³, sino de, en una palabra hecha famosa por el autor de los *Pensamientos*, apostar por él. Es en este momento donde Pascal comienza a sentir un desgarró, ¿cómo conciliar, por un lado, el espíritu científico con, por otro lado, el espíritu religioso? O en lenguaje pascaliano, ¿cómo conciliar la razón y el corazón? la respuesta a esta pregunta la encontrará en la filosofía, de la cual Pascal nos ofrece tres grandes obras: *La entrevista de Pascal con M de Sacy sobre Epicteto y Montaigne*, *Las cartas provinciales* y *Los pensamientos*, esta última es la que más problemas conlleva y a la que de alguna manera conmemoramos.⁴ El presente ensayo tiene como objetivo presentar brevemente la filosofía de Blaise Pascal en torno al problema de Dios.

II. Las conversaciones con M. de Sacy

Si tomamos en cuenta el contenido y exposición de las tres obras mencionadas, la pregunta que surge es ¿fue Pascal un filósofo? en la entrevista con M. de Sacy, Pascal conversa, en Port-Royal, con Lemaître de Sacy, acerca de una vieja querrela que estuvo presente en la gran mayoría de autores medievales, pero, particularmente, en San Agustín, a saber: la *fides et ratio*, la relación que existe entre las verdades de la

fe y las verdades de la razón. Se trata de preguntarse cómo es posible que la razón puede auxiliar a la fe en la comprensión de las verdades reveladas.

Según M. de Sacy, la *Sagrada Escritura* y la autoridad de los padres de la Iglesia, de nuevo con especial énfasis en San Agustín, deberían ser suficientes para el creyente para lograr comprender la verdad revelada.⁵ Pascal no se satisface con la postura de Sacy que primero olvida la actitud con la que San Agustín se posicionó frente a este problema: “creo para entender, entiendo para creer”, haciendo ver que el Santo de Hipona habría establecido una teología natural te corte racional en la cual es que gracias a Dios que el entendimiento puede ser iluminado para comprender a Dios y la verdad que de él brota. Sin embargo, este no es el único argumento que Pascal tiene en contra de Sacy. Mientras que Sacy toma la postura en la cual los temas de Dios no son asunto de la razón, Pascal busca señalar los límites de la razón, pero también sus potencialidades cuando se trata de asuntos de fe. Para ello, hará uso de las posturas teóricas de Epicteto y de Montaigne.

Aunque cronológicamente deberíamos exponer primero al filósofo estoico, en el orden temático, tenemos que Pascal comenzó la lectura primero de Montaigne. Esto no es baladí ya que representa, por un lado, el periodo mundano de Pascal⁶, y por

3 A diferencia de Descartes, para quien la existencia de Dios se deduce de la noción de *cogito*, el Dios no puede ser probado racionalmente sino sentido a partir del “corazón”, es decir, algo que se siente, se intuye, y exige una respuesta del ser humano frente a su existencia, a modo de una apuesta, es decir, ¿cómo es que el existente concreto guía su vida a través la existencia de Dios?. Vid. Gonzalo Muñoz Barallobre, *Pascal. El hombre es una caña que piensa* (España: Bonallete Alcompas, S. L., 2015), 70-71.

4 Publicados póstumamente en 1670, *Los pensamientos* más que una obra filosófica se trata de una serie de papeles y anotaciones sueltas de carácter asistemático que reflejan preocupaciones personales del autor pero que en más de una ocasión se vuelven crípticos al lector. Vid. Oriol Ponsatí-Muriá, *Pascal. Para alcanzar el conocimiento el hombre necesita tanto de la razón como del corazón* (España: RBA. Col. Aprender a pensar, 2015), 137-138.

5 Cfr. BLAS PASCAL, “Conversación con M. de Sacy” en Blas Pascal, *Pensamientos y otros escritos* (México: Porrúa, 2015) 366-377.

6 Tras la muerte de su padre, Etienne Pascal, y el matrimonio de su hermana Gibelette, así como el ingreso de su hermana Jacqueline al monasterio de Port-Royal, Blaise Pascal, que había caído en un debilitamiento corporal, siguió los consejos de los médicos que le aconsejaron que: “[...] para restablecerse completamente, era

otro, el peso específico de la filosofía en la Francia del siglo XVII.

La Francia del siglo XVII se debatía entre dos grandes posiciones teóricas. La primera estaba representada por el cartesianismo de René Descartes, popular entre aquellos que cultivan las ciencias y las matemáticas, el mismo Pascal formó parte de esta corriente de pensamiento desde su juventud, ya que en más de una ocasión habría participado en el salón de Mersenne de los debates que se organizaban en torno a el *Discurso del método*.⁷ Sin embargo, existía otra línea filosófica más cercana a temas éticos que había tomado cada vez más fuerza en los círculos de los llamados hombres honestos,⁸ se trataba de los llamados moralistas franceses. Sobre los moralistas franceses tenemos que:

[...] su principal característica es la predicción por el aforismo, el ensayo y la discreción más que por un desarrollo sistemático de una cuestión o programa [...]. El término, sin embargo, no debe llevar a la confusión pues moralista está aquí relacionado con su origen etimológico *mors*, es decir, costumbre. Así pues, los moralistas escriben sobre las costumbres de su tiempo, las relativizan e ironizan sobre ellas, pero se muestran más bien cautos a la hora de proponer alternativas justamente desde una óptica moralizante.⁹

De este grupo de moralista, Pascal, por recomendación del Conde de Méré, leyó los *Ensayos* de Montaigne. En esta obra figura un ensayo “Apología de Ramón Sibiuda”, que marcó profundamente Pascal. Ramón Sibiuda fue un filósofo catalán del siglo XIV que publicó la obra *Teología natural* en la cual se oponía a la idea de la imposible conciliación de la fe y la razón. La exposición que Pascal encontró sobre el pensamiento de Sibiuda en los *Ensayos* de Montaigne lo llevó a tocar el problema de la fe y de la razón desde un nuevo horizonte.¹⁰ Montaigne, a decir de Pascal, habría intentado buscar en Dios la justificación de la moral llegando finalmente a abandonar esta idea.¹¹ Para el moralista francés, la moral debía ser exclusivamente racional; sin embargo, y tal vez con ironía, Montaigne había advertido que se podrían esgrimir argumentos igualmente racionales para defender posiciones muy distintas y perfectamente contradictorias respecto del argumento anterior, con lo que una búsqueda de este tipo lleva necesariamente a un relativismo de corte escéptico: “no sabemos nada con certeza y por lo tanto todo vale por igual”.

Pascal vio aquí un problema, Montaigne buscaba evitar el propio deber y la responsabilidad humana frente el problema de Dios. De ahí que haya condenado a la miseria al ser humano, por lo menos una miseria moral:

preciso que renunciara a cualquier preocupación intelectual prolongada y que buscara, siempre que pudiera, las ocasiones de distraer la mente en cosas que le entretuvieran y le resultaran agradables, en una palabra, las habituales conversaciones ordinarias de la gente”. Yves Chiron, *op. cit.*, 78. Este periodo, en el cual Pascal deja de lado sus preocupaciones filosóficas y científicas, se conoce como el periodo mundano, aquel en el cual nuestro filósofo frecuentó los salones literarios de París, en los cuales entrara en contacto con los llamados moralistas.

7 Pascal tendrá ocasión de conocer a Descartes en 1647.

8 Con este nombre (*honnête homme*) se conoció a los hombres de la clase media y alta francesa que hicieron de la honestidad y la humanidad su “forma de vida”, en contra posición del modelo cortesano de aquella época. Vid. Gonzalo Muñoz Barallobre, *op.cit.*, 29.

9 ORIOL PONSATÍ-MURLÁ, *op.cit.*, 87.

10 *Ibid.*, 86.

11 Vid. BLAS PASCAL, “Conversación con M. de Sacy” en Blas Pascal, *Pensamientos y otros escritos*, *op. cit.*

En fin, Montaigne examina muy profundamente las ciencias y la geometría, de la cual muestra nuestra incertidumbre, hasta en los axiomas y hasta en los términos, que no define, como los de extensión, movimiento, etc.; de la física en más maneras y de la medicina en más maneras aún; de la historia, de la política, de la moral, de la jurisprudencia y del resto...De todo lo cual queda uno convencido que no pensamos mejor ahora que pensaríamos en un sueño del cual la muerte fuese el despertar, y durante el cual tuviésemos los principios de lo verdadero, tan poco en posesión nuestra como el sueño natural. Por eso, Montaigne riñe tan fuerte y cruelmente a la razón desprovista de fe que, haciéndole dudar de si es razonable, y de si los animales lo son o no, y de si lo son más o menos, la hace descender de la excelencia que le era atribuida, y la coloca, como por favor, en paralelo con las bestias, sin permitirle salir de este orden hasta que sea instruida por su Creador, de su jerarquía, por ella misma ignorada; amenazándole, si chista, con colocarle por debajo de todo, lo cual es tan fácil como lo contrario; y no dándole el poder de obrar como no sea para advertir su debilidad, con humildad sincera, y no para elevarse con una necia insolencia.¹²

Por otro lado, Pascal vivo en Epicteto el lado opuesto a la propuesta de Montaigne. Para el autor de *Los pensamientos*, Epicteto había acertado a la hora de fijar su vista en Dios y de condicionar cualquier sentido de la existencia a una lógica de origen divino. Sin embargo, el Dios de Epicteto, identificado con el sumo Bien moral, era excesivamente accesible mediante la fuerza de la

voluntad y el esfuerzo de la razón. El filósofo estoico había concedido al ser humano no solo la posibilidad sino el deber de sintonizar su razón individual con la razón cósmica de Dios haciendo de este un Dios en la tierra, accesible al hombre. Así, mientras Montaigne condenaba al hombre a su miseria, Epicteto, lo llevaba al punto más alto, a la comprensión racional de Dios y de sí mismo, es decir, a la grandeza.

Mas para Pascal ambos caminos eran errados. Tanto el estoico como el moralista dejaban de lado la fe, entendida esta no solo como creencia sino como pecado y como gracia, pues: “[...] el hombre contemplado por el estoico griego era uno, limpio, desprovisto de culpa y que por lo tanto podía acceder libremente a Dios pero sí sobre este mismo planteamiento de Epicteto se añade la consideración del pecado original automáticamente su optimismo queda corregido. Igualmente, Montaigne habría acertado de pleno si su constatación de la impotencia racional hubiera sumado la gracia con la que Dios reparta esta impotencia”.¹³ Pascal, en su entrevista con M. de Sacy, llega un punto intermedio:

Me parece que, sin embargo, dados juntos, no podrían ser demasiado perniciosos nunca, pues uno se opone al mal del otro; y, aunque juntos no puedan dar la virtud, a lo menos pueden turbar los vicios; ya que el alma se encontraría combatida por los contrarios, de los cuales uno lucharía con el orgullo y el otro con la miseria, no pudiendo ya reposar en ninguno de esos vicios, ni tampoco huir de ellos.¹⁴

De este modo, Pascal ve que: “el hombre es miserable por el pecado y a la vez grande por la gracia divina”. Esto quiere decir

¹² *Ibid.*, 371.

¹³ ORIOL PONSATÍ-MURLÁ, *op.cit.*, 101-102.

¹⁴ BLAS PASCAL, “Conversación con M. de Sacy” en Blas Pascal, *Pensamientos y otros escritos*, *op. cit.*, 376-377



que el estado de caída, el pecado original, ha cortado el acceso directo a Dios, pero Dios, por medio de la gracia, puede abrir un nuevo acceso.

III. Las cartas Provinciales¹⁵

Pero aquí surge una nueva pregunta: ¿qué es la gracia? y más importante aún, ¿quiénes la obtienen? El tema de la gracia fue abordado por Pascal en las *Cartas provinciales*. El contexto de la misma merece la atención ya que enfrentó a los jansenistas, en los que figuraba Pascal, de Port-Royal, con la ortodoxia católica principalmente representada por los jesuitas. Hagamos un poco de memoria. De nuevo, el tema de la gracia fue elaborado principalmente en el mundo medieval como una consecuencia

de otro problema: el mal; o bien, el pecado original.

San Agustín, Pseudo Dionisio, Escoto Erígena, entre otros, tomaron partido en torno a este tema, las posiciones fueron varias; sin embargo, el punto más álgido llegó cuando en 1517 un tal Martín Lutero hace públicas sus 95 tesis dando inicio a la llamada Reforma, con esta el catolicismo sufrió un duro golpe no solo en cuanto a la crítica de algunos puntos doctrinales básicos: El papa no puede redimir la culpa; por ello, las indulgencias son imposibles, sino al hecho de la pronta aceptación del cristianismo protestante frente al catolicismo.

Prestos a esto, la iglesia católica convocó al Concilio de Trento con la intención de frenar el movimiento reformista de

15 Para este apartado sigo el capítulo de “Apología filosófica del cristianismo: la fe” de Oriol Ponsatí-Murlá, *op.cit.*, 121-145.

Lutero. Surge así un nuevo movimiento: La contrarreforma. La lucha entre reformistas y contrarreformistas no fue únicamente ideológica y teológica, sino que, a medida en que fue avanzando, tuvo impacto en diferentes áreas de la vida diaria: separó familias, divididas entre los dos credos (hugotones contra católicos) e incluso hubo enfrentamientos armados. En este contexto uno de los factores más importantes del movimiento contrarreformista fue el llevado a cabo por la Compañía de Jesús, particularmente con su actividad evangélica en el continente americano. Mientras en Europa el catolicismo perdía adeptos, en América, la intervención misionera de los jesuitas, los recuperaba. Los jansenistas vieron en esta actitud una especie de relativización de la experiencia cristiana: ya no importaba la interioridad y la relación personal con Dios sino la rápida conversión al catolicismo para seguir engrosando las filas de fieles, es decir, no importa la calidad de los fieles sino su cantidad.

Esta crítica no fue bien recibida por los jesuitas que acusaron al jansenismo de herejía. El fundamento de esta acusación se dio en la obra *Augustinus* de Cornelio Jansenio que sostenía que la salvación no depende de las buenas obras realizadas a lo largo de la vida por un creyente. Esto llevó en 1648 a Francois Véron a publicar *La mordaza de los jansenistas* en donde señaló que la postura de Jansenio apoyaba el movimiento reformista iniciado por Martín Lutero, para quien existe una predeterminación de la salvación por parte de Dios, y prolongado por Calvino. Esta obra abrió un fuerte debate que llegó a su fin con la condena de 3 proposiciones heréticas de la obra de Jansenio:

a) que hay obligaciones que ni siquiera las personas más justas por más que se esfuerzan pueden realizar.

b) que aunque la naturaleza humana sea pecadora no puede resistirse al embate de la gracia.

c) que un acto puede ser libre mientras no exista coerción externa en la voluntad humana podía tanto resistir como obedecer a la gracia.

Frente a esta condena, Arnauld, uno de los teólogos más respetados en la comunidad jansenista, llevó a cabo una defensa señalando la descontextualización de la obra con la que Véron había leído a Jansenio. La acción de Arnauld fue ridiculizada y castigada teniendo como consecuencia que se le retirará de su cátedra en la Facultad de Teología en la Sorbona. Este hecho indignó profundamente a Pascal que inició la redacción de sus *Cartas provinciales* originalmente bajo el seudónimo de Luis de Montalte y publicadas entre 1656 y 1657 de forma clandestina. Originalmente, fueron conocidas como las *Cartas escritas por Luis de Montalte a uno de sus amigos provincial y a los reverendos padres jesuitas sobre la moral y la política*. En estas, Pascal ridiculiza las posiciones jesuitas. Pero, más allá de estas caricaturizaciones, el filósofo francés lleva a cabo un análisis sobre la gracia.

Mientras que los jesuitas habían adoptado la casuística como forma para acompañar a los fieles en su discernimiento espiritual: la casuística estaba fuertemente influenciada por el probabilismo de Luis de Molina, para quien bastaba que solo hubiera cierta probabilidad de que la intención de una acción fuera lícita para que realmente lo fuese, siempre y cuando la única condición fuese que esta probabilidad haya sido reconocida por una autoridad. Pascal vio que esta forma de dirigir la conducta moral del creyente conllevaba una relatividad de los principios del cristianismo,

ya que el robo, la mentira, la fornicación e incluso el asesinato podrían ser justificados siempre que hubiera una probabilidad de que la acción haya sido hecha con una buena intención. Pascal lo hace ver de la siguiente manera:

[...] tenemos máximas para todo género de personas para los beneficiados para los sacerdotes para los religiosos para los nobles para los criados para los ricos [...]. todo lo tienen prevenido nuestro cuidado.

Esta relatividad moral tocaba, según Pascal, el tema mismo de la gracia ya que si esta es una cualidad sobrenatural de origen divino para que los hombres puedan obrar bien y lograr su salvación, ¿cómo se puede explicar que algunos se comporten de manera justa y otros no y ambos puedan lograr la salvación? Si esto fuera así la gracia no tendría ningún sentido.

Para hacer frente a este problema, Pascal reconoce dos tipos de gracia. La primera es la gracia suficiente que atribuye a los jesuitas.

La segunda, la gracia eficaz, propuesta por el jansenismo y que él mismo defiende. Respecto de la gracia suficiente esta es dada todos los hombres, los cuales son iluminados antes de pecar. Dios la concede en el momento oportuno para evitar el mal, pero como tal no produce ningún efecto ya que el hombre es libre. De ahí que para Pascal esta no sea una gracia verdadera. En cambio, la gracia eficaz es aquella que Dios otorga solo a unos cuantos y el efecto salvífico implica la predestinación.

Esta forma de comprender la gracia causó un profundo impacto en Pascal. El hombre bien podía ser libre, pero Dios selecciona solo a unos cuantos a los que salvaría. Paradójicamente, por estas fechas la salud de Pascal se deterioraba cada vez más. El filósofo francés estaba seguro de que pronto moriría, pero el problema de la fe lo mantenía vivo. Decidió recluírse en Port-Royal para reflexionar. Ahí, la noche del 23 de noviembre, tuvo una visión mística en la que Dios se le hacía presente, conocida como la noche del Memorial, sobre esta nos cuenta el pensador:

AÑO DE GRACIA DE 1654

Lunes 23 de noviembre, día de San Clemente, papa y mártir, y otros en el martirologio romano

Víspera de San Crisógono, mártir y otros.

Aproximadamente desde las diez y media de la noche, hasta cerca de media hora después de media noche.

FUEGO

Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y sabios.

Certeza. Certeza. Sentimiento. Alegría. Paz.

Dios de Jesucristo.

Deum meum et Deum vestrum

Tu Dios será mi Dios.

Olvido del mundo y de todo, con la excepción de Dios.

Sólo se encuentra por las vías enseñadas por el Evangelio.

Grandeza del alma humana.

Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido.

Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría.

Dereliquerunt me fontem aquae vivae.

Dios mío, ¿es que me abandonas?
 Que no me separe de él eternamente.
 Esta es la vida eterna, que te conozcan como el solo Dios verdadero y Aquél que tú
 has enviado, Jesucristo.
 Jesucristo.
 Jesucristo.
 Me he separado de él; le he huido, negado, crucificado.
 ¡Qué jamás me separe de él!
 Sólo se conserva por las vías enseñadas en el Evangelio...
 Total y dulce renunciación.
 Sumisión total a Jesucristo y a mi director.
 Eternamente en alegría por un día de condena en la tierra.
 Non obliuiscar tuos. Amén.¹⁶

A partir de esta experiencia, Pascal iniciará una nueva obra: *Los pensamientos*.

IV. Los pensamientos

Publicada en 1670, siete años después de la muerte de Pascal, *Los pensamientos* ofrecen una visión inconexa de las ideas religiosas, filosóficas y antropológicas del autor francés. Poco antes de su muerte, Pascal había comentado a sus allegados que estaba inmerso en la escritura de una *Apología del cristianismo*, tentativo título original de *Los pensamientos*. Sin embargo, la muerte le sorprendió antes de que pudiera terminar con esta obra. A su muerte, sus familiares buscaron entre sus papeles dicho texto. Lo que encontraron fue una cantidad enorme de anotaciones que no

constituían, en sentido estricto, en una obra acabada ni tan siquiera en un estado lo suficientemente avanzado de redacción como para poder darla a conocer: “El lector se encuentra hoy ante un conjunto de material más que ante una obra completa”, nos dice Jean Mesnard, primer editor de *Los pensamientos*.¹⁷ Estos fragmentos fueron recogidos y se intentaron organizar de algún modo.¹⁸

Dentro de estos pensamientos, uno de los más conocidos es aquel que reza:

El corazón tiene sus razones, que la razón no comprende: se ve esto en mil cosas. Digo que el corazón ama naturalmente al Ser universal, y se ama también naturalmente a sí mismo, si a ello se entrega; y se endurece entre

16 BLAS PASCAL, “Memorial” en Blas Pascal, *Pensamientos y otros escritos*, op. cit., 361.

17 YVES CHIRON, op. cit., 149.

18 La clasificación de estos pensamientos ha tenido momentos diferentes. “Su familia pensó que lo mejor sería publicarlos según el orden establecido por Pascal, que había dejado los papeles cosidos en distintos legajos. Por su parte, su amigo el duque de Roannez creía que lo mejor sería utilizar los manuscritos para reconstruir el proyecto de la *Apología del cristianismo*, y eliminar así todo lo que en apariencia tuviera poco o nada que ver con lo que Pascal había expuesto en la conferencia en la que anticipó la obra. Y por último, la gente de Port-Royal consideraba que la mejor manera de sacar a la luz los pensamientos de Pascal era dejando únicamente aquellos que fueran más claros y eliminando todos aquellos que ofrecieran cualquier dificultad. Fue este tercer criterio el que finalmente se impuso [...]. Al cabo de dos siglos, en 1842, [...] Victor Cousin recuperó los manuscritos originales y propuso que se publicarían de forma íntegra, tal y como habían sido redactados por su autor. Pero esta propuesta de nuevo desató la polémica, con diversos editores y estudiosos que propugnaban diferentes ordenaciones. A partir de 1935 se empezaron a dar los pasos decisivos para lograr la edición definitiva y, después de mucho trabajo, el especialista Louis Lafuma logró recuperar el orden original de los *Pensamientos* según los había clasificado su autor”. Gonzalo Muñoz Barallobre, op. cit., 57-58.

lo uno, o contra lo otro, según elige. Si habéis abandonado lo uno o lo otro, ¿vuestro amor nacerá de la razón?

Es el corazón quien siente a Dios, y no la razón. La fe es esto: Dios sensible al corazón no a la razón.¹⁹

Dios, de este modo, es intuitivo, alejado de la razón, se trata de un Dios existencial, presente como paradoja, al modo de Kierkegaard, un Dios que solo puede ser sentido; pero no deducido. Sin embargo, esta afirmación no es sencilla para Pascal, recordemos, de espíritu científico. Hablar del corazón, haría pensar que se deja de lado la razón. Empero, en la misma obra, nos encontramos que:

El hombre no es más que un junco, el más débil de la naturaleza, pero un junco que piensa. No es necesario que el universo entero se arme para aplastarle. Un vapor, una gota de agua son bastante para hacerle parecer. Pero, aun cuando el universo le aplaste, el hombre sería más noble que lo que le mata, porque él sabe que muere. Y la ventaja que el universo tiene sobre él, el universo no la conoce.

Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento. Esto es lo que puede ensalzarnos, no el espacio y la duración que nosotros no podríamos llenar. Esforcémonos, por consiguiente, en bien pensar: he aquí el principio de la moral.

El hombre está visiblemente construido para pensar: esta es toda su dignidad; y todo su mérito, y todo su deber consiste en pensar como es debido; y el orden del pensamiento en empezar por sí mismo, y por su autor y su fin.

Pero, ¿en qué piensan las gentes? jamás en esto; sino en danzar, tocar el laúd, cantar, hacer versos, correr sortijas, etc., construir seres, hacerse rey, sin pensar en qué consiste el ser rey y el ser hombre

Toda la dignidad del hombre está en el pensamiento.

El pensamiento es, pues, una cosa admirable e incomparable por naturaleza. Bien extraño defecto necesita para ser despreciable. pero tales son los suyos, que nada es más ridículo que ella.

¡Qué grande es ella por su naturaleza! ¡Qué pequeña por sus defectos!²⁰

Para el pensador francés está fuera de toda duda que la razón es una característica propia del ser humano, la cual lo dignifica frente a cualquier otro elemento de la naturaleza. Es la razón lo que le distingue de cualquier otra criatura y no debe de buscar en la fuerza de ningún otro elemento que lo compare con el resto de la creación. Es más, fácilmente encontrará fenómenos que le están vedados dominar y controlar, y es por ello que debe recurrir a la razón, puesto que es la única criatura sobre la tierra que goza de racionalidad. De aquí que es el hombre un junco, un ser frágil y perecedero, pero es el único junto que piensa. Es aquí donde surge el problema: ¿cómo conciliar estas dos posturas? O bien, el corazón tiene sus razones que el pensamiento desconoce; o bien, toda la dignidad humana está en el pensamiento. Esta tensión, paradójica en el fondo mismo, será solo resuelta por medio de una apuesta.

V. La apuesta

Resulta que el hecho de pensar no solo proporciona conciencia de la propia fragilidad: “El hombre no es más que un junco, el más

19 BLAS PASCAL, “Pensamientos” en Blas Pascal, *Pensamientos y otros escritos*, op. cit., 252.

20 *Ibid.*, 281.

débil de la naturaleza, pero un junco que piensa”, sino también de la propia finitud y de la necesidad de buscar un sentido que vaya más allá de su vida cotidiana y anodina:

Siento que yo puedo no haber sido; porque ello consiste en mi pensamiento. Por tanto, yo pienso que no habría sido si mi madre hubiese sido muerta antes de que yo fuese animado; por consiguiente, yo no soy un ser necesario. Yo no soy tan poco ni eterno, ni infinito; pero bien veo que hay en la naturaleza un ser necesario eterno e infinito.²¹

Esta toma de conciencia, que es perfectamente racional, según nuestro autor, es la que suscita la duda, la inquietud, la religión, porque la razón no se da cuenta únicamente de la fragilidad del ser humano sino que también advierte su propia impotencia para salir de esta fragilidad. He aquí donde interviene el corazón para aportar aquellas razones a la convicción de la existencia de Dios. Para Pascal, nos dicen sus pensamientos, no hay nada tan conforme a la razón como la negación de la razón, de este modo la razón al darse cuenta de sus límites busca respuestas que ella misma no puede darse:

La suprema adquisición de la razón consiste en reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan. Cuando no conoce esto, la razón es débil. Dúcese donde es debido, afirmese donde es debido, empléese la sumisión donde es debido. quién esto no hace, no entiende la fuerza de la razón.²²

Es entonces el corazón el que proporciona aquellas respuestas que la razón no

puede comprender, y una vez que el corazón las ha intuido, la razón prosigue su esfuerzo por entenderlas. Es decir, es por medio del corazón que podemos saber (nos) de Dios:

La guerra interior entre la razón y las pasiones ha hecho que aquellos que han querido tener paz si hayan dividido en dos sectas: los unos han querido renunciar a las pasiones y convertirse en dioses; los otros han querido renunciar a la razón y convertirse en bestias. Pero no lo han logrado ni los unos ni los otros; y la razón permanece siempre, acusando la bajeza y la injusticia de las pasiones y turbando el reposo de los que se abandonan a ellas; y las pasiones son siempre vivas en aquellos que han intentado el renunciamento.

He aquí lo que puede el hombre por sí mismo, por sus propios esfuerzos en el camino de la verdad y el bien.

Nosotros tenemos una impotencia para probar, invencible para todo dogmatismo; nosotros tenemos una idea de la verdad invencible para todo pirronismo. Deseamos la verdad y sólo encontramos incertidumbre. Deseamos la felicidad, y sólo encontramos miseria y muerte. somos incapaces de la verdad y de la felicidad. Se nos ha dejado el deseo, tanto para castigo, como para hacernos sentir de dónde hemos caído.²³

Esta verdad, sentir que hemos caído, exige un cambio de actitud existencial. Exige, según Pascal, orientar nuestra vida en función de la creencia en que Dios existe, y dado que su existencia no se puede demostrar racionalmente, esta creencia se trata de una apuesta. Cito en

21 *Ibid.*, 282.

22 *Ibid.*, 204.

23 *Ibid.*, 305.

extenso el pasaje dónde Pascal explicita en qué consiste esta:

Si hay un Dios, es infinitamente incomprendible, puesto que no teniendo ni partes ni límites, no tiene proporción ninguna con nosotros; somos, pues, incapaces de conocer ni lo que es ni si es. Esto supuesto, ¿quién intentará resolver esta cuestión? No nosotros, que no somos proporcionados a Él.

¿Quién acusará, pues, a los cristianos de no poder dar razón de su creencia, ellos que profesan una religión de la que no pueden dar razón? Exponiéndola al mundo, declaran que es una estupidez, *stultitiam*; ¡y os quejáis luego de que no la prueben! Si la probaran, no tendrían palabras: careciendo de pruebas es como no carecen de sentido.

-Sí; pero aunque esto excuse a los que la ofrecen, y les ponga al abrigo de la censura de producirla sin razón, esto no excusa a los que la reciben.

-Examinemos, pues, este punto y digamos: «Dios, o es, o no es.» ¿Hacia qué lado nos inclinaremos? La razón no puede determinarlo: hay un caos infinito que nos separa. En la extremidad de esta distancia infinita se está jugando un juego en el que saldrá cara o cruz. ¿Qué os apostáis? Por razón no podéis hacer ni lo uno ni lo otro; por razón no podéis impedir ninguno de los dos. No recriminéis, pues, de falsedad a los que han elegido, porque no sabéis nada.

-No; pero les recriminaré de haber hecho, no esta lección, sino una elección; porque, aunque el que se decida por la cruz y el otro hayan cometido igual falta, ambos están en falta: lo justo es no apostar.

-Sí; pero hay que apostar; esto no es voluntario; estáis embarcados.

¿Por cuál os decidiréis, pues? Veamos. Puesto que hay que elegir, veamos que es lo que nos interesa menos. Tenéis dos cosas que perder: la verdad y el bien, y dos cosas que comprometer: vuestra razón y vuestra voluntad, vuestro conocimiento y vuestra felicidad; y vuestra naturaleza tiene dos cosas de que huir: el error y la miseria. Vuestra razón no queda más herida al elegir lo uno que lo otro, puesto que, necesariamente, hay que elegir. He aquí un punto resuelto. Pero ¿vuestra felicidad? Pesemos la ganancia y la pérdida, tomando como cruz que Dios existe. Estimemos estos dos casos: si ganáis, ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Optad, pues, porque exista sin vacilar.

-Esto es admirable. Sí, hay que comprometer; pero tal vez comprometo demasiado.

-Veamos. Puesto que hay el mismo riesgo de ganancia y de pérdida, si no tuvierais, sino que ganar dos vidas por una, podríais todavía comprometer algo; pero si hubiera tres que ganar, haría falta jugar (puesto que estáis en la necesidad de jugar), y seríais imprudentes si, estando forzados a jugar, no aventurarais vuestra vida para ganar tres en un juego en que hay igual azar de pérdida o de ganancia. Pero hay una eternidad de vida y de felicidad. Y siendo así, aun cuando hubiera una infinidad de casualidades, de las cuales una sola pudiera ser la vuestra, tendríais todavía razón en comprometer una para tener dos, y obraríais insensatamente si, obligados a jugar, rehusarais jugar una vida contra tres en un juego en el que, entre infinitas casualidades, hay para vosotros una, si hay una infinidad de vida infinitamente feliz que ganar. Y aquí hay una infinidad de vida feliz que ganar, un



azar de ganancia contra un número finito de azares de pérdida, y lo que hagáis es finito. Esto decide toda la partida: dondequiera intervenga el infinito, y en que no haya infinidad de posibilidades de pérdida contra la de ganancia, no hay vacilación posible. Hay que darlo todo. Y por esto, cuando se está obligado a jugar, hay que renunciar a la razón para conservar la vida, antes que arriesgarla por la ganancia infinita, tan presta a llegar como la pérdida de la nada. Porque de nada sirve decir que es incierto si se va a ganar, y que es cierto que se juega, y que la infinita distancia existente entre la «certidumbre» de lo que se expone y la «incertidumbre» de lo que se va a ganar, iguala el bien finito, que se expone ciertamente, con el infinito, que es incierto. Esto no es así. Todo jugador aventura con certi-

dumbre para ganar con incertidumbre; y, sin embargo, aventura ciertamente lo finito para ganar inciertamente lo finito, sin pecar contra la razón. No hay infinidad de distancia entre esta certeza de lo que se expone y la incertidumbre de la ganancia; esto es falso. Hay, es verdad, infinidad entre la incertidumbre de ganar y la certidumbre de perder; pero la incertidumbre de ganar es proporcional a la certidumbre de lo que se arriesga, según la proporción de los azares de ganancia y de pérdida. Y de aquí viene que, si hay igual azar de un lado que de otro, hay que jugar la partida igual contra igual; y entonces la certidumbre de lo que se expone es igual a la incertidumbre de la ganancia: tan lejos está de ser infinitamente distancia. Y así, nuestra proposición tiene una fuerza infinita cuando hay que

aventurar lo finito en un juego en que hay iguales posibilidades de ganancia que de pérdida y en que se puede ganar el infinito. Esto es demostrativo; y si los hombres son capaces de alguna verdad, ésta es una.

-Lo confieso, lo reconozco. Pero ¿no hay posibilidad de ver la trama del juego?

-Sí, la Escritura y el resto, etc.

-Sí; pero tengo las manos atadas y la boca enmudecida; se me fuerza a apostar, no se me deja en libertad; no se me deja, y estoy hecho de tal manera, que no puedo creer. ¿Qué queréis que haga?

-Es verdad. Pero daos cuenta, por lo menos, de vuestra incapacidad de creer, puesto que la razón os conduce a ello y que, sin embargo, no podéis creer. Trabajad, pues, no en convenceros aumentando las pruebas de Dios, sino disminuyendo vuestras pasiones. Queréis llegar a la fe y no conocéis el camino; queréis curaros de la infidelidad y solicitáis el remedio: aprended de quienes han estado atados como vosotros y que ahora ponen en juego todo lo que tienen; son gentes que conocen este camino que quisierais seguir, y que están curadas de un mal de que queréis curaros. Seguid la manera como han comenzado; haciéndolo todo como si creyeran, tomando agua bendita, haciendo decir misas, etc. Naturalmente, hasta esto os hará creer y os embrutecerá.

-Pero esto es lo que temo.

-¿Y por qué? ¿Qué podéis perder?

Pascal, en este caso, no parte de razonamientos abstractos sino de las emociones humanas concretas: el sentimiento de incertidumbre frente a la existencia de Dios ante la cual el ser humano debe apostar por “estáis embarcados. ¿Por cuál os

decidiréis, pues?”. Esta frase es de suma importancia, ya que da un giro: la apuesta de Pascal no pone su atención en Dios sino en el sujeto que apuesta, es decir, se trata del problema humano: elegir la posibilidad de existir con o sin Dios. Aunque parezca minúsculo, esta forma de plantearse frente a Dios será el nacimiento del existencialismo cristiano posterior. Mas ese será tema de otra reflexión.

VI. Conclusión

Al principio de nuestro texto nos preguntábamos, ¿es Pascal un filósofo? Tras los elementos presentados a lo largo de nuestra reflexión debemos poder responder a dicha cuestión. Por lo presentado, creo que se pueden dar dos respuestas. La primera negativa: Pascal no es un filósofo, si entendemos por filosofía, el sentido que a partir de Platón y Aristóteles se le dio a la palabra, es decir, como un saber teórico que podía dar cuenta de los primeros principios del ser, de la realidad, de las Formas puras, es decir, la filosofía como meta-física. Pascal está lejos de ser un autor sistemático, en ocasiones, incluso, lejos está de ser un autor claro. Muchas de sus afirmaciones no se sostienen en argumentos y buena parte de ellas no son sino esquivas de un proyecto de pensamiento. En este sentido, lejos está de los grandes sistemas de pensamiento metafísico y gnoseológico que desde la antigüedad y hasta la modernidad filosófica se esbozaron. Pascal no está cerca de Platón, de Aristóteles, de Tomás de Aquino, Descartes, Kant o Hegel, y es quizá por esto que tampoco está presente en los seminarios de Institutos y Facultades de filosofía, e incluso es olvidado de algunas de las más famosas historias de la filosofía. Pero, por otro lado, existe otra respuesta a nuestra pregunta, una respuesta afirmativa que entiende la filosofía en el sentido

etimológico que fue atribuido a Pitágoras quien, según cuenta la leyenda, el tirano Leonte, quien tras consultarle lo trató de sabio, a lo que Pitágoras respondió que era un filósofo y no un sabio. Al respecto, Cicerón, en sus *Cuestiones Tusculanas*, nos señala que:

Admirado por su respuesta, Leonte preguntó a Pitágoras quiénes eran pues los filósofos y qué diferencia había entre ellos y los demás. Pitágoras respondió que le parecían cosas semejantes la vida del hombre y la feria de los juegos que se celebran con toda pompa ante el concurso de Grecia entera; pues igual que allí, unos aspiran con la destreza de sus cuerpos a la gloria y el nombre que da una corona, otros eran atraídos por el lucro y el deseo de comprar y vender. Pero había una clase, formados principalmente en hombres libres, que no buscaban el aplauso ni el lucro, sino que acudían para observar lo que se hacía con afán y el modo en que se hacía; también nosotros, como para concurrir a una feria desde una ciudad, así habríamos partido para esta vida desde otra vida y naturaleza, los unos para seguir a la

gloria, los otros al dinero, habiendo pocos que, despreciando todo lo demás, consideraban con afán la naturaleza de las cosas, las cuales afanosos de saber son llamados filósofos.

La acepción etimológica de la palabra filosofía, como amante de la sabiduría, es algo que está presente en Pascal. Él busca, desde su propia vida, saber cómo enfrentar su propio desgarramiento entre dos modos de comprender la realidad y a Dios: el modelo científico y el modelo espiritual. Esta dicotomía lo llevó a cuestionarse sobre sí mismo y a partir de ahí, cuestionó al hombre, el cual ya no fue comprendido como mera razón (*cogito*) ni como una criatura ejemplar (*imago dei*) sino como algo más, un ser de emociones, de conflictos y miserias, reconociendo el valor que este conjunto de sentires tiene para la vida diaria. En este sentido, Pascal antecede al romanticismo y al existencialismo, haciendo de la vida misma el tema principal de la filosofía. Él mismo lo anuncia en uno de sus pensamientos: “Hay que conocerse a sí mismo: aunque ello no sirva para encontrar la verdad, servirá por lo menos para arreglar su vida, y nada más justo que esto”.²⁴

Bibliografía

- Pascal, B.; *Pensamientos*. Madrid: Gredos, 2015.
 Pascal, B.; *Pensamientos*. Madrid: Alianza, 2015.
 Pascal, B.; *Pensamientos y otros escritos*. México: Porrúa, 2015.
 Pascal, B.; *Las provinciales. Opúsculos. Cartas. Obras matemáticas. Obras físicas*. Madrid: Gredos, 2015.
 Chiron, Y.; *Pascal. El sabio, el creyente*. Madrid: Palabra, 2009.
 Muñoz Barallobre, G.; *Pascal. El hombre es una caña que piensa*. España: Bonallettera Alcompas, S. L., 2015.
 Ponsatí-Muriá, O.; *Pascal. Para alcanzar el conocimiento el hombre necesita tanto de la razón como del corazón*. España: RBA. Col. Aprender a pensar, 2015.
 Saporiti, P.; *Pascal y Kant. Pensar lo incognoscible*. Pamplona: EUNSA, 2005.

²⁴ Blaise Pascal, *Pensamientos* (Madrid: Alianza, 2015), 31.

DE CÓMO JAPÓN SE RE-ORIENTALIZA

VÍCTOR KERBER PALMA*

Recibido:

15 de abril
de 2021

Aceptado:

22 de junio de
2021

Resumen: Este artículo es un intento por explicar desde la perspectiva de la otredad, el cambio que se manifiesta en Japón al pasar de una sociedad industrializada y moderna a una postcapitalista y postindustrial, con la ayuda de filosofías anteriores a la Renovación Meiji de 1868, cuando la nación tomó a Occidente como su prototipo. Berman designa este fenómeno como “modernidad arcaica” y Pániker como “retroprogresión”. Resulta inevitable el contraste con la realidad mexicana, aunque este no es un análisis comparativo.

Palabras clave: otredad, retroprogresión, empatía, honor, ansiedad, Ikigai

Abstract: This article attempts to explain the change displayed in Japan, moving from an industrialized and modern society to a post-capitalist and post-industrialized one, with the help of philosophies prior to the Meiji Renovation of 1868, when the nation took the West as her prototype. Berman calls this phenomenon as “archaic modernity” and Pániker as “retroprogression”. It seems inevitable to make a distinction with the Mexican reality, even though this is not a comparative analysis.

Keywords: Otherness, retrogression, empathy, honor, anxiety, Ikigai

* Licenciado en Relaciones Internacionales por El Colegio de México. Realizó estudios de posgrado en la Universidad de Sophia, Japón. Cuenta con un doctorado en Ciencias Sociales por El Colegio de Michoacán. Fungió como Cónsul de México en Osaka, Japón, y Coordinador de Asuntos Internacionales de la Ciudad de México durante la gestión del Lic. Marcelo Ebrard. Es autor de diversos libros acerca de la historia de Japón, y Japón y México. Actualmente es consultor del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y cursa el Diplomado en Filosofía Aplicada en el Instituto de Filosofía.

Japón es un archivo clave para pensar el siglo XXI en Occidente. Entenderlo supone traducirlo.

Alberto Silva
(Japonólogo argentino)

La vertiente de lo que Morris Berman denomina “modernidad arcaica” y Salvador Pániker como *retroprogresión*,¹ se refiere a un fenómeno que se manifiesta en las sociedades de industrialización más avanzada, y que consiste en el rescate de valores del pasado premoderno con el

fin de encarar el futuro. En Japón esto es evidente. Si a las generaciones anteriores de japoneses se les inculcó que su deber era trabajar hasta el cansancio para transformar al país en una potencia mundial, a los más jóvenes ya no parece importarles si se mantiene elevado el PIB o si el Primer

1 SALVADOR PÁNIKER, *Asimetrías. Hibridismo y retroprogresión* (Barcelona: Kairós. 2016); MORRIS BERMAN, *Belleza neurótica. Un extranjero observa Japón* (México: Sexto Piso, 2017).

Ministro se codea con otros líderes mundiales; ellos tienen la idea de que Japón ha perdido su rumbo -sobre todo después de una larga contracción económica de más de dos décadas- y que para recuperarlo hay que retomar las enseñanzas del Zen, el Shintoísmo y el Bushidō.

Habrán quienes consideran que después de inundar los mercados con autos y aparatos electrónicos, la nación japonesa ya no tiene nada que ofrecer al mundo, dados sus altos niveles de enajenación laboral y dado que su población envejece a pasos agigantados. Sin embargo, no es así. Sostengo aquí que al menos en el terreno superestructural, Japón se está reconvirtiendo, y que las filosofías de antaño le sirven para proyectarse como una sociedad postindustrial y postcapitalista; se trata de un cambio gradual que incluso impacta sobre otras naciones, entre ellas la mexicana.

Este trabajo tiene como propósito visualizar a Japón desde la perspectiva del otro, entendiendo que muchas veces nos descubrimos a nosotros mismos a partir de la deconstrucción del otro, tal como propone Emmanuel Lévinas en un célebre ensayo.² Para deconstruir al Japón postindustrial partiremos de ciertos arquetipos que se encuentran profusamente arraigados en el *ethos* japonés, como son, la empatía, el honor, la exactitud, y la búsqueda de felicidad.

Retroprogresión a la japonesa

Lo que se vislumbra en este país de 127 millones de habitantes, es un renacimiento cultural de magníficas proporciones. Esto se advierte en el auge que han recobrado las artes y letras, pero también en el modo de concebir el trabajo ya no como una

fatalidad, sino como una complacencia. El sustento futuro está en la sabiduría del pasado, por eso han vuelto a circular las enseñanzas de clásicos como Eihei Dōgen y Shōeki Andō. Dōgen, un monje budista del siglo XIII, proponía un estilo de vida Zen basado en la sobriedad y la apreciación del silencio, y Andō, un sintoísta del siglo XVIII, predicaba la contemplación extática de la naturaleza como un camino de purificación espiritual.³ La ética del samurái, por otra parte, es de nuevo motivo de aprendizaje en las escuelas y centros de trabajo, donde se instruye sobre los principios contenidos en el Bushidō tales como honor, rectitud, coraje, vocación de servicio, honestidad, deber, lealtad, y austeridad.

La noción del pasado premoderno como definitorio de los caminos por delante, lo expuso la artista Miro Itō ante un público que asistió a la apertura de su exposición en el Museo Nacional de las Culturas de la Ciudad de México. Esto dijo:

El mensaje principal que quiero transmitir con (la exposición) *Camino de luz y esperanza* se refiere a cómo la antigua sabiduría euroasiática llegó a Japón hace 1300 años a través de la Ruta de la Seda, y aún hoy en día sobrevive en forma de arte. Esta sabiduría que es compartida entre el Este y el Oeste puede encontrarse en filosofías como: “la eternidad existe en un momento y el mundo entero está contenido en una partícula de polvo”. De este modo, si un universo es parte de uno más grande, y si “todo es uno y uno es todo”, podemos considerarnos a nosotros mismos como uno –desde el átomo más diminuto hasta el más grande universo.⁴

2 EMMANUEL LÉVINAS, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (Valencia: Pre-Textos, 2001), 247.

3 VÍCTOR KERBER, *El camino de Japón. Entre Dogen y los hikikomori* (México: Kasablanka, 2019).

4 MIRO ITŌ, Inauguración de la exposición “Camino de luz y esperanza”, Museo de las Culturas, CDMX (8 de noviembre de 2018).

Lo interesante es que la retroprogresión japonesa está trascendiendo hacia otras latitudes. Se manifiesta, por ejemplo, en el gusto creciente por el té verde y la cocina japonesa, aunque también en la notoriedad que en otros países han cobrado las artes marciales, las historietas tipo *manga*, y las traducciones de Sōseki, Akutagawa, Kawabata y Mishima, además de los posmodernos: Haruki Murakami y Banana Yoshimoto. Los filósofos de la Escuela de Kyoto, por otra parte, se estudian de manera especial en las cátedras universitarias, y lo mismo ocurre con las formas arquitectónicas de Tadao Andō, Kenzō Tange y Toyo Itō.

Ante todo la empatía

La empatía constituye un precepto que los japoneses tienen en muy alto aprecio, por eso respetan escrupulosamente lo que le pertenece al otro, y eso incluye no sólo su trabajo sino también su espacio vital y su tiempo. De ahí que la puntualidad se considere como un acto de honorabilidad; significa que se valora el tiempo del prójimo, ya que en el fondo ese prójimo no puede ser nadie más que uno mismo.

Quien no empatiza se coloca en la franja de lo indecoroso. Por eso antes de la Segunda Guerra Mundial a los japoneses les afectó sobremedida que Occidente no apreciara sus esfuerzos por modernizarse, crecer y elevarse al nivel de gran potencia. Una sola señal de reconocimiento por parte de los Estados Unidos y sus aliados hubiera bastado para que no estallara la guerra. Tras la derrota, la antropóloga Ruth Benedict insistió en que al margen de los prejuicios que se tuvieran acerca del enemigo japonés, era vital empatizar con él para facilitar su colaboración. Esto escribió al respecto:

Debíamos tratar de comprender la mentalidad de los japoneses, sus emociones y las líneas de conducta correspondientes a esas formas de pensar y sentir. Había que conocer las motivaciones que se ocultaban tras sus actos y opiniones. Debíamos dejar de lado, por el momento, las premisas sobre las que nosotros, americanos, actuábamos y evitar por todos los medios el suponer que, en una situación determinada, ellos reaccionarían del mismo modo que nosotros.⁵

La recomendación de Benedict funcionó. Japón se convirtió en un incondicional de Washington durante la Guerra Fría. Más aún, la sociedad entera asumió los patrones de consumo de los norteamericanos y las empresas japonesas adaptaron los modelos de producción fordianos con tanto éxito, que en 2007 Toyota consiguió desplazar a General Motors y Ford del primer puesto mundial en ventas. Y no ha sido un caso aislado, los aficionados a las motos saben bien que los campeones pilotan Honda o Yamaha, equipadas con llantas de Bridgestone que también es una empresa japonesa.

Parece maravilloso, de no ser porque en la última década ha surgido un clamor, a veces abierto, pero en su mayoría soterrado, por recuperar el auténtico espíritu de Japón. No poca gente de hoy se encuentra involucrada en la revaloración de lo que hacía natural, bello y único al Japón clásico. Se cree indispensable recuperar la felicidad que se perdió con el frenesí por industrializarse, a la vez que se considera necesario restablecer la honorabilidad que se extravió cuando los japoneses no sólo quisieron empatizar con Occidente, sino que se pusieron a merced de los intereses estadounidenses en Asia.

5 RUTH BENEDICT, *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa* (Madrid: Alianza Editorial, 2003), 16.

El honor en Japón está fundado en la capacidad de colocarse en el lugar del otro, como se ha dicho, pero también en la confianza depositada en el otro. Perder la confianza equivale a deshonorarse, lo cual contrasta con el caso mexicano si hemos de otorgar crédito a la apreciación de Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*: “Cada vez que el mexicano se confía a un amigo o a un conocido”, escribió Paz, “cada vez que se ‘abre’, abdica [...] Por eso la confianza deshonra”.⁶ Y es que el mexicano no se raja, porque rajarse equivale a permitir que otros penetren en uno; la vergüenza pues, se basa en nuestra renuncia a la reserva y la soledad.

Para un japonés honorable, la osadía de despojar a alguien del fruto de su trabajo así mismo se considera como un acto tan elevadamente vergonzante, que salpica incluso a su descendencia. Por esa razón nadie es capaz de robar. El sinvergüenza es un individuo sin honor y sin principios, y por lo mismo, un ser despreciable. Imposible vivir con tal deshonor. En abril de 2014, el doctor Yoshiki Sasai se colgó tras revelarse que había plagiado partes sustanciales de un artículo científico, y en 1989 el secretario particular del ex Primer Ministro Noboru Takeshita se cortó las venas después de que su jefe dio a conocer que renunciaría por acusaciones de soborno. En mayo de 2007, el Ministro de Agricultura, Toshikatsu Matsuoka, también se quitó la vida al saberse de una presunta malversación de fondos públicos.⁷ En todos los casos, el resguardo del honor se impuso sobre la vergüenza.

Pasión por la exactitud

El hecho de que la sociedad japonesa habite agolpada en espacios compactos en las megarbes, al igual que la obsesión por la exactitud, representan por otra parte contrastes muy claros con nuestra realidad. Si bien, el “mañana” y el “ahorita” son entelequias de las que nos valemos los mexicanos para eludir la inmediatez, para los japoneses el mañana es un tiempo tan preciso como que empieza a las cero horas de hoy y termina 24 horas después. Edward y Mildred Hall publicaron hace varios años un libro en el que decían que los japoneses eran monocrónicos, puesto que se enfocaban de manera determinante en una sola actividad en un momento preciso. Mientras trabajan, únicamente atienden los instantes presentes, por eso sus manufacturas son tan impecables, porque son producidas en el presente bajo un esmerado estado de concentración; los latinos, en cambio, solemos realizar diversas tareas a un mismo tiempo, y por consiguiente, somos más bien policrónicos, según los Hall.⁸

En muchos sentidos, Japón es la cara opuesta de México, una cara que contribuye a que nos formemos una idea más precisa acerca de nuestras profusiones y carencias. Es común que los mexicanos que empeñan largas temporadas en Japón, afronten a su regreso la aculturación en sentido inverso al traer consigo los hábitos transmutados; y es que después de vivir en una de las sociedades más seguras y ordenadas del mundo, se dificulta el retorno a una normalidad dominada por todo lo opuesto.⁹

6 OCTAVIO PAZ, *El laberinto de la soledad* (México: FCE, 1981), 33-34.

7 JUN HONGO, “Suicide is sometimes means of atonement in Japan”, *The Wall Street Journal*, (5 de agosto de 2014).

8 E.T. HALL & REED HALL, *Hidden differences. Doing business with the Japanese* (Nueva York: Anchor Books, Doubleday), 16-27.

9 Según el índice *SafeAround*, la percepción de seguridad en Japón es de 80.2, mientras que en México es de 45.7. <https://safearound.com/danger-rankings/> Recuperado 07.11.2020

La japonesa parecería una sociedad perfecta, pero no lo es. En un libro publicado hace tres décadas por el prominente caricaturista Eduardo del Río, Rius, este presentó la imagen de un país más bien desolador:

A mí NO me provocó envidia alguna el Japón y, al contrario, sentí una inmensa pena por los japoneses y japonesas. Y no se diga por los niños...

[...] Mi muy personal filosofía es que no se puede fincar el progreso de un país en la destrucción de la familia y la naturaleza. Y eso es precisamente lo que está ocurriendo en Japón: el desarrollo y el progreso están acabando con la vida, en el sentido más estricto y querido de la palabra. Y lo más triste es que el japonés NO tiene conciencia de ello.¹⁰

Para Rius, la avidez por el progreso industrial habría acabado con la vida apacible del Japón de las geishas y los cerezos en primavera, sumergiendo a la sociedad en un vértigo de ansiedades y autodestrucción. No pocos japoneses comparten ese diagnóstico. El *mangaka* (ilustrador de historietas manga), Masaaki Nakayama, por ejemplo, presenta relatos escalofriantes acerca de la infelicidad y ansiedad de vivir en una sociedad hiperindustrializada como la japonesa. Nakayama se inspira en el pensamiento de Kiyoshi Miki, el filósofo de la ansiedad (*fuan*), miembro de la llamada Escuela de Kyoto; sus obras permanecieron empolvadas en las estanterías durante años. Miki era un acérrimo crítico del capitalismo, sistema que provocaba estragos severos en la composición social, amén de sentimientos de profun-

da infelicidad. Sin declararse propiamente marxista, soñaba con la conformación de una sociedad postcapitalista feliz, libre de ansiedades, y sin diferencias de clase; Susan Townsend lo equipara incluso con el existencialista francés Jean Paul Sartre.¹¹

Remedios para la ansiedad

La condición de infelicidad social ha dado pie a que los pedagogos japoneses exploren alternativas para formar a jóvenes competentes y felices, en vez de fabricar autómatas desprovistos de criterio que obedecen a ciegas al aparato tecnológico-industrial del capitalismo. Ese es el sentido de las propuestas que hace el doctor Manabu Satō, investigador de la Universidad de Gakushūin.

Satō es un acérrimo crítico de la educación neoliberal auspiciada por el Ministerio de Educación de Japón, ya que fomenta la competencia y selectividad darwiniana a favor de quienes arrojan mejores rendimientos escolares. Un sistema así deshumaniza y abandona a su suerte a un alto número de jóvenes. Según Satō, la administración escolar en Japón se ha transformado en un sistema empresarial similar a como operan los restaurantes de comida rápida, en los cuales los comensales engullen a toda velocidad sus alimentos para correr después a sus centros de trabajo.¹² Por esa razón se han multiplicado las deserciones, dando por resultado al fenómeno de los *hikikomori*, jóvenes que deciden renunciar a la escuela, se rebelan contra el trabajo enajenante, y rechazan la vida social, a fin de recluirse en la soledad de su habitaciones.

La propuesta de Satō consiste en instituir la escuela de Comunidad para el

10 RIUS, *Pobrecito Japón* (México: Grijalbo, 1991), 132-134.

11 SUSAN C. TOWNSEND, *Miki Kiyoshi, 1897-1945: Japan's itinerant philosopher* (Leiden, Países Bajos: Brill, 2009).

12 MANABU SATŌ, *El desafío de la escuela. Crear una comunidad para el aprendizaje* (México: El Colegio de México), 68.

Aprendizaje (CPA), basada en el derecho de todo individuo a aprender a ser feliz, y no para mantener aceitado al sistema capitalista. Su anhelo es que los japoneses recuperen el gusto por vivir y que disminuya en ellos la ansiedad (el *fuan* de Kiyoshi Miki) que en numerosas ocasiones desemboca incluso en el suicidio.¹³ En un plano más general, la utopía de Satō trascendería hasta transformar a Japón en un país dotado de valores confucianos donde el fin último es la armonía, el *Wa*.

En 2019 se registraron 1,949 casos de suicidio debidos a problemas de ansiedad en el trabajo. Un escape recurrente es el alcohol, aunque muchos japoneses están optando por caminos alternativos para no embrollarse en la rutina asfixiante del asalariado. Los *hikikomori* representan un extremo. Una gran masa, empero, está acogiendo al concepto de *Ikigai*. El *Ikigai* induce a la gente a dedicarse a aquello que le genera altas descargas de dopamina, es decir, aquello que verdaderamente complace sin obedecer a ciegas las disposiciones mercadológicas propias de las sociedades de consumo. *Ikigai* constituye la mejor manera de sublimar la condición de vivir para ser, y no de vivir para tener. No se trata de un mantra para alcanzar la felicidad, sino propiamente de una guía que contribuye a determinar por qué se quiere seguir viviendo.

Así, los que optan por renunciar al aparato convencional se están abocando

hacia actividades más complacientes. Los hay quienes en el otoño de sus vidas han decidido recuperar los talleres artesanales y viven de la venta de sus productos. Otros han emprendido cultivos orgánicos en el corazón de Tokio, Osaka, y otras grandes ciudades. También hay quienes retoman los deportes tradicionales, hacen teatro, inauguran restaurantes, cocinan, pintan, viajan, escriben novelas, aprenden a bailar y a cantar, toman cursos de idiomas, tejen suéteres, practican *reiki* (sanación por medio de energías), tocan instrumentos, y un largo etcétera que le ha otorgado nuevo sentido a sus vidas.

En suma, después de haber adoptado los referentes propios de Occidente, el péndulo de la historia en Japón se vuelve de nuevo hacia la Orientalización, es decir, hacia la revaloración de las tradiciones y filosofías que caracterizaron a la civilización antes de la modernización emprendida por el emperador Meiji hace 150 años. Y es que a pesar de su marcha lenta hacia la extinción a consecuencia de la reducción en los índices de natalidad y del rápido envejecimiento, Japón parece contar aún con voluntad y bríos para colocarse a la cabeza de un cambio paradigmático. No estamos hablando de liderazgo en los negocios ni de hegemonismo transpacífico, sino del orden superestructural. Este es el Japón de la retroprogresión que será sede de los Juegos Olímpicos pospuestos para 2021.

¹³ *Ibidem*, 74.

Bibliografía

- Benedict, Ruth. *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Berman, Morris. *Belleza neurótica. Un extranjero observa Japón*. México: Sexto Piso, 2017.
- Hall, Edward T., y Mildred Reed Hall, *Hidden differences. Doing business with the Japanese*. Nueva York: Anchor Books, Doubleday, 1987.
- Kerber, Víctor. *El camino de Japón. Entre Dogen y los hikikomori*. México: Kasablanka, 2019.
- Kerr, Alex. *Lost Japan. Last glimpse of beautiful Japan*. Londres: Penguin, 1993.
- Kim, Hee-Jin. *Eihei Dōgen: mystical realist*. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2004.
- Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos, 2001.
- Morris-Suzuki, Tessa. *Cultura, etnicidad y globalización. La experiencia japonesa*. México: CIICH, Siglo Veintiuno, 1998.
- Pániker, Salvador. *Asimetrías. Hibridismo y retroprogresión*. Barcelona: Kairós, 2016.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: FCE, 1981.
- Rius. *Pobrecito Japón*. México: Grijalbo, 1991.
- Satō, Manabu. *El desafío de la escuela. Crear una comunidad para el aprendizaje*. México: El Colegio de México, 2018.
- Townsend, Susan. *Miki Kiyoshi, 1897-1945: Japan's itinerant philosopher*. Leiden, Países Bajos: Brill, 2009.
- Zielenziger, Michael. *Shutting out the sun. How Japan created its own lost generation*. Nueva York: Vintage, 2007.

Recibido:

02 de junio
de 2021

Aceptado:

12 de julio de
2021

ESTRATEGIA PIRATA. PRÁCTICAS DE INTEGRACIÓN SOCIOCULTURAL

CARLOS RAFAEL HERNÁNDEZ VARGAS

* Docente e investigador (Ciudad Guzmán, Jalisco, 1980). Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Colima. Maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara. Es investigador en temas de consumo, dinero y mitologías de las nuevas prácticas socioculturales desde la teoría crítica. Labora como docente en la Licenciatura en Antropología y Sociología, Universidad de Guadalajara.

Resumen: La mercadería pirata ha adquirido un papel cada vez más relevante en las opciones de los consumidores. Según la tercera Encuesta de Hábitos de Consumo de Productos Pirata y Falsificados en México (2009), el 88% de los entrevistados ha consumido productos apócrifos, número de consumidores que aumenta a 91% en el caso de la ciudad de Guadalajara, México. A pesar de ser un fenómeno social muy extendido, poco se ha investigado desde las ciencias sociales, dejando el debate sobre los factores de la piratería en manos de lo que denomino «discurso oficial sobre la piratería». La piratería no puede ser analizada fuera de su contexto sociocultural y económico, donde la desigualdad en la distribución de la riqueza social dificulta la integración social, y donde el mercado se ha constituido como referente central de la cultura global actual.

Palabras clave: Piratería, consumo, consumismo, desigualdad.

Abstract: Pirate merchandise has played an important role in the choices of Mexican consumers. According to the third Survey Encuesta de Hábitos de Consumo de Productos Pirata y Falsificados en México (2009), 88% of those interviewed have consumed apocryphal products, a number of consumers that increases to 91% in the case of the city of Guadalajara, Mexico. Despite being a very widespread social phenomenon, it has not been sufficiently investigated from the social sciences, leaving the debate on the factors of piracy in the hands of what I call "official discourse on piracy." Piracy cannot be analyzed outside of its sociocultural and economic context, where inequality in the distribution of social wealth makes social integration difficult, and where the market has become the central point of reference in today's global culture.

Keywords: Piracy, consumption, consumerism, inequality.

La creación de la sociedad de las marcas: el sujeto de consumo

En el documento de trabajo de la UNICEF¹ “Desigualdad global: La distribución del ingreso en 141 países”, elaborado por Ortiz y Cummins, los autores concluyen que

La distribución de los datos revela un planeta increíblemente desigual. A fecha de 2007, el 20% más rico de la humanidad disfrutaba de casi el 83% del ingreso global total, en comparación con el 20% más pobre, que tenía exactamente un único punto porcentual bajo el modelo de contabilidad global. Y lo que es quizá más llamativo, el 40% más pobre de la población global aumentó su proporción del ingreso total en menos de un uno % entre 1990 y 2007.

En años recientes informes realizados por organismos como Oxfam², CEPAL³ e investigadores como Piketty⁴, o Stiglitz⁵ han tratado de poner en el centro del debate público global el tema de la desigualdad.

La preocupación fundamental es que el número de desempleados sigue en niveles muy altos –jóvenes universitarios, principalmente–, y en el que el 1% de la población más rica acaparó el 82% de la riqueza creada en 2017. Estos datos muestran que el proyecto socioeconómico global no tiene el objetivo de integrar a más personas a la distribución de la riqueza, sino concentrar esa riqueza en manos de ese 20% de la población

que son los “winners” (triunfadores). Para ello, el entramado institucional que integraba socialmente a los hombres durante buena parte del siglo XX, fue trastocado –fundamentalmente a partir de los años 80– para permitir una nueva ola de «oportunidades de inversión». Las instituciones que otorgaban sentido a la existencia y acciones de los sujetos como la familia, el trabajo, la religión, la política, e incluso las relaciones amorosas, comenzaron un proceso de reconversión y se fueron desplazando como referentes del sentido del mundo; entraron pues en una «crisis de sentido». Sin embargo, una nueva institución comenzó a erigirse como un referente y ordenador del sentido humano: el mercado. Si la riqueza no se ha repartido entre las grandes mayorías, la imagen de un consumidor global que tiene ante sí el Edén de las mercancías sí se ha extendido como una representación social dominante. La publicidad –y junto con ella, toda la «industria cultural»– se ha convertido en una verdadera *lingua franca* que, en palabras de Baudrillard, se encarga de informar cotidianamente “el poder de compra, real o virtual, de la sociedad global”⁶. En este lenguaje de la publicidad, el protagonista es *la marca*. La investigadora canadiense Naomi Klein, coincide en que la historia de «la marca» sirve para establecer el hito de una nueva era para el consumo de mercancías. En su obra *No logo*⁷, reconstruye de manera ilustrativa la historia de las marcas desde finales del siglo XIX hasta nuestro siglo. El inicio de las mercancías tenía

1 ISABEL ORTIZ & MATTHEW CUMMINS. “DESIGUALDAD GLOBAL: La distribución del ingreso en 141 países,” Working papers 1104, UNICEF, Division of Policy and Strategy. 2012 <<https://ideas.repec.org/p/uce/wpaper/1104.html>>

2 GERARDO ESQUIVEL, *Desigualdad extrema en México. Concentración del poder económico y político en México* (México: OXFAM).

3 CEPAL. *Panorama Social de América Latina*. 2017

4 THOMAS PIKETTY, *La economía de las desigualdades: cómo implementar una redistribución justa y eficaz de la riqueza* (Barcelona: Anagrama, 2015).

5 JOSEPH STIGLITZ, *La Gran brecha: qué hacer con las sociedades desiguales* (Barcelona: Taurus, 2015).

6 JEAN BAUDRILLARD, *El sistema de los objetos* (México: Siglo XXI. 2007), 194.

7 NAOMI KLEIN, *No logo* (Barcelona: Paidós, 2005).



que ver con la idea de asociar un producto a una imagen determinada (logo). En sus inicios, durante la segunda mitad del siglo XIX, la publicidad funcionaba dando a conocer al público la invención o construcción de un producto nuevo y después convencerle de que su vida sería mejor si utilizaba el nuevo producto en lugar del anterior. A partir de la segunda década del siglo XX, y ante la aparición de una industria de producción masiva, la publicidad pasó a ser un boletín informativo encaminado a “construir una imagen relacionada con la versión de los productos que se fabricaban bajo una marca determinada”⁸. Gracias a este paso se evidencia la distinción entre marca (“significado esencial de la gran empresa moderna”) y la publicidad (vehículo que se utiliza para transmitir al mundo ese significado). Klein relata que

el 2 de abril de 1993 sucedió un acontecimiento que cambiaría la lógica de la marca y con ello, de la cultura contemporánea. El denominado «viernes de Marlboro», es decir, la caída de las marcas y el lenguaje de la publicidad tradicionales en el mercado de valores norteamericano, supuso un hito que anunciaba la inestabilidad y competencia en el mercado y el inicio de la búsqueda y consolidación de un nuevo modelo empresarial y publicitario enfocado en la fabricación de símbolos (imágenes de las marcas), en lugar de la fabricación de cosas. Dice Klein:

[...] las empresas que se salvaron de la crisis fueron las que prefirieron el marketing del valor: Nike, Apple, The Body Shop, Calvin Klein, Disney, Levi's y Starbucks [...] Para estas

⁸ *Ibid.* p. 34.

empresas, el producto visible sólo era el contenido de la producción real: la marca [...] estos logos no perdían el favor del público, sino que estaban a punto de romper todos los récords del mundo del marketing y de convertirse en accesorios culturales y en filosofías del estilo de vida.⁹

Este hecho guarda una enorme importancia cultural, ya que las marcas se han convertido en un referente simbólico prácticamente ineludible por su omnipresencia. El símbolo, en palabras de Duch, es “un artefacto que hace *mediatamente lo presente lo que es inmediatamente ausente*”¹⁰. En la vida cotidiana, el símbolo permite a los individuos la *interiorización* del «orden social», constituyendo una serie de disposiciones –entendiendo ésta como la probabilidad de que se realice una actividad o que ocurra un hecho en ciertas circunstancias– para la acción (*exteriorización*). En otras palabras, el símbolo trabaja por medio de imágenes, sentidos, deseos que estallan en la mente de los humanos generando una evocación que predispone a la acción. La marca actúa vampirizando este funcionamiento. El objetivo de las marcas es apropiarse de las representaciones simbólicas de la cultura, modificándolas con el lenguaje de la publicidad para re-presentarlas como una extensión de sí mismas. La marca pasó de ser un “añadido de valor” de las mercancías a un medio de representación cultural, la *Idea* se materializa por medio de la *Imagen* proporcionada por la marca. En la publicidad, los productos se vuelven secundarios y lo que se oferta son imágenes de glamour, éxito, felicidad, ternura, amor, etc., que se pueden adquirir por

medio del consumo de marcas. El resultado es que las marcas, como los símbolos, nos ayudan a pensar, interpretar y dotar de sentido nuestro *Cosmos*. Cuando un niño dice –“mamá, *Coca*” quiere decir –“mamá, tengo sed”.¹¹ No todo el universo simbólico está caracterizado por mediación de las marcas, pero el avance de la publicidad y la constante expansión del mercado, vital para el entramado social actual, van re-codificando cada vez más aspectos de ese universo. Ya que las marcas sirven para significar la experiencia en el mundo, se hace casi inconcebible la posibilidad de consumir un producto fuera de las marcas. En estos días, es común escuchar a una niña de cinco años señalar categórica: “Todos los niños tienen unos Nike”. En una de las entrevistas elaboradas para esta investigación, una estudiante comentaba: –[...] «Si te quieres comprar unos tenis, es como decir “¿cuáles me voy a comprar? Pues Nike, Converse, no hay de otra.»–

En un mundo en el que la institucionalidad social y la política se han sumergido en una crisis de sentido, la integración sociocultural queda predominantemente en manos del mercado. Reguillo¹², señala que el consumo se ha convertido en una práctica social que les permite a los jóvenes dotar de sentido su contexto en lo relativo a la creación de relaciones, vínculos, afectos, representaciones, etc., y por medio de esta práctica, facilitar la construcción biográfica. En un contexto en el que el trabajo es inestable y mal remunerado, la participación política es hermética para las mayorías, la familia perdió su fuerza gregaria, y la nación se transmutó en globalización, las representaciones sociales del exitoso, del *winner*, pasa por el tamiz del escaparate.

9 *Ibid.* p. 44

10 LLUÍS DUCH, *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud* (Madrid: Trotta, 2002), 224.

11 Retomado de una serie de conferencias de Enrique Dussel. Se puede acceder a ellas por medio de la web: <http://vimeo.com/estudiosculturales>

12 ROSSANA REGUILLO (coord.), *Los jóvenes en México* (México: CONACULTA-FCE, 2010).

En el trabajo de campo realizado entre jóvenes universitarios de clases medias, encontré una preocupación genuina por la imagen que pasa necesariamente por el consumo de ropa e, inevitablemente, por el consumo de ciertas marcas. Entre los estudiantes de carreras empresariales, ingenierías o leyes, el modelo de éxito era una persona pulcra, rasurada, pelo corto (hombres) o largo (mujeres) y peinado, vestimenta «formal» camisas de “vestir”, pantalones de gabardina, saco y corbata, zapatos cerrados, sobrios, en el caso de los hombres; y blusas formales, sacos, faldas y zapatillas, en el caso de las mujeres. Existía incluso una política institucional no escrita de las universidades que solicitaba el uso de esas vestimentas en ciertos contextos como exposiciones en clase, presentaciones en eventos y exámenes. Pero lo interesante es que la mayoría de los estudiantes que eran interpelados por esta solicitud, no se sentían forzados, sino que acataban la norma con general entusiasmo. Se ha construido socialmente la imagen de que el abogado, el empresario o el ingeniero exitosos deben vestir de un modo determinado, lo cual, evidentemente, no es algo nuevo, pero esas vestimentas pasan por el rasero de las marcas. En las carreras de las áreas sociales, la norma no es menos productiva. Si un estudiante se aventura a usar la vestimenta «formal» puede estar condenado al aislamiento y la incompreensión de los compañeros. En estas carreras el pelo largo y despeinado (incluso exuberante), las camisetitas, los pantalones de mezclilla, los tenis y la imagen desentendida, son casi tan necesarios como la formalidad entre los abogados y administradores. Lo relevante de las observaciones de campo es que, entre ambas normas de vestido, la «formal» y la «desaliñada», el mercado y las marcas están preparados

para dotar de las prendas necesarias para construir las distintas representaciones sociales adecuadas.

En la sociedad, señala Goffman¹³, las personas establecemos relaciones generando, voluntaria o involuntariamente, una impresión en los otros que puede ser de tipo verbal o no verbal. La expresión no verbal es de un tipo teatral y contextual (actuamos de maneras distintas en función de los “espectadores” y la situación, “escenarios”), y en esta dimensión comunicativa, el uso de ropa tiene para el actor social la importante tarea de figurar, de *construir* a un sujeto con *reconocimiento social*. Por ejemplo, para un estudiante de una carrera de negocios, es importante construirse un aura de empresario exitoso, aunque sea para presentarse en una entrevista, ante quienes lo condenarán al desempleo. El objetivo de figurar, y hay que reiterar esto, no es la vana idea de lo superficial, sino que, por el contrario, lo que está en juego es el sentido de pertenencia en el momento en el que las «instituciones de acogida» (Duch) han perdido la capacidad de dotar de sentido la vida de las personas.

La reciente versión de la película *The great Gatsby*¹⁴, es un excelente ejemplo de la manera en que funciona culturalmente el catálogo comercial del lujo inagotable, y tiene como protagonista al «sujeto de consumo», el cual tiene la capacidad de “elegir” la mercadería más cara y exclusiva del mundo. Gatsby exhibe un «estilo de vida» que el mercado y la publicidad ponen al alcance de todas las miradas, pero cuya materialización está reservada para ese 20% –o menos– de *winners*. Según Bauman (2005), el ciclo del consumismo consistiría en: consumir-*desechar*-*desechar*-consumir, donde el «acto de desechar» es el núcleo del ideal consumista. Para que el ciclo consumista se lleve a cabo, las

13 ERVING GOFFMAN, *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009).

14 Véase: *The Great Gatsby*, cinta dirigida por Baz Luhrmann.

mercancías –la ropa, los tenis, los zapatos, los celulares, los autos, los televisores, todo lo producido– están programadas para que se destruyan en un breve lapso de tiempo. A esto se le conoce como la «obsolescencia programada».

Está de moda, se lamentaban muchos entrevistados, la ropa con la tela “muy, pero muy delgada”. El tiempo dirá si efectivamente la tela delgada es parte de la “moda” actual o ha llegado para quedarse como parte de esta producción de mercancías diseñadas para estropearse. El asunto es que la obsolescencia programada sólo es la parte perceptible de lo que hay más allá, es decir, la «obsolescencia simbólica»¹⁵. La obsolescencia simbólica es la pedagogía detrás de la idea de la “moda”, del “estreno”, de la “novedad” que considera el *valor de uso* de las mercancías un *contra-valor*, conforme al cual se mira con repugnancia que una mercancía resplandeciente e inmaculada sea usada. Según esta pedagogía, el objeto sólo puede ser objeto de deseo mientras se muestra detrás del aparador.

Consumiendo al consumismo. Las tácticas de negociación con la imagen del sujeto consumista

Para poder aproximarse a los requerimientos de la representación del «sujeto consumista», los sujetos de investigación habían desarrollado una serie de tácticas¹⁶ encaminadas a negociar con estas imágenes creadas por las marcas y sus posibilidades reales. De entrada, hay que resaltar que los consumidores intentaban construir estas prácticas alternativas combinando recursos formales e informales.

En primer lugar, los entrevistados mostraban un verdadero arte de la administración en el uso de la ropa. Las distintas

prendas son clasificadas por los usuarios: cuando una pieza del guardarropa gusta mucho, pasa a formar parte de las prendas reservadas; si no, pasa a formar parte del uso diario. Evidentemente también se reserva ropa para fiestas y ocasiones que los entrevistados consideraban solemnes. Otra táctica encaminada a negociar con el contexto, era el de utilizar una pieza de ropa más allá del desgaste más evidente. La mayoría de los estudiantes de ciencias sociales portaban ropas deterioradas, con “hoyitos”, decoloradas, “pasadas de moda”, lo cual contrariaba al uso habitual que otros entrevistados, por ejemplo, de las carreras empresariales o de leyes, hacían de sus prendas. Esta práctica era una manera de darle la vuelta a esa parte esencial del consumismo que es la obsolescencia simbólica.

Una táctica más era la de comprar la vestimenta a plazos o en fechas con promociones de descuento (baratas). Algunos entrevistados dejaban entrever que comprar de esta manera es algo ridículo, de lo que hay que avergonzarse, que no se debe expresar y mucho menos presumir. Pero al momento de describir sus visitas a los centros comerciales, muchos de los sujetos de investigación señalaban que aprovechaban todas las facilidades para el consumo de estos bienes simbólicos.

Una táctica más era la de encargar o comprar ropa en el enorme mercado de Estados Unidos. Por lo menos un tercio de los entrevistados habían viajado o solían viajar por ese país y “aprovechaban” para adquirir su ropa. Los que no tenían la posición financiera requerida para viajar de *shopping* a Estados Unidos, tenían la ventaja de contar con familiares que se han ido, por diversas circunstancias, al país del norte a vivir y a quienes

15 SANTIAGO ALBA, *Las reglas del caos* (Barcelona: Anagrama, 1995).

16 MICHEL DE CERTEAU, *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer* (México: Universidad Iberoamericana-ITESO, 1996).

se les encargaba la ropa y artículos que se pueden adquirir por costos significativamente más bajos. El último recurso táctico, y centro de esta investigación, fue el consumo de ropa de marcas pirateadas. El asunto de la piratería surgió como un elemento relevante entre los productos consumidos por los jóvenes en México, según se pudo constatar en la Encuesta Nacional de la Juventud 2005.

La piratería es cultura. La cultura de la piratería

La piratería tiene un origen bastante cercano en el tiempo. Fue a finales de los años noventa, es decir, no más allá de veinte años hace, que comenzaron a confluir diversos elementos socioculturales que permitieron el surgimiento de las creaciones piratas: primero, la existencia de los intereses económico que han posicionado a «la marca» como eje del mercado global. Para que exista la piratería *forzosamente* debe existir una marca susceptible de ser pirateada¹⁷. Segundo, un contexto cultural en el que las personas se orienten simbólicamente en el orden social por medio de las marcas y las imágenes y estilos de vida que éstas construyen. Tercero, el desarrollo tecnológico necesario para llevar a cabo la producción de artículos piratas como los ordenadores y la Internet. En el caso de la ropa de marcas piratas, las tecnologías han sido esenciales para la transmisión de su relevancia por medio de películas, videoclips y las redes sociales. Cuarto, que existan condiciones sociopolíticas propicias a partir de las cuales las autoridades estén más interesadas en administrar la piratería que combatirla. Y, finalmente, que existan condiciones económicas que

muevan a los consumidores a encontrar opciones más baratas en el mercado ilegal.

Cabe resaltar el aspecto de la centralidad de la marca en la cultura actual ya que la comercialización de objetos en los mercados informales pasó de *simular* la marca a *copiar* la marca. En los últimos cinco años es relativamente complicado ver artículos de marca “Mike” y bastante común encontrarse artículos apócrifos de la marca “Nike”. Esto supone un salto cualitativo ya que implica la importancia de la marca en el consumo de bienes, incluso si estos son pirateados.

En el trabajo etnográfico y en las entrevistas pude constatar un hecho manifiesto: consumir ropa pirata es algo bastante común pero poco decoroso declararlo. El consumo de toda la piratería –pero es más evidente en el caso de la ropa– está envuelto, en general, de un cierto *discurso* que mantiene un «matiz contradictorio». La gente construye un imaginario a partir del cual busca justificar y dar sentido a sus acciones. La mayoría de los entrevistados –un 88%– aceptaron consumir piratería, pero lo hicieron exteriorizando esa práctica con un discurso complejo, espinoso, lleno de matices, en el que ponen a consideración muchas variables, señalando que “está mal” pero que no había tampoco muchas más opciones. Uno de los elementos interpretativos que propongo sobre este «matiz contradictorio» en el discurso de los entrevistados, es la relevancia pública de lo que denomino *discurso oficial sobre la piratería*, construido desde el Estado, los medios de comunicación y los organismos empresariales, el cual ha cercado rápidamente el debate y la opinión pública. Este discurso oficial se compone de una visión legalista (es malo porque es ilegal) y una solución

17 Aquí es importante diferenciar el fenómeno de la piratería al de la “fayuca”, práctica de importar productos por medio del contrabando y que fue particularmente extendida e importante en la década de los ochenta en los tianguis y mercados callejeros. En aquellos años la marca no resultaba ser tan significativa, sino los aparatos, la mayoría de origen taiwanés. Por el contrario, la piratería –la apropiación ilegal de una marca– comienza a volverse un fenómeno generalizado a finales de la década del ‘90.

policíaca (es ilegal, hay que combatirlo). Además de esta visión legalista y policíaca se le ha añadido el estigma del escarnio, el desprestigio y la vergüenza. Una de las campañas publicitarias que se desplegó con fuerza para combatir la piratería en México, tenía como eje del control social a la “burla”: uno de los comerciales que formaban parte de esta campaña mostraba a dos niñas que cuestionaban a una tercera, señalándola porque su papá le había comprado una película pirata en “puestitos de la calle”, asociaban el amor del padre al costo del producto pirata, en este caso \$10 pesos, y remataba con la frase cáustica “¡Tenemos un papá pidata!” (sic).

La estrategia gubernamental de administración –que no de erradicación– de la piratería tiene como una de sus pretensiones generar un consenso discursivo sobre la piratería, pero, detrás de éste, corren las tácticas de los practicantes. Estos últimos, al verse cuestionados sobre sus acciones, sacan del repertorio el discurso oficial que presta sus posturas legales a las prácticas que llevan a cabo. Sin embargo, los consumidores no se ciñen a las prohibiciones de este discurso, lo cuestionan con sus prácticas y lo complementan con una imagen de inaceptabilidad del orden social. Sonando como un río lejano que se puede escuchar, pero no ubicar, el discurso oficial se ve desbordado por las imágenes y justificaciones que provienen de un «discurso común». Los entrevistados de manera sorprendentemente similar, hablan de privaciones, pobreza, crisis, escasez de empleos y de salarios indignos.

Según una encuesta de la American Chambers of Commerce of Mexico (ACCM) realizada en 2009 sobre los hábitos de consumo de productos piratas en nuestro país, el 82% de los entrevistados en la ciudad de Guadalajara señalaron comprar piratería por la situación económica, esto es, que podían encontrar precios

más accesibles que los productos originales. Los sujetos de investigación señalaban la misma justificación: la falta de dinero. Esta asociación entre piratería y (falta de) dinero se ha convertido en sentido común. En prácticamente todas las narraciones de los universitarios entrevistados, la relación entre carencia de recursos económicos y piratería, es explícita. Algunas narraciones inclusive se tornaban descripciones de personas que tiene que afrontar la pesada carga de vivir con salarios de hambre, con hijos que mantener, empleos de explotación. A pesar de que los estudiantes que brindaban estas reflexiones no viven en esas circunstancias (no están casados, no tienen hijos, algunos provienen de familias con padres dueños de pequeñas empresas o de ingresos económicos “elevados”) ellos, como consumidores de piratería, subvierten el discurso oficial que pretende establecer un orden, por medio de una táctica de la enunciación, la cual se nutre de las historias de privaciones que ha sufrido “el pueblo”. Se desprenden de manera crítica de la visión moralizante del discurso oficial y se retrotraen a una sociedad desigual, dividida entre los que tienen y los que no. Pero es el mismo discurso de los entrevistados, el que permite develar el verdadero problema en torno al dinero: el núcleo del conflicto al que se ven enfrentados es al *consumismo*.

No es que ellos vivan en carne propia las privaciones materiales que describen, no es que les falte dinero para su supervivencia, para su comida o para mantener a “sus hijos”. El dinero falta para poder integrarse a la cultura consumista que constantemente les interpela, que les seduce por medio de la publicidad para que compren, usen, tiren. Gracias a que se vende a precios bajos, la piratería posibilita la materialización de las imágenes que el consumismo promueve con el lenguaje de la publicidad: la capacidad de adquirir marcas

prestigiosas y mantenerse a la moda, una cada vez más fugaz que la otra. La distinción que se establece entre bienes de lujo y bienes básicos ha sido en realidad una mala clasificación, ver la última película, traer la ropa o el celular de tal marca, se vuelve tan trascendental para *estar en el mundo* como comer o beber¹⁸. Para poder mantener relaciones con sus pares, necesitan “estar a la moda”, estar integrados al movimiento de una cultura global que adquiere sentido por medio del consumo constante de ropas, películas, música.

Finalmente, la piratería también es sometida a una crítica de corte político, principalmente en dos sentidos: por un lado, se le hace una crítica al papel que juega la piratería en el orden social y; por otro, la piratería es descrita como un medio de crítica contra el sistema. Sobre el primer sentido, algunos entrevistados comparten la idea de que la piratería es un “anestésico”, un “sueño”, un medio de “demostrar” el estatus, de presumir ante los demás ser un sujeto capaz de consumir. Bajo el segundo sentido, se destaca la capacidad de la piratería (sobre todo «no material» como software, música, películas) de subvertir el orden del sistema capitalista y de consumo, gracias a la posibilidad de intercambiar información de manera gratuita sin que esto reporte una ganancia a la gran empresa.

Conclusión

Se puede concluir de esta revisión sobre el papel de la piratería en el consumo juvenil, que este fenómeno nace bajo un contexto global en el que los valores del consumismo se han convertido en referentes que han impactado la manera que las personas tienen para situarse en el mundo y para

establecer relaciones entre ellos. Las marcas se han convertido en los símbolos que permiten interpretar el mundo, lo que ha suscitado que los jóvenes, para poder ser integrados a éste, tengan que recurrir al consumo de marcas reconocidas. Este fenómeno se ha sumado a una transformación en el resto de las instituciones sociales como la familia, la escuela, el trabajo, la religión, etc., que han sido incapaces de brindar orientación a los sujetos sociales –los jóvenes principalmente– los cuales han encontrado en el mercado una acogida “democrática” para permitirles pertenecer y que vivan el aquí y ahora sin condenas ni reclamos. Ante la incapacidad de poderse apegar al grado cero de la identidad consumista, los jóvenes echan mano de la piratería como un medio para completar el consumo de las marcas de moda y prestigio, encontrando un doble beneficio: ser reconocidos por sus pares como sujetos exitosos y, gracias a ello, poder interpretar a, y ser integrados en, la cultura global.

A pesar de que las nociones que se tienen sobre la piratería están cargadas por el discurso oficial que es legalista (la piratería es ilegal) y policíaco (hay que perseguir a la piratería), los jóvenes hacen uso de un discurso común que se nutre de la figura del pobre, del desempleado, de los bajos salarios, para desarrollar una manera eficaz de integrar a la piratería en sus prácticas comunes de consumo. De esta manera puedo concluir que el consumo de marcas pirateadas no está separado, ni es excluyente del consumo de marcas originales reconocidas, sino que ambos forman parte de un abanico de posibilidades para que los jóvenes puedan adquirir las mercancías que requieren para establecer los lazos necesarios con el fin de sentirse integrados socialmente.

18 MARY DOUGLAS & B. ISHERWOOD, *El mundo de los bienes* (México: Grijalbo, 1990).

Bibliografía

- Alba, Santiago. *Las reglas del caos*. Barcelona: Anagrama. 1995.
- De Certeau. *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana-ITESO. 1996.
- Douglas, Mary & Isherwood, B. *El mundo de los bienes*. México: Grijalbo. 1990.
- Duch, Lluís. *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Madrid: Trotta. 2002.
- Goffman, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu. 2009.
- Klein, Naomi. *No logo*. Barcelona: Paidós. 2001.
- Reguillo, Rossana (coord.). *Los jóvenes en México*. México: CONACULTA-FCE. 2010.
- Stiglitz, Joseph. *La gran brecha*. Barcelona: Taurus. 2015.

DOCUMENTOS

- AAVV. *Encuesta Nacional de la Juventud*. México: SEP-IMJ-Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Juventud. 2005.
- American Chamber of Commerce of Mexico, AC. *3ª Encuesta de Hábitos de Consumo de Productos Pirata y Falsificados en México*. 2009.
- Comité Interinstitucional para la Atención y Protección de los Derechos de Autor y de Propiedad Industrial (S/F). *Acuerdo Nacional Contra la Piratería*.
- CEPAL. *Panorama Social de América Latina*. 2017.
- Esquivel, Gerardo. *Desigualdad extrema en México. Concentración del poder económico y político en México*. México: OXFAM. 2016.
- Gonzalez, Roberto “Multimillonarios elevaron su riqueza en 524 mil mdd en 2013”. *La Jornada*, México. (5-01-13).
- Ortiz, Isabel, Matthew Cummins. “DESIGUALDAD GLOBAL: La distribución del ingreso en 141 países,” Working papers 1104, UNICEF, Division of Policy and Strategy. 2012 <<https://ideas.repec.org/p/uce/wpaper/1104.html>>.
- OXFAM. *Premiar el trabajo, no la riqueza*. 2018.

Recibido:
22 de mayo
de 2021
Aceptado:
06 de julio de
2021

REPENSAR LA VIOLENCIA EN MÉXICO

HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ*

* Doctor en Filosofía por la UIA, Ciudad de México. Es Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias, de la Asociación Filosófica de México, de la Sociedad Filosófica de España y del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Labora en la Universidad de Guadalajara (México). Ha publicado 14 libros y más de 110 artículos en revistas de diecinueve países. Sus líneas de investigación son el nihilismo, la filosofía de la religión y la mística. Contacto: hector.sevilla@academicos.udg.mx

Resumen: En el presente artículo se realizan distintos análisis en torno a lo que podría nominarse violencia mexicana, esbozando sus causas y detonantes centrales. Se exploran, además, las implicaciones del Estado con la violencia, así como el rol que juegan las familias en la misma, entendiendo a la sociedad como un sistema cuyos tejidos no son lineales, sino interconectados. Además, se ofrecen un conjunto de reflexiones que aluden a los beneficios de la violencia, los cuales son pretextados por quienes la provocan o promueven. En diálogo con Lévinas y Benjamin, así como con otros autores, el texto ofrece elementos para repensar la violencia desde una óptica interdisciplinar.

Palabras clave: Crimen; Estado; Familia; Sociedad; Economía.

Abstract: In this article, different analyzes are carried out around what could be called Mexican violence, outlining its causes and central triggers. In addition, the implications of the State with violence are explored, as well as the role that families play in it, understanding society as a system whose tissues are not linear, but interconnected. In addition, a set of reflections are offered that allude to the benefits of violence, which are pretexted by those who provoke or promote it. In dialogue with Lévinas and Benjamin, as well as other authors, the text offers elements to rethink violence from an interdisciplinary perspective.

Keywords: Crime, State, Family, Society, Economy.

1. Violencia mexicana

La violencia en México no surgió de manera espontánea, sino que es producto de una serie de deficiencias sociales que han servido de plataforma para su explosión actual. Mucho ha influido lo que ya había enunciado en su momento Octavio Paz: “Para el mexicano la vida es una posibilidad de chingar o de ser chingado. Es decir, de humillar, castigar y

ofender. O a la inversa. Esta concepción de la vida social como combate engendra fatalmente la división de la sociedad en fuertes y débiles”.¹ En un contexto tal, identificado por potenciar las diferencias y la agresión, es más factible que el hecho de estar “cableados por la violencia”² orille a que varios la expresen sin medida.

1 OCTAVIO PAZ, *El laberinto de la soledad* (Ciudad de México: FCE, 2004), 86.

2 STEVEN PINKER, *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones* (Barcelona: Paidós, 2014), 632.

La actuación del Estado Mexicano constituye, sin duda alguna, un factor determinante en la propiciación o evitación de la violencia. De acuerdo con Williams, en México “los cambios en los contextos político y económico, combinados con las estrategias gubernamentales y de aplicación de justicia para atacar a los cárteles, crearon las condiciones para una escalada de violencia”.³ La confrontación con los carteles de la droga supuso una velada apertura a la violencia, la cual se ha intensificado actualmente. En lo anterior coincide Bergman cuando expresa que “enfrentar el problema como una guerra ha exacerbado la violencia sin éxitos a la vista”.⁴ No obstante, lejos de culpar directamente a un par de presidentes (lo cual podría incluir al anterior y al actual), conviene destacar que en México los problemas son estructurales y que la historia nacional no necesariamente ha sido pacífica.

Asimismo, es importante considerar el contexto geográfico de México y su relación con las naciones vecinas. La frontera con los Estados Unidos no siempre ha representado un aliciente para la paz y probablemente nunca lo ha sido. En tal sentido, “una larga historia de producción y tráfico de drogas frente al mayor consumidor del mundo ha convertido a México en candidato natural para el fortalecimiento de redes de narcotraficantes con poder de fuego”.⁵ Una idea muy similar mantiene Williams, quien considera que “el crimen organizado y el tráfico de drogas en México guardan muchas características distintivas provenientes de la cultura, la

política y la cercanía del país con Estados Unidos, que ha resultado ser una maldición geográfica”.⁶

El paulatino aumento de los miembros de grupos violentos en México coincide con una menor precisión en sus tácticas de ataque, de modo que han dejado de ser categóricamente quirúrgicas y han aumentado la repercusión negativa hacia los ciudadanos no involucrados con el narcotráfico. En un ambiente como tal, “la selectividad y precisión de la violencia y el cuidado que se le daba a su implementación parecen ser cosa del pasado”.⁷ Es notorio que “frente a la incapacidad estructural de la economía mexicana para generar los empleos formales que demanda la población, los trabajadores buscan una fuente de ingreso en la llamada economía informal”;⁸ a su vez, tal informalidad no está ajena a la ilegalidad. En tal dinámica, el crimen organizado ha catapultado una especie de violencia desorganizada. El México actual es un grotesco campo de batalla en el que la violencia es manifiesta en una multitud de formas.

En uno de sus artículos, Azaola⁹ aborda los que ella considera factores o argumentos que explican los actuales niveles de violencia en nuestro país: a) la herencia de un México que ya era previamente violento y cuyas manifestaciones violentas han sido toleradas; b) un debilitamiento de las instituciones del Estado Mexicano en lo que concierne a la seguridad y justicia; c) insuficiencia de las políticas sociales e iniciativas públicas, lo cual es constatable en la marginalidad, la pobreza y la falta

3 PHIL WILLIAMS, “El crimen organizado y la violencia en México”. *Istor: Revista de Historia internacional*, año 11, 42, (2010), 17.

4 MARCELO BERGMAN, “La violencia en México: algunas aproximaciones académicas”. *Desacatos* 40, (2012), 76.

5 *Ibid.*

6 PHIL WILLIAMS, “El crimen organizado y la violencia en México”, p. 31.

7 *Ibid.*

8 HUMBERTO MÁRQUEZ y otros, “Violencia e inseguridad en México: Necesidad de un parteaguas civilizatorio”. *Estudios Críticos del Desarrollo*, 2, (2012), 188.

9 ELENA AZAOLA, “Las violencias de hoy, las violencias de siempre”. *Desacatos* 40, (2012), 13-32.

de inclusión. De acuerdo con Bergman, estas tres podrían ser resumidas como “herencia, debilidad institucional y políticas sociales deficientes”.¹⁰ Una de las urgencias fundamentales que México dejó pendiente desde su llamada “independencia”, fue la clarificación de su identidad. Una nación en la que sus integrantes no logran abstraer el contenido de su identidad nacional, partiendo de la comprensión de lo que pueden ofrecer al país para su crecimiento y soberanía, está sujeta al caos ideológico y, consecuentemente, a una condición acéfala. Es complejo manifestar lealtad social cuando no se conoce íntimamente la identidad de la sociedad a la que uno tendría que mantenerse leal.

En la cosmovisión social aportada por Durkheim,¹¹ se establece que al Estado le corresponde la estructuración de la sociedad a partir de normas que permitan integrar a los individuos y canalizar sus capacidades para el bien común. Cuando esto no sucede deviene una situación de anomia, la cual es caracterizada por la inoperante influencia del Estado y su eventual complicidad con las situaciones adversas a los ciudadanos. Si bien el filósofo francés acentuó la cuestión de la anomia en sus estudios sobre el suicidio, es evidente que la misma etiología puede seguirse en la progresiva destrucción de una nación a partir de sus mismos ciudadanos. Llegados a este punto, ya no es suficiente la educación moral a la que Durkheim hace referencia en otra de sus obras,¹² pues no es factible que logre ser contenedora de la frustración, el desasosiego y la apatía.

La violenta situación del país, empapada de anomia, ha depositado sus profundas y sombrías raíces en el desánimo nacional, en el desmoronamiento de la credibilidad de la mayoría de las instituciones, en

la complicidad de las autoridades con los delincuentes, en la idolatría por estándares de vida centrados en el poder, la fama y la fortuna, en la desestructurada intervención del sistema educativo, en la debilidad de las estructuras económicas centradas en el favorecimiento a los grandes monopolios en detrimento de las pequeñas empresas, en la pasividad de los líderes religiosos desencarnados del dolor del pueblo, en el favorecimiento desmedido a los inversionistas extranjeros, en el olvido del campo y la agricultura nacional, en la ignorancia y el desinterés por la historia nacional y las raíces prehispánicas, en el abuso de la desinformación y la manipulación mediática, en el adormecimiento del pensamiento crítico, en la falta de equidad y la discriminación a los grupos minoritarios, en la exclusión irracional de la mujer y, en suma, en la adolescencia mayoritaria, en términos de crecimiento intelectual y cultural de la población.

La violencia en México es grotesca y visceral; si bien es cierto que ostenta métodos sofisticados o presume de utilizar armas de vanguardia, no tiene un sentido filosófico trascendente, ni siquiera una concreta razón de ser. En ese sentido, la violencia del mexicano hacia sus propios compatriotas alude más a la propia de un desquiciado que a la de un visionario. Las atrocidades sanguinarias, los pleitos mortales, el daño sostenido y el abuso desmedido, altamente criminal y condenable, se derivan de un estado integral típicamente mezquino, intrincado en el miedo, el aislamiento, el temor y la necesidad de aparentar grandeza. La violencia que observamos día a día en el país no tiene una intención religiosa, no es motivada por una legítima defensa, por un ideal que fundamente la lucha, por una aspiración de defensa

10 MARCELO BERGMAN, “La violencia en México: algunas aproximaciones académicas”, p. 68.

11 EMILIO DURKHEIM, *El Suicidio* (Buenos Aires: Grupo Editorial Tomo, 1998).

12 EMILIO DURKHEIM, *La Educación Moral* (Madrid: Trotta, 2002).

territorial, por la defensa de los derechos humanos o por alguna causa mínimamente noble. Matar a otro por quinientos pesos, aniquilar para merecer respeto de los otros bandos o desfigurar cuerpos por el afán de subir una categoría en el eslabón del cártel del que se forme parte no es propio de una violencia derivada de un ejercicio racional, mucho menos filosófico.

No obstante, no debe perpetuarse la miopía de que la violencia en México debe ser adjudicada, al menos no únicamente, al crimen organizado, a la ineficiencia del Estado o al narcotráfico. Existen innegables condiciones de vulnerabilidad que han lastimado la estima, lealtad y amor al país. Entre otras cosas, es oportuno considerar que ninguna otra nación del mundo cuenta con una magnitud tan grande de población en el extranjero en condición irregular y, por tanto, sometida a condiciones de vulnerabilidad, discriminación y exclusión social.¹³ Además de eso, los jóvenes mexicanos no encuentran una oferta laboral acorde, no a sus intereses, sino a sus capacidades reales; existe un abismal desaprovechamiento del talento y las habilidades de los mexicanos. La rigidez de la movilidad social, la corrupción, el nepotismo, los nichos de privilegios, la ausencia de transparencia y honestidad en el manejo de las cuentas públicas, la inexistente austeridad de la clase política y una serie de irregularidades sostenidas en la “transa” y la opacidad a todos los niveles han terminado por desquiciar la pausa necesaria que es menester para planear estratégicamente la propia existencia y el devenir nacional.

La violencia en México suele ligarse al mero hecho de la existencia de narcotráfico en el país, sin embargo, esto represen-

ta una visión sesgada. El problema esencial no es el narcotráfico, pues tal actividad también existe en otros países y zonas sin generar la violencia que se ubica en México. La violencia está íntimamente asociada a las condiciones de inclusión social que rigen al país. Me permito mantener la hipótesis de que la violencia no se sustenta, en el caso de algunos delincuentes mexicanos, en la intención de aumentar el propio poder adquisitivo, sino que está sujeta a la disminución y precariedad de alternativas alcanzables para lograr ser *alguien* en la sociedad. En un Informe del Banco Mundial que alude a la situación en México, se estima que “es posible que los miles de muertos tengan menos que ver con el negocio de 20 billones de dólares que genera el mercado estadounidense y más con un mercado interno del delito que es muchísimo más pequeño”.¹⁴ Esto, además de parecer menospreciar el obvio vínculo de los Estados Unidos con el narcotráfico nacional, señala con precisión la disputa y hostilidad de los narcotraficantes entre sí, tal como su abuso de poder e influencia en las distintas comunidades del país.

No obstante, reitero que la violencia no es una cuestión exclusiva del narcotráfico en México. Están también otras muchas modalidades de violencia cotidiana, las cuales son también devastadoras sin que importe demasiado que existan charcos de sangre. Desde esa óptica, “hay mil maneras de matar al otro, no sólo con [un] revólver; se mata al otro siendo indiferente, no ocupándose de él, abandonándolo”.¹⁵ La violencia ha sido impregnada veladamente en el ánimo colectivo del país. Basta con aludir, por ejemplo, la letra del himno nacional mexicano para constatar que en

13 JEFFREY PASSEL, *Unauthorized Immigrant Population: National and State Trends* (Washington: Pew Hispanic Center, 2010).

14 BANCO MUNDIAL. *Crime and Violence in Central America*, Report No. 56781-LAC. (Washington: Banco Mundial, 2010), 73.

15 FRANCE GUWY, “La asimetría del rostro. Entrevista a Emmanuel Lévinas”, en *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética*, ANDRÉS ALONSO (Valencia: Universitat de València, 2008), 22.

las frases en las que convendría exaltar lo mejor de México, su identidad o su mística ancestral, se enuncia una virilidad que es entendida como plena disposición bélica hasta la muerte. Es irrenunciable asumir que el honor no reside en la construcción de sepulcros, aun cuando presumiblemente se asegure que así ha sido escrito por el dedo de Dios.

Hemos quedado sordos por el continuo sonar del cañón, representado en los gritos de víctimas, en los desesperanzados sollozos de los niños ante el asesinato de sus padres, o en los desgarradores estruendos de la ola de violencia que atosiga y desangra al país. ¿Debemos, entonces, hacer violencia a la violencia? ¿Se trata de eliminar a los adversarios, con el riesgo de que cualquier otro así nos considere y se adjudique el derecho de asesinarnos? En suma: “¿Acaso la guerra a la guerra no perpetúa lo que está llamada a hacer desaparecer, para consagrar dentro de la buena conciencia la guerra y sus virtudes viriles?”.¹⁶ Es deseable no rendir tributo a la violencia, pues tal operación propiciará justamente el resultado temido.

2. De los pretextos para violentar

Dirigir la brújula hacia la descalificación inmediata de la violencia no permite considerar sus posibles atributos. Cabe distinguir dos tipos de utilidades de la violencia: latentes y estratégicas. Las primeras requieren reflexiones que *aprovechen* la violencia como ocasión para generar cambios o modificar la propia conducta; por otro lado, las utilidades estratégicas son las que derivan de planear o detonar de manera voluntaria la violencia, tras prever con anterioridad el beneficio de propiciarla. Este tipo de utilidad se restringe a quienes

logran con ella cierto control en grupos o naciones, pero esa finalidad no los justifica.

Una de las utilidades latentes de reflexionar en la violencia es la de tomarla como un punto de partida para detonar cambios sociales. En tal caso, la situación violenta se vuelve oportuna para quien la logra clarificar como una oportunidad. Engels alude la contemplación marxista de la violencia que la refiere como una comadrona de nuevas alternativas. Así, la violencia “es la partera de toda vieja sociedad preñada de otra nueva sociedad, es el instrumento con ayuda del cual el movimiento social se abre paso y rompe formas políticas muertas”.¹⁷ La violencia, desde tal perspectiva, es la detonante de un cambio colectivo, no en función de sí misma, sino a partir de la situación insostenible de la que es estandarte o de la coyuntura inflexible en la que reina como detonadora de un cambio. En tales casos no se trata de utilidades directas de la violencia, sino de beneficios que se apoyan en la reflexión y el cambio.

Cuando la violencia es evidente genera duda y es aliciente para reflexionar y reaccionar. Si la duda es el punto de partida de la filosofía, la violencia es una de las plataformas que nos provoca incertidumbre respecto al orden de las cosas o nos conduce a la nostalgia por lo que deberían de ser. La nulidad de certezas es un pesebre privilegiado de la duda. De acuerdo con Bonilla, la voluntad filosófica que nos arranca del pasmo extático ante la vida debe ser violenta, de modo que nos impulse al “ascetismo cruel de la inquisición por el ser”.¹⁸ Asimismo, la violencia de la propia vida es un preámbulo oportuno para la actividad filosófica, crítica o pensante, de modo que no es posible objetar pereza, apatía o desinterés ante la encrucijada.

16 EMMANUEL LÉVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003), 268.

17 FREDERICK ENGELS, *El anti-Dühring* (Buenos Aires: Claridad, 1972), 208.

18 BEATRIZ BONILLA, “Filosofía y violencia”. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* 38, (2010), 26, pp. 15-40.



Observar la violencia que se inflige a otros produce un malestar que incita a la reconsideración de las cosas, al cuestionamiento activo, al despertar que rompe con la actitud del que ya no se asombra de nada. En tales consideraciones, el cuestionamiento no encuentra motivación en la quietud del escritorio o la pasividad de las cálidas sábanas, sino en la lucha, en la caótica danza del sufrimiento social. Siendo así, “ya no más la admiración aristotélica como raíz del filosofar, sino el rostro y la mirada sufriente interpelantes del otro”,¹⁹ o bien un asombro ante las consecuencias de la irreflexión, ante el despojo de la razón o la manipulación mediática que nos ha conducido a la aprobación de tan grotescos acontecimientos bajo la consigna de que “son normales” o que “así debe de ser”.

Cuando la violencia se vincula con el Derecho, nos permite ubicar el estado del Estado, en la medida en que este último promueve los estatutos de la Ley o el cumplimiento de las normas de la Constitución. Benjamin advierte que “la violencia como medio es fundadora de derecho o conservadora de derecho. En caso de no reivindicar alguno de estos dos predicados, renuncia a toda validez”.²⁰ El Estado, así como cada persona que integra cualquier grupo social, debe promover el conocimiento de las consecuencias de la violencia, pues esto conduce a canalizarla o controlarla. No basta con negar la violencia o cruzar los brazos esperando que se extinga por sí misma, pues “toda institución de derecho se corrompe si desaparece de su conciencia la presencia latente de la violencia”.²¹

19 *Ibid*, p. 30.

20 WALTER BENJAMIN, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (Madrid: Taurus, 2001), 32.

21 *Ibid*, p. 33.

En algunas ocasiones se trata de justificar la violencia con el argumento de que representa el precio de cierta ciudadanía. No obstante, en sentido intrínseco, según Nancy, “el sujeto no es el ciudadano (al menos si se entiende *sujeto* según su concepto filosófico o metafísico). El uno y el otro representan dos posturas de reivindicación de la soberanía y de institución de la comunidad”.²² Nancy denuncia la conceptualización del ciudadano como un ente abstracto, desprovisto de capacidad de crítica, que existe como un ente incapaz de participar e influir en la vida social. Cuando el individuo no se sensibiliza ante la violencia, sino que se aparta o la cataloga como un mal necesario para ser parte de la ciudadanía adaptada, pierde el contacto íntimo consigo. Con el propósito de propiciar lo contrario, comprender la violencia ocasiona la denuncia.

De tal manera, “la ciudadanía no puede quedar sin interioridad, sin la constricción temible de una interioridad y de su figura, más que en la medida en que, precisamente, quedándose en exterioridad se queda *formal* [...] y tolera la desigualdad y la injusticia extremas”.²³ Por lo dicho, es fundamental el retorno al valor de la intimidad y el reencuentro con el leve resquicio de soberanía que está depositado en la más ínfima de nuestras entrañas. Justo ésa, la opción del retorno a la intimidad, es una de las utilidades indirectas de la violencia, siempre y cuando aún podamos evitar que la indiferencia nos ciegue.

La violencia que otros nos hacen nos permite evidenciar su presencia. No hay comprensión de lo humano sin el choque con el otro, sin su roce, sin su intromisión. Lévinas alude que el contacto con el otro nos conduce al encuentro con lo que somos y con lo que nos trasciende. El filósofo

judío cuestionó lo siguiente durante una entrevista realizada por Guwy: “¿Qué es lo humano? Es ahí donde el otro es lo indeseable por excelencia, donde el otro es el estorbo, lo que me limita. Nada puede limitarme más que otro hombre. Para esta humanidad-naturaleza, para esta humanidad vegetal, para esta humanidad-ser, el otro es lo indeseable por excelencia”.²⁴

Por otro lado, entre las utilidades estratégicas que algunos encuentran en la violencia están la generación de control, la obtención de respeto, la sensación de poder y la opción de culpar a los demás. Basta con mencionar las utilidades económicas derivadas de la venta de armas para las guerras. Es innegable la utilidad que disfrutaban algunos grupos minoritarios que son indiferentes al alto costo social de las contiendas bélicas. Esto nos debe conducir al análisis de a quién conviene el alar gamiento de las guerras de nuestra época.

La violencia genera un miedo que suele ser confundido con respeto, sobre todo cuando el acto violento es reiterado. Prueba de ello es la popular expresión de “chivo expiatorio”, la cual, tomada de un antiguo ritual israelita, asevera que alguien debe pagar por las faltas o errores de los demás. Si bien la elección del desdichado en cada ocasión puede ser injusta, resulta efectiva para las intenciones de quien comanda grupo. De la misma manera, cuando alguna persona se defiende de las agresiones de las que es objeto, puede obtener el respeto de sus iguales. Es evidente que el método no asegura óptimos resultados y que lejos de propiciar respeto podría detonar mayor violencia.

Es innegable la sensación de poder que algunos sienten al ejercer la violencia, aun cuando eso sea esporádico o muy fugaz. El violento lo es porque puede serlo, experi-

22 JEAN LUC NANCY, *El sentido del mundo* (Buenos Aires: La Marca Editora, 2003), 157.

23 *Ibid.*, p. 163.

24 FRANCE GUWY, *op cit.*, p. 25.

menta una sensación de supremacía que en alguna esfera de sí resulta placentera. Se trata de un tipo de poder que es ejercido contra la voluntad de otra persona o grupo, de tal modo que afianza al agresor como alguien más fuerte, al menos en el momento específico en que muestra su fuerza. Lo anterior recalca la ironía de que “tememos el mal, pero nos fascina”.²⁵ Es por tal fascinación que algunas películas, series, programas o novelas recrean explícitas escenas de violencia que logran despertar la morbosidad de los espectadores.

Pinker señala que las fantasías homicidas se presentan en varios estudiantes universitarios, al grado de que, según lo indican las investigaciones, entre 50 y 80% de las mujeres, así como entre 70 y 90% de los hombres, admitieron haber fantaseado con matar a alguien.²⁶ Lo anterior no es un dato menor si consideramos que, al igual que en el resto de los mamíferos, en el humano existe una especie de “circuito de la furia”²⁷ que consiste en una red de regiones cerebrales que al recibir un conjunto de estímulos determinados detonan conductas violentas. De cualquier manera, la sensación de poder que deriva del uso de la violencia no supone, bajo ninguna justificación, que su uso sea recomendable.

Por último, la violencia que otros realizan es útil para culparlos y ocultar la violencia del propio grupo. Mientras existan individuos a los que se les nombre violentos, serán ellos los señalados como responsables de los problemas de la sociedad. Por ello son y han sido *convenientes* en todas las épocas. No obstante, si se sabe ver, la violencia, en sentido estricto, es un espejo del mal estado del Estado. Visto así, señalar al otro como culpable representa una forma de disculpar la propia conducta. Zimbardo asevera que

es posible la transformación del carácter por la situación que uno vive, lo cual abre la puerta del control de la conducta ajena al conducirlos u orillarlos a la agresividad. De esto se desprende que algunas personas y grupos son provocados y hasta alentados para realizar conductas violentas que favorecerán a ciertas elites poderosas que escapan del ojo público al inculpar a quienes fueron manipulados.

Conclusiones

La violencia no es una derivación espontánea, sino que puede ser mediatizada por el individuo o por terceras personas. Por ello, para encauzar la violencia es necesario comprender su dinámica y funcionamiento. La presencia del otro mediante su violencia es tan insoportable que nos obliga a verlo. Desde luego, existen otras formas de encuentro, pero es la violencia la que nos orilla a reconocer que la interacción es inevitable. La situación nos interpela a elegir nuestra respuesta ante la violencia.

Cuando la desobediencia a las normas no obliga al culpable a devolver lo sustraído, disminuye la creencia en el poder que representa el Estado. En contextos de ese tipo se fomenta la violencia y se sustrae la opción para la paz, a no ser que se mantenga la confianza en el ejercicio racional o el discernimiento honesto de la ciudadanía.

Incluso una paz intermitente o frágil puede ser un aliciente por el que conviene luchar, una vez que ha quedado clara la histórica tendencia hacia el daño y el abuso de unos contra otros en los entornos sociales. Tenemos la oportunidad de redescubrir el valor de filosofar, de buscar las causas y motivos últimos, recordando con un poco de vergüenza reverente que otrora fuimos considerados seres pensantes.

25 PHILIP ZIMBARDO, *El efecto Lucifer. El porqué de la maldad* (Barcelona: Paidós, 2014), 25.

26 STEVEN PINKER, *op cit.*, p. 633.

27 *Ibid*, p. 635.

Bibliografía

- Azaola, Elena. "Las violencias de hoy, las violencias de siempre". *Desacatos* 40, 2012, 13-32. Banco Mundial. *Crime and Violence in Central America*, Report No. 56781-LAC. Washington: Banco Mundial, 2010.
- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus, 2001.
- Bergman, Marcelo. "La violencia en México: algunas aproximaciones académicas". *Desacatos* 40, 2012, 65-76.
- Bonilla, Beatriz. "Filosofía y violencia". *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* 38, 2010, 15-40.
- Durkheim, Emilio. *El Suicidio*. Buenos Aires: Grupo Editorial Tomo, 1998.
- Durkheim, Emilio. *La Educación Moral*. Madrid: Trotta, 2002.
- Engels, Frederick. *El anti-Dühring*. Buenos Aires: Claridad, 1972.
- Guwy, France. "La asimetría del rostro. Entrevista a Emmanuel Lévinas". En: Alonso, Andrés, *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética*. Valencia: Universitat de València, 2008.
- Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- Márquez, Humberto; Delgado, Raúl y García, Rodolfo. "Violencia e inseguridad en México: Necesidad de un parteaguas civilizatorio". *Estudios Críticos del Desarrollo*, 2 (2), 2012, 167-197.
- Nancy, Jean Luc. *El sentido del mundo*. Buenos Aires: La marca editora, 2003.
- Passel, Jeffrey. *Unauthorized Immigrant Population: National and State Trends*. Washington: Pew Hispanic Center, 2010.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Ciudad de México: FCE, 2004.
- Pinker, Steven. *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*. Barcelona: Paidós, 2014.
- Williams, Phil. "El crimen organizado y la violencia en México". *Istor: Revista de Historia internacional*, año 11 (42), 2010, 15-40.
- Zimbardo, Philip. *El efecto Lucifer. El porqué de la maldad*. Barcelona: Paidós, 2014.

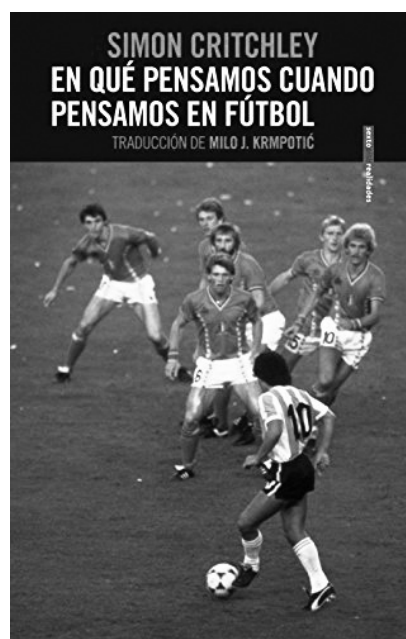
EN QUÉ PENSAMOS CUANDO PENSAMOS EN FÚTBOL

SIMON CRITCHLEY

Editorial Sexto Piso, 2018.

LUIS FERNANDO SUÁREZ CÁZARES*

Comienzan, noventa minutos del deporte más hermoso del mundo.
Luis Omar Tapia



I.

El año pasado, la situación pandémica que irrumpió en el mundo trastocó nuestras formas de convivencia. Las relaciones inter humanas y el espacio público sufrieron modificaciones. Poco a poco, las escuelas mudaron sus aulas a la virtualidad, las plazas comerciales cerraron sus puertas, en los cines y teatros las carteleras dejaron de proyectar sus contenidos. Obligados a recluirnos, la vida cambió, y este cambio afectó de modos distintos a las personas. Particularmente, en mi caso, lo que más sufrí fue el hecho de que las canchas en

las que practicaba fútbol y los estadios del mundo, durante un tiempo, quedaron cerrados. En esos meses, opté por releer algunos textos que tocan el tema del fútbol desde una perspectiva diferente, se trataba de ensayos en los cuales los autores implicados buscaban compaginar su gusto por este deporte con algunas temáticas filosóficas, sociológicas y psicológicas. Fue así que durante unos meses pude releer *Dios es redondo* de Juan Villoro, publicado en 2006; *Football. The Philosophy Behind the Game* de Stephen Mumford, publicado en

* Maestro en Literatura mexicana por la Universidad de Guadalajara. Licenciado en Filosofía por el ITESO. Actualmente es profesor de esa casa de estudios y del Instituto de Filosofía, A.C.

2019 y la autobiografía de Diego Armando Maradona *Yo soy el Diego*, originalmente aparecido en el 2000 pero que tras la muerte tuvo una segunda edición en 2020. Sin embargo, el libro que me pareció más sugerente fue *En qué pensamos cuando pensamos en fútbol* de Simon Critchley.

El profesor Critchley busca, desde la fenomenología, mirar al juego del fútbol desde una óptica diferente. Esgrimiendo diferentes argumentos y justificando la importancia que los temas cercanos a

la gente sin ninguna formación filosófica, alejados de los grandes problemas de la academia, tienen para el “ser humano de a pie”. Esto implica una actividad muy importante a mi modo de ver: hacer de la filosofía un ejercicio que tenga que ver con la realidad en sus diferentes manifestaciones. Fue así que decidí redactar una reseña de esta obra, la cual, a medida en que la iba escribiendo, me parece, fue más allá del objetivo de la reseña y se convirtió en una especie de comentario ensayístico.

II.

Desde hace algunos años, la llamada *pop philosophy*, principalmente desarrollada en el mundo anglosajón, ha buscado reflexionar sobre temas de actualidad social, cultural y política a través de los fenómenos de masas. *The Simpsons*, *Games of Thrones*, así como *The Beatles* o Lady Gaga ocupan cada día más las páginas de libros y artículos, en los cuales el objetivo es: ofrecer, de manera crítica, un análisis de las dinámicas culturales, visiones ideológicas, formas valorativas, exposiciones económicas, que ocurren, sobre todo, pero no exclusivamente, en la cultura norteamericana. Este tipo de análisis, duramente cuestionados por un sector académico, han tenido la ventaja de ofrecer de manera ágil y fresca ideas de sociólogos, economistas y filósofos a las grandes masas, alejadas de la formación específica en estas áreas. En este rubro es que se encuentra la publicación de Simon Critchley *En qué pienso cuando pienso en fútbol*.

Critchley, profesor titular de la cátedra Hans Jonas en la *New York for Social Research*, no es ajeno al eclecticismo en su obra, la cual va desde los temas netamente existencialistas (*Apuntes sobre el suicidio*) y antropológicos (*El teatro de la memoria*), hasta los más excéntricos. Solo

por mencionar un ejemplo, hace un par de años se publicó, en la editorial Sexto Piso, su biografía *David Bowie*, en la cual, más allá de explorar con maestría el género biográfico, analiza la figura estética del músico británico y la importancia de este en la configuración de la identidad inglesa. En esta ocasión, el profesor Critchley, desde su lugar como académico e hinchista, reflexiona sobre uno de los fenómenos deportivos de mayor impacto en el mundo: el fútbol.

Su obra, *En qué pienso cuando pienso en fútbol*, está dividida en 16 breves capítulos, a modo de ensayos. El título de la obra ya es significativo: a diferencia de lo que, de entrada podría creerse, en el fútbol hay un pensamiento. No se trata de la lógica estratégica, si es que eso existe, con la cual son planteados los encuentros por la figura del director técnico, sino de una reflexión sobre lo que el hinchista vive en esa experiencia particular que consiste en asistir a un partido de fútbol. Para llevar a cabo esta descripción, Critchley utiliza el método fenomenológico, el mismo que Edmund Husserl puso de moda y fue tan fecundo en los análisis de Maurice Merleau-Ponty, Martin Heidegger, Max Scheler y Jean-Paul Sartre, pero aplicándolo ahora a la

experiencia deportiva, alejándose de los grandes temas de: los valores, el ser, la existencia o la percepción, tales como fueron planteados por los mencionados fenomenólogos. De este modo, Crichtley es consciente de que su obra no es una serie de reflexiones sistemáticas por medio del uso de categorías y axiomas precisos, al modo que tradicionalmente se exige en la filosofía. Pero sí es consciente de que su reflexión es fenomenológica, en el sentido de la máxima primordial de este método: ir a las cosas mismas.

La fenomenología puede entenderse como un método que, debido a una actitud fenomenológica, es decir, una epojé, pone entre paréntesis el fenómeno observado. Este poner entre paréntesis implica “suspender” los juicios sobre las cosas dadas, para comenzar a describirlas desde sí mismas. A esto se le llamó el polo noemático. Pero las cosas dadas son siempre dadas a un aprehensor, a un sujeto que percibe lo que las cosas son y cómo es que estas se muestran en la conciencia. Esto recibió el nombre de noesis. Así, en la descripción fenomenológica, se busca, desde la percepción del fenómeno, descubrir las regiones ontológicas del fenómeno observado. Este método conlleva: “mirar” de otra manera lo dado en la percepción.

Es en este sentido que Crichtley comprende la fenomenología que emprende en esta obra, como un: “[] acercarse todo lo posible al grano, a la textura, a la matriz existencial de la experiencia tal y como nos viene dada, y permitir que las palabras presten resonancia a esa experiencia de manera que nos permita verla bajo una nueva luz, con un aspecto diferente” (p. 27). En este caso, la obra de Crichtley tiene como objetivo: mirar al fútbol desde un aspecto diferente.

El primer ensayo de *En qué pienso cuando pienso en fútbol* lleva por nombre:

“socialismo”. El concepto de socialismo con frecuencia tiende a asimilarse inmediatamente con las filosofías de corte marxista, de las cuales hay tantas lecturas como autores. Crichtley busca plantear su reflexión, en primer lugar, aclarando la etimología del concepto: socialismo proviene de *socius*, lo cual significa la libre asociación entre individuos. Este es un elemento fundamental: el fútbol es un juego de asociación. A partir de esta premisa, el profesor Crichtley llega a una verdad evidente para todo aquel que haya practicado o guste de este deporte: el fútbol es un deporte de equipo. Aunque existen jugadores excepcionales por sí mismos que en algunos casos han logrado muestras de destreza fenomenal, fundamentalmente el equipo se superpone a la individualidad. Es cierto que existen equipos plagados de estrellas como el Barcelona en la década de los noventa, el llamado *dream team* de Johan Cruyff, el Real Madrid de los “galácticos” en la década del dos mil o las brillantes selecciones que Holanda configuró entre los setenta y noventa. Estos equipos, funcionales, compactos, plagados de estrellas, paradójicamente, hacen que las individualidades “sobresalgan” pero solo en medida en que estas trabajan para el equipo. No existen todavía jugadores que por sí mismos logren campeonatos, por más que puedan, por ellos mismos, ganar partidos. Nuestro autor lo señala de la siguiente manera:

Los movimientos individuales de cada jugador se encuentran predeterminados por su función-ser un buen portero, ser un central decente, ser un medio de contención correcto o lo que sea-, pero esas funciones individuales hallan altura y trascendencia en la práctica creativa y colaborativa del equipo que juega bien en conjunto (p. 18).

El funcionamiento grupal, como un todo orgánico, a modo de un reloj suizo en el que todas las piezas engranan perfectamente, han permitido que cuadros, en el papel inferiores, se alcen con grandes resultados. Algunos casos de esto son: la selección de Grecia en la Eurocopa del 2004 en Portugal. Los helenos, con un fútbol efectivo, aunque poco vistoso, se hicieron con el segundo lugar del grupo, dejando fuera a España, junto con Portugal, que logró el primer puesto. Después de ello, la selección griega se impuso por la mínima a Francia, campeón de la anterior Euro, para enfrentarse, en semifinal, a la República Checa, a la cual, de nuevo, por la mínima diferencia, venció. En el estadio Da Luz, una final extraña enfrentaba a los griegos, equipo sorpresa, y a los anfitriones. Los portugueses, bajo el mando de Luiz Felipe Scolari, ostentaban una selección brillante: Manuel Rui Costa, Nuno Gomes, Vitor Bahía, Fernando Couto, Luis Figo y un joven Cristiano Ronaldo. Ante la mirada atónita del mundo, los griegos se alzaron con la victoria, una vez más, con la mínima diferencia. La estrategia griega no era nada nueva: una fuerte defensa por parte de todo el equipo y un contragolpe rápido, eficiente, mortal.

Sin embargo, que el fútbol sea un deporte de equipo, en el cual el individuo se subordine al grupo, no lo exenta múltiples momentos de ruptura, de, como se le apoda a los jugadores talentosos, “cracks”, en los cuales la inspiración de un solo hombre lleva a éxtasis sensorial (título del segundo capítulo de la obra de Crichtley) a la grada. Un acto bello que transporta a una nueva dimensión anímica, temporal, espacial, distinta al espectador. Paroxismo sensorial, algunas veces coronado con el orgiástico gol, y otras solamente con el aplauso de la hinchada. Esto fue lo que ocurrió en el partido de cuartos de final de la copa del mundo de Francia en 1998,

tras ochenta y ocho minutos (apenas unos segundos antes, Ariel “burrito” Ortega se hacía expulsar tras golpear al arquero holandés Edwin van der Saar) de juego, el empate a uno se mantenía entre las selecciones de Argentina y Holanda (Patrick Kluivert por Holanda y Claudio “piojo” López por Argentina habían hecho los tantos). El calor era agobiante, la tensión aumentaba cada vez más. Los tiempos extra se aproximaban. Antes del pitazo final, Frank de Boer, capitán de la selección naranja, envía un trazo largo que cruza el campo. Dennis Bergkamp da un salto y controla en el aire el balón. Justo al tocar el suelo, recorta en el área chica a Roberto Ayala y cruza de tres dedos a Carlos Roa, el balón se incrusta en la escuadra. El silencio se convierte en júbilo. El pueblo holandés (se recomienda escuchar la narración de Jack van Gelder) explota en un grito ensordecedor, los argentinos se miran desconcertados, las muecas desencajadas de sus rostros anuncian lo peor. Un momento, Bergkamp lo cambió todo:

El fútbol también presenta alteraciones en la experiencia temporal, cambios en la intensidad de esa experiencia que coinciden con el momento entre momentos, donde el tiempo se revela maleable, plástico y elástico. (p. 37).

La experiencia del tiempo subjetiva en este caso se vuelve colectiva: un minuto ya no son sesenta segundos más, sino el instante en que futbolista y espectador se hacen uno: Bergkamp manda a la euforia a todo un país y a otro lo condena al llanto. Por un instante, el juego desubjetiviza, la conciencia se vuelve colectiva, esa es la esencia del juego. El juego se convierte en una actividad lúdica en la cual futbolistas y espectadores participan, cada uno a su manera. Nuestro autor, parafraseando a

Maurice Merleau-Ponty, señala en el tercer apartado (“Desubjetivizar el fútbol”) que: “[] el juego no consiste en que una conciencia individual ocupe un campo de juego. A fin de comprender el juego, debemos dejar atrás el lenguaje de los sujetos y los objetos, de la consciencia y de los entes supuestamente inanimados” (p. 46.). Pero esta desubjetivación no quiere decir que el juego carece de importancia. Hay que tomarse el juego con seriedad, pues es a través de este que se comprende, al modo que lo vio Hans Georg Gadamer, una nueva forma de verdad, una verdad de carácter hermenéutico, interpretativo que va más allá de la lógica, de la *adecuatio intellectus rei*, para devenir la verdad en otra cosa, en verdad artística. En *Verdad y método*, Gadamer, citado por Critchley) señala que:

[...] la obra de arte tiene su verdadero ser en el hecho de que se convierte en una experiencia que modifica al que la experimenta. El sujeto de la experiencia del arte, lo que permanece y queda constante, no es la subjetividad del que experimenta sino la obra de arte misma. Y este es precisamente el punto en el que se vuelve significativo el modo de ser del juego. Pues este posee una esencia propia, independiente de la conciencia de los que juegan. (p. 145).

El juego se vuelve de esta manera obra de arte. Quizá por ello a varios futbolistas se les ha elevado al grado de artistas. La elegancia y técnica de algunos de estos hacen que el espectador caiga en una experiencia *cuasi* estética que les permite, al modo de Schopenhauer, olvidarse por un instante de su voluntad, de sí mismos, y hacerse uno con la obra de arte. No ha sido casualidad que en referencia a los grandes pintores renacentistas Roberto Baggio y Alessandro Del Piero hayan sido

apodados, en la época en que ambos militaban juntos en la Juventus, como Raphael y Pinturicchio respectivamente. Lamentablemente, Baggio habrá de pasar a la historia por el penal errado en la final contra Brasil del campeonato mundial de Estados Unidos 1994. En esa ocasión, “el balón no quiso entrar”.

En el cuarto capítulo (“¿Qué se siente al ser un balón?”), Critchley señala el universo simbólico, animista, del fútbol en el cual todo parece estar vivo, incluso el esférico parece tener vida propia y responde a su propio capricho: “el balón no quiso entrar” es la expresión que se enuncia cuando después de una jugada que “merece la pena terminar en la red”, la pelota, o como suele decir Enrique Wolff: la “caprichosa”, pasa de largo. Al respecto, Critchley nos dice:

Mirar un partido de fútbol es como adentrarse en un universo animista donde todo tiene vida, donde todos los elementos están dotados de algún tipo de alma: los jugadores, sus camisetas, el campo, las bufandas, banderas y pancartas que ondean al viento, las inmensas pantallas de televisión dentro del estadio en las que se puede ver la repetición de las jugadas Y, una vez más, esa alma no es ninguna entidad que resida dentro de la cabeza o por debajo del corazón. Se encuentra animizada sobre la superficie de todo lo que vemos. Da la sensación de que todo está vivo. Hasta el balón parece estarlo, parece haberse llenado de alma y poseer inteligencia y conciencia (p. 54.).

Como dice Don DeLillo: El balón era consciente de su propia futbolidad. La pelota parece estar viva y con esta vida deben convivir tanto los jugadores como los espectadores. Ella, al modo de los dioses griegos, se pone de un lado o de

otro. Una de las jugadas más emblemáticas que nos permiten clarificar esta idea es la que sucedió en el mundial de México en 1970. Brasil y Uruguay se enfrentaban en el estadio Jalisco. El número 9, Tostao, envía un pase filtrado a Pelé quien deja pasar la pelota ante la sorpresa de Lasdislao, el guardameta uruguayo, que desconcertado corre a su arco mientras Pelé chuta el balón, pasa rozando el poste izquierdo.

Es en esta dualidad: el balón que se pone de un lado o de otro en donde nace el drama del fútbol, idea que Critchley expondrá en los apartados “Repetición sin punto de partida”, “El teatro de la identidad y la no identidad” y “La música debe resonar”. En “Repetición sin punto de partida”, el autor británico equipara al fútbol con los ritos. Al igual que en estos, el espectador tiene conciencia de su particularidad pero también del movimiento *cuasi* infinito que los consolida. Similar a la homilía dominical, el fútbol acontece semana a semana. Aunque cada partido es diferente en sí mismo, cada uno de estos se hila en una sucesión, en una cadena, que se repite hasta el fin de temporada:

Esta repetición requiere de un reconocimiento por parte de los espectadores. Reconocemos que está teniendo lugar un partido [...] y que dicho partido seguirá el camino de la repetición, que estará sujeto a ciertas normas y procedimientos, como si fuera un ritual. En tanto que el partido solo existe a través de la repetición, cada caso, cada partido, es tan genuino como el primero (p. 57).

Aunque existen partidos con su propia significación y tamiz especial como los “clásicos” o la final de un encuentro de la copa del mundo, cada encuentro repite los mismos parámetros que dan cohesión y estructura al fútbol. Esta doble estructura: repetición y singularidad es lo que ofrece que el juego tome una dimensión simbólica de la posibilidad, del recuerdo,

pero también de la futurización. Explico de mejor manera esta idea. Año con año, los dos equipos más poderosos del fútbol español se enfrentan en el torneo local. Este partido, “el clásico”, tiene una significación especial no solo para la hinchada de cada escuadra, sino para el mundo pambolero en general. Es la temporada de 1993-1994, el Barcelona, dirigido por el holandés Johan Cruyff, cuenta con jugadores de la talla de Zubizarreta, Koeman, Laudrup, Stoichkov, Romário y Bakero. En esa temporada el dominio catalán era notable, al grado de que se le llamó el “dream team”. El 8 de enero de 1994, en el Camp Nou, el Real Madrid no pudo hacer nada: tres goles de un inspirado Romário, uno de Koeman y otro más de Iglesias, pusieron los cartones 5-0. Humillación merengue. Un partido para el olvido o para el recuerdo, según sea hinchada del Madrid o del cuadro baulgrana. Los aficionados de ambas escuadras aún lo recuerdan. Sin embargo, la cadena ritualista del fútbol continúa. Ese partido fue memorable pero el FÚTBOL no concluyó ahí, sino que siguió. Los aficionados merengues tendrán oportunidad de vengar su deshonra solo un año después, cuando en la temporada 94-95, el Madrid, en el Santiago Bernabéu, se vengó con el mismo resultado. En esta ocasión, Iván Zamorano, como antes Romário, hizo tres goles. Luis Enrique y Amavisca se repartieron los tantos restantes. Como nota curiosa, Laudrup, para ese año, había cambiado de equipo, lo que los periodistas llamaron “el efecto Laudrup”. De tal modo que en los dos clásicos inmediatos, el danés se llevó la victoria. Aunque importante, este partido es uno más de la sucesión infinita. El Madrid tiene posibilidad de refrendar su victoria; el Barcelona de vengarse. Finalmente, como dice Critchley: “Siempre habrá una próxima temporada o un torneo aguardando”. Esta conciencia de la repetición del juego y de la singularidad de cada

uno de ellos es lo que en la voz popular suele expresarse como: “el fútbol siempre da revancha”.

En el capítulo “El teatro de la identidad y la no identidad”, el autor que estamos reseñando, da cuenta de la cercanía entre el fútbol y el antiguo teatro griego. En el mundo griego, el teatro cumplía una función socio-religiosa: era ahí donde el ser humano llevaba a cabo la catarsis, es decir, la purificación por medio de las pasiones mientras se contempla la tragedia. En el teatro griego, la tragedia estaba regida por dos principios rectores; por un lado, el tiempo circular o Kronos que se identifica con el destino (moros); por otro lado, el orgullo desmedido, la soberbia, la desmesura, que recibía el nombre de Hybris. El destino cruel, trágico, termina por avasallar a los protagonistas, los cuales han sido castigados, generalmente por los dioses, debido a su orgullo desmedido. La catarsis conlleva una empatía en la cual el espectador se reconoce dentro del protagonista de la obra de teatro y purifica su hybris, al reconocer sus propias faltas, sin la necesidad del castigo divino. De este modo, el teatro griego se vuelve un elemento educador, “civilizador”, de la paideia griega. El ser humano, entonces, se vuelve parte de la obra, parte de la tragedia. Este “hacerse parte de la obra” fue llamado por lo griegos: drama, que significaba actuar, hacer o representar. La obra se vuelve dramática porque los espectadores “representan” lo que los actores “actúan”, de ahí la identificación, introyección dirá más tarde el psicoanálisis, entre el espectador y el personaje. El fútbol, en este sentido, es también dramático.

Esta conciencia del destino colectivo a través de los futbolistas que “escenifican” el drama es notoria sobre todo en los partidos que enfrentan a selecciones nacionales. Cada una de estas parece darle identidad colectiva, en tanto que nación,

a cada uno de los individuos aislados, los cuales están representados por los once integrantes de cada equipo, los cuales son presas de un destino: fatídico para algunos, glorioso para otros. Es la final de la Eurocopa 2016 celebrada en Francia. El anfitrión juega la final contra la selección de Portugal. Los portugueses no habían hecho un buen torneo, habían calificado como uno de los mejores “terceros” de grupo y en cuartos de final derrotaron a Polonia en penales. Posteriormente, vencieron a Gales. En cambio, Francia avanzó invicta (dos victorias y un empate lo pusieron como primero de su grupo). Luego, en cuartos de final, derrotó a Islandia (la gran sorpresa del torneo) y en la semifinal a la poderosa Alemania (que históricamente tenía supremacía frente a los galos). El partido final, los franceses dominaron a los lusos. Todo parecía estar escrito para que el cuadro de Antoine Griezman y compañía se llevaran el campeonato. Además, la figura del cuadro portugués, Cristiano Ronaldo, sufre una lesión y tiene que ser sustituido por Eder, nacido en Guinea pero naturalizado portugués. Como por acción divina este futbolista, en un disparo agónico en tiempos extra, anota el gol que dará la victoria a los lusitanos. Silencio en Saint-Denis. Francia era derrotada contra todo pronóstico.

Los hinchas portugueses cantan, acompañan a su selección, subliman la pasión. Es lo que Critchley en el capítulo “La música debe resonar” argumenta. Sublimidad y belleza acompañan a los jugadores, en este ejemplo a los portugueses, tras hacerse con la victoria. El cántico es el grito de batalla, la fuerza que resuena y que motiva, es el coro griego que acompaña al héroe trágico, es la vinculación entre los actores y el espectador, es la celebración del gol de Eder que se acompaña del grito de miles de gargantas portuguesas dentro y fuera del estadio.

Sin embargo, no todo en el fútbol es diáfano. Dentro de su dinámica existen elementos sumamente turbios. Critchley es consciente de ello y hará un análisis del racismo, la corrupción, el patriarcado y autoritarismo que en este deporte están presentes en los capítulos “La estupidez” y “Repulsión”:

El fútbol puede ser algo terrible. Es un potente opiáceo que seda a quienes son adictos a él, que agota sus energías y distrae su atención de las luchas sociales de la época y el lugar en el que viven, tanto más importantes; incapacita nuestro potencial para la acción (p. 143).

Posiblemente esto sea posibilitado por la estulticia con la cual el aficionado puede ingresar en la experiencia colectiva propia de esta actividad, lo cual conlleva el anonimato y la masificación. Critchley lo señala de esta manera: “Al mirar el fútbol encontramos un mundo diferente, maravillosamente idiota” (p. 83). Quizá la frase atribuida a Borges: “el fútbol es universal, porque la estupidez humana lo es de igual manera” tenga cierta verdad. El régimen anónimo y embriagador del fútbol puede conducir fácilmente a que el individuo pierda su “sí mismo” y se identifique con la colectividad sin más, con lo que Heidegger llamó, el “se”, el uno inauténtico. En esta inautenticidad en la que

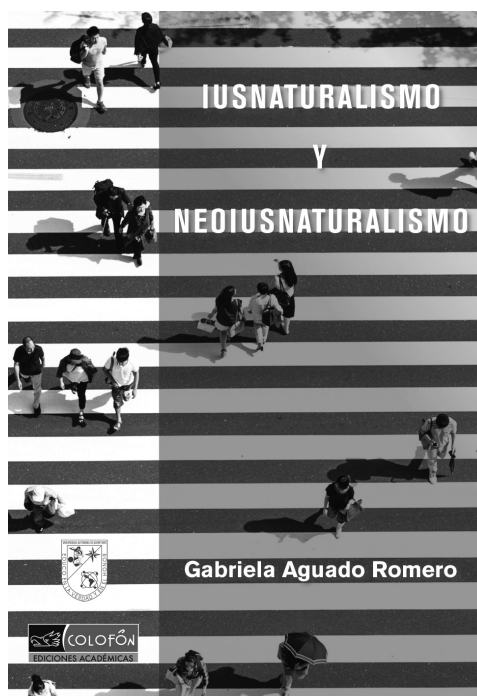
“todos dentro de la masa” somos uno más, vamos uniformados al estadio, compramos los mismos productos, vitoreamos a los mismos jugadores, puede conducir al individuo a cometer acciones que en otras situaciones no realizaría. La xenofobia, el racismo y la violencia dentro de los estadios son solo algunas de estas. Asimismo, los grandes capitales que mueve este deporte han hecho que el fútbol, como lo hace ver el entrenador argentino Marcelo Bielsa, quien es citado por Critchley, sea cada vez más del empresario y menos del aficionado. Casos de corrupción son el “padrenuestro” de todos los días en asociaciones como la FIFA y la UEFA, por solo citar a las dos instituciones más poderosas del fútbol mundial. Joseph Blatter, Michel Platini, Berlusconi, la Juventus, un largo etcétera de nombres se pueden adherir a la lista.

El libro de Critchley además hace mención de dos capítulos más que remiten a los gustos personales del autor: “Zizou” y “El tiempo de Klopp” en donde analiza a ambas figuras y lo que han representado para el fútbol. Por otro lado, son trabajados también temas como “La historicidad del fútbol”, “La inteligencia”, “Teoría y praxis”, “La recuperación” y “La nostalgia del entrenador”, que debido a la extensión de esta reseña, he decidido no tocarlos, dejando al lector, si se siente atraído por lo presentado hasta el momento, la tarea de consultar la obra de Critchley.

IUSNATURALISMO Y NEOIUSNATURALISMO

GABRIELA AGUADO ROMERO
Editorial Colofón-UAQ, 2020.

ISRAEL COVARRUBIAS GONZÁLEZ*



Esta obra es un texto original y sugerente que, sin duda, no pasará desapercibida a los estudiosos de la teoría y la filosofía del derecho, así como a los historiadores del derecho. Aunque también llamará la atención de los estudiosos de la filosofía y la teoría política, así como a los cultores de la historia en sus vertientes de historia de las ideas políticas e historia de los conceptos. El libro de Gabriela Aguado señala decididamente la dificultad histórica y sobre todo conceptual para la cabal comprensión y la definición de la idea de “naturaleza” humana, ya que cuando se habla de derechos naturales y de

la doctrina de los derechos naturales, no se puede omitir el debate sobre la naturaleza humana, contenedor precisamente de aquellos, pues, como es sabido, es la fuente del derecho natural. Una naturaleza humana, por lo demás, que es el resultado de una mezcla de “materia y espíritu, racionalidad, autoconciencia, sociabilidad, voluntad y poder creador” (p. 47).

Este elemento que corre de manera transversal a todo lo largo del libro, es central, pues nos lleva a la ponderación y a la interrogación de si es posible que ello tenga lugar del desafío que comporta, en

* Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Florencia, Italia. Actualmente es Profesor e investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Querétaro y Director de la revista *Metapolítica*.

un momento como el actual donde es una realidad el mundo completamente post-humano y post-orgánico, la prosecución de la comprensión eficaz de “las necesidades humanas y sociales” (p. 18) a través del debate sobre el derecho natural, tanto en sus versiones clásicas como en las más recientes, presentes en el llamado neoius-naturalismo, con lo que vuelve el debate sobre el derecho natural una encrucijada teórica y disciplinaria crucial de nuestro tiempo.

Al respecto, pensemos un instante en el rol que juega la inteligencia artificial, el auge de los robots y de la automatización, en los múltiples dominios institucionales, sanitarios, securitarios y sociales, donde “lo humano” y su “naturaleza” se articulan, tensan y expanden sus dominios. Una inteligencia de grado diverso a la que hemos conocido humanamente, pero que paradójicamente sigue en una relación dependiente con nosotros, no obstante las múltiples narrativas (fílmicas, literarias, pero también científicas) que advierten de los efectos perniciosos de la liberalización de la tecnología del gobierno humano. Si se mira más de cerca el asunto, veremos que la cuestión de la conciencia es un problema aún no resuelto para la inteligencia artificial. ¿Cómo podemos crear un robot con conciencia del bien y del mal? ¿Con convicción sobre las ventajas de la vida asociada, de la renuncia a ciertos privilegios para que pueda surgir el bien común? ¿Con conciencia para comprender la imposibilidad humana intrínseca a cada acto de bondad y a cada acto de intolerancia? ¿Consciente de la importancia de la vida espiritual y de la vida afectiva? Basta un botón de muestra. Recientemente nos enteramos del exitoso experimento de clonación de “Elizabeth Ann”: “una hembra de hurón de patas negras (*Mustela nigripes*),

[que] es el primer ejemplar clonado de una especie nativa de Norteamérica en peligro de extinción y la esperanza de científicos y conservacionistas para recuperar la especie”.¹ Vaya paradoja. Nos hemos esmerado lo suficiente en el antropoceno en la destrucción del entorno del sistema social, pero también destruyendo el sistema mismo, y cuando nos damos cuenta de la irreversibilidad de esta acción, nos surge el deseo y la urgencia por “conservar”, por restituir, por reorganizar. ¿Qué sucederá cuando sea una realidad la clonación humana? ¿Cómo podremos limitar este gusto por la desmesura, que es un tema que ya los griegos colocaron en su horizonte de inteligibilidad? ¿Qué pasará con los problemas que hoy aquejan nuestras sociedades: las injusticias se extinguirán en esa forma de habitabilidad del mundo que parece seguir obsesionando a la ciencia de nuestros días? Somos “humanos, demasiado humanos”, sentenciaba Nietzsche: caminamos de prisa, una y otra vez, al abismo, nos gusta el vértigo que produce la pérdida. A pesar de las técnicas de la vida ofrecen ventajas para la conservación de la especie, nuestra época es una época realmente oscura, justo con relación a la conciencia del mundo de la naturaleza (entorno) y de la naturaleza humana.

Esto, sin duda, nos está empujando a repensar de manera urgente nuestras nociones, a veces un tanto anquilosadas, otras completamente rebasadas, de “naturaleza” en relación con la noción de vida en tanto condición de viviente (*zoé*), pero además de “naturaleza humana” en tanto *bios*. Y luego, aparece la segunda parte del relato, la cuestión de la exigencia creciente por sostener la determinación de los derechos humanos -y además de los no humanos- en la forma social del mundo democrático. El alcance de esta

1 <https://www.eluniversal.com.mx/ciencia-y-salud/clonan-un-tipo-de-huron-que-esta-en-peligro-de-extincion>

inflexión histórica, en el terreno específico del derecho y de la política, está aún por verse, sobre todo en la dirección de prosecución del “bien común”, esa figura “eternamente actual” tanto en su dimensión retórica como en su vertiente práctica, ya que unen la generación de principios generales (como los del derecho) con el horizonte de su aplicabilidad en cada experiencia histórica concreta por medio de los debates en los que hoy estamos inmersos acerca de los enormes retos, presentes y futuros, de los derechos humanos y de la moral pública, dos campos, sentencia la autora, estrechamente conectados con el del derecho natural.

Así, el debate sobre el derecho natural, sus orígenes, sus desarrollos doctrinarios, y en particular su vigencia, involucran estas líneas de problematización que apenas he esbozado. Es decir, el debate que la autora nos propone se mueve entre las posibilidades de concreción de la naturaleza humana, que ha oscilado desde siempre del ser y del no ser, de lo uno y lo múltiple, así como entre la posibilidad o no de lograr una fundamentación racional del derecho natural; y también va en la dirección, tanto simbólica como real, de constatación de la necesidad de no perder de vista la dimensión metajurídica y metapolítica del derecho y de la naturaleza humana. No solo en su origen, sino también en su experiencia cotidiana.

De este modo, podríamos preguntarnos, ¿qué es el derecho natural? “Es un derecho propio e inherente, a la naturaleza humana que no es creado por un órgano gubernamental como un sistema de normas para regir en un momento y lugar determinado, ya que éste cuenta con las características de ser eterno e inmutable” (p. 46). Párrafos más adelante agrega: “representa la regla fundamental de la sociedad en cuanto humana” (p. 49). Por su parte, nos señala que el iusnaturalismo es una doctrina que

debate sobre el estatuto epistémico, histórico, sociológico y jurídico del derecho natural, en cada época donde su preocupación y discusión se vuelven visibles.

En este sentido, aparece con claridad una triple cuestión que la autora está poniendo en la mesa para el debate. Por un lado, la cuestión del universalismo del derecho natural, universalismo no positivista, acaso mejor dicho, un universalismo de la “diferencia”. Por el otro, la cuestión de la “autorreferencialidad” del derecho natural (que es interpretable como “derecho modelo”); y finalmente, la cuestión, cercana a esta segunda condición, de ser un derecho autopoiético.

A la dimensión meramente prescriptiva del derecho positivo, que por mucho tiempo ha subsumido y marginalizado todo el potencial heurístico del derecho natural, la autora traza su itinerario intelectual privilegiando la dimensión conceptual-comprensiva, que en tanto método o dirección de análisis, nos ofrece un repertorio amplio y puntual de los cuatro momentos principales en los que podemos diseccionar el desarrollo histórico-conceptual del derecho natural y de las doctrinas que lo han arropado: el iusnaturalismo antiguo (que remota a los presocráticos, después los sofistas, hasta llegar a Sócrates, Platón, Aristóteles y luego el estoicismo, entre otros); el iusnaturalismo cristiano (derivado en dos direcciones: la patristica y la escolástica); el iusnaturalismo clásico o racional; y finalmente, el neoiusnaturalismo (p. 31). Describir someramente estos cuatro momentos en esta reseña sería excesivo, y hacerlo apresuradamente no lograría reconocer la consistencia de la obra. Por lo demás, esta manera de proceder me recuerda la sentencia del gran historiador de los conceptos, Reinhart Koselleck, cuando advertía que “sin acciones lingüísticas no son posibles los acontecimientos históricos; las experiencias

que se adquieren desde ellos no se podrían interpretar sin lenguaje”.²

El resultado de este interesante recorrido conceptual y doctrinario, es el de tener en nuestras manos un libro que todo estudiante de derecho deberá leer, específicamente al iniciar sus estudios universitarios; un libro que para los colegas será una fuente relevante para centrar un ángulo importante del debate actual de teoría y filosofía del derecho, así como útil para los estudiosos de teoría y filosofía política. Es un libro bien escrito, se lee rápido, aunque esto no significa que no sea exigente. Lo es y mucho.

Gabriela Aguado ha estudiado con precisión y paciencia tanto el iusnaturalismo como el neoiusnaturalismo, mostrándonos su vigencia y sus límites, pero también la necesidad de colocar este debate en nuestra realidad cultural y académica específica. Bienvenida sea esta obra que seguramente encontrará atentos lectores en las aulas, en los pasillos, en los cubículos, en las bibliotecas, así como en aquellos que toman las decisiones que nos conciernen y afectan a todos.

2 REINHART KOSELLECK, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993), 287.

NORMAS PARA AUTORAS/ES

El Comité Editorial de la **Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas** solo someterá a dictamen artículos que no hayan aparecido en publicaciones impresas o en línea y que no estén en proceso editorial en otras revistas o libros.

Para los aspectos de contenido y forma de los Artículos y las Reseñas, el Comité Editorial de Piezas tomará en cuenta lo siguiente:

Contenido:

- a) Que traten una temática filosófica con profundidad, claridad, coherencia, creatividad y capacidad de comunicación con públicos amplios no especializados.
- b) Que vinculen la reflexión y la investigación filosófica con la vida cotidiana, así como con temas relevantes para la formación de los estudiantes.
- c) Que ofrezcan elementos didácticos y claves de lectura de filósofos, pensadores, obras y fenómenos o problemáticas de emergencia actual, importantes para la formación filosófica.
- d) Que inviten a la crítica, el debate y el diálogo sobre temas y problemas propios de la Filosofía y las Ciencias Sociales.
- e) Que relacionen el estudio y la actividad filosófica, con otros campos del saber de la ciencia, la cultura y la sociedad.

Forma:

- Deberán ser inéditos y escritos en español. Si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
- Incluirán nombre completo del autor y una breve descripción de su currículum vitae.
- Deberán tener una extensión mínima de 6 cuartillas y máxima de 12, escritas por una sola cara en Garamond punto 12 incluidas las referencias, notas, cuadros y figuras; se entregarán incluyendo un resumen (*abstract*) del documento, en español y en inglés, no mayor de 10 líneas y máximo seis palabras claves (en español y en inglés).
En el caso de las reseñas, la extensión será entre 4 y 8 cuartillas si es expositiva, y entre 6 y 12 si es de comentario crítico con las mismas características de presentación que los artículos.
- Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:

a) Para libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título de la obra (en cursivas), ciudad, editorial, año y número de página(s):

Un autor: MARTIN HEIDEGGER, *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 95.

Dos autores: PIERRE BOURDIEU y GUNTEHER TEUBNER, *La fuerza del derecho* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000), 22-23.

Tres o más autores: GABRIEL VARGAS LOZANO, *et al.*, *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* (México: Editorial Torres Asociados, 2008), 89.

Editor o compilador: HANS KELSEN, ed., *Crítica del derecho natural* (Madrid: Taurus, 1966), 150.

b) Para capítulos de libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título del artículo (entre comillas), título de la obra (en cursivas), Nombre y Apellido (en versales) del editor o compilador de la obra, ciudad, editorial, año y número de página(s):

HANS Kelsen, "Justicia y derecho natural" en *Crítica del derecho natural*, ed. HANS Kelsen, (Madrid: Taurus, 1966), 150.

c) Para revistas o publicaciones periódicas: Nombre y Apellido (en versales), título del artículo (entre comillas), nombre de la revista o publicación periódica (en cursivas), número de publicación, año y número de página(s):

OSCAR VALENCIA MAGALLÓN, "Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado", *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, 20 (2015) 33.

Notas de pie de página: a) irán a espacio sencillo, b) con numeración consecutiva, y c) en caracteres arábigos ("voladitos" o en superíndice), sin punto en la llamada.

Citas textuales: cuando rebasen seis renglones, a) irán a espacio y medio, b) no llevarán comillas, c) irán en tipo normal (no en cursivas) y d) con sangría solo en el margen izquierdo.

Bibliografía: se presentará en orden alfabético según el apellido de los autores; cuando aparezcan varias obras de un mismo autor, se repetirá el nombre del autor o autores y se ordenarán en orden cronológico: de la publicación más alejada en el tiempo a la más reciente. En todo caso, se seguirán los criterios establecidos por *The Chicago Manual of Style*:

Bourdieu, Pierre, y Gunther Teubner. *La fuerza del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000.

Heidegger, Martin. *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

Kelsen, Hans, ed. *Crítica del derecho natural*. Madrid: Taurus, 1966.

Kelsen, Hans. "Justicia y derecho natural" en *Crítica del derecho natural*, editado por Hans Kelsen, 150-170. Madrid: Taurus, 1966.

Valencia Magallón, Oscar. "Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado". *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*. 20 (2015) 33-40.

Vargas Lozano, Gabriel, José Alfredo Torres, Mauricio Beuchot y Guillermo Hurtado. *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* México: Editorial Torres Asociados, 2008.

Los trabajos deberán ser enviados a las siguientes direcciones electrónicas de la Revista Piezas en Diálogo, Filosofía y Ciencias Humanas: torresguillen@hotmail.com / revista.piezas@if.edu.mx o a la dirección editorial de Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas: Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco, México, CP. 45606.

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

Suscripciones, contactos, ventas.
Para todo tipo
de correspondencia comercial, diríjase a la revista:

PIEZAS EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Para las suscripciones y adquisición de números en el interior
y fuera del país contactar a los teléfonos:
01 +52(33) 3631 0934/43 ext. 1102,
correo electrónico:
revista.piezas@if.edu.mx.



**Duda, incluso de ti,
eso provocará
la emergencia de tu existencia.**



IAPE
UNIVERSIDAD

Doctorado en
Filosofía
y Ciencias Humanas

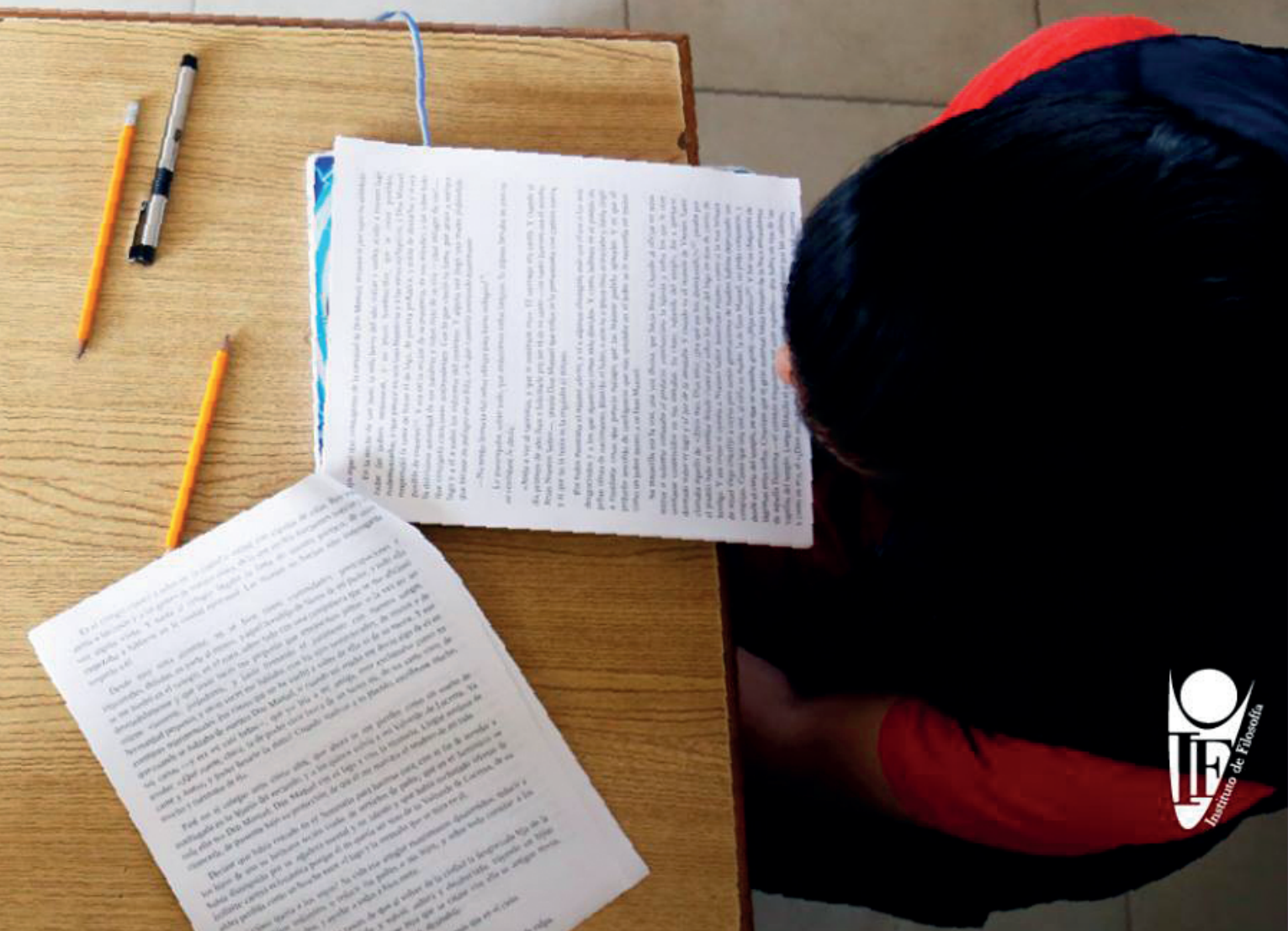
RVOE SEYD-SUP010/2018
Modalidad no escolarizada - a distancia

Informes:
promocion@iape.edu.mx

+52 (614) 4147879 o
whatsApp al
+52(614) 4441272

www.iape.edu.mx

En las aulas **se forman ideas** que están en contacto **con la vida**



LICENCIATURA EN FILOSOFÍA CON
RECONOCIMIENTO OFICIAL SEP
MODALIDAD PRESENCIAL
MODALIDAD EN LÍNEA

CURSOS, TALLERES Y DIPLOMADOS.

CONOCE MÁS:

INFORMES:
3322563078
3336310934 EXT. 1102
DIFUSION@IF.EDU.MX

www.if.edu.mx