

# **3. Fuerzas y tensiones: disputas con el saber**

**Julieta Espinosa  
Lorena Noyola Piña**  
Coordinadoras



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS  
CENTRO DE INVESTIGACIÓN INTERDISCIPLINAR  
PARA EL DESARROLLO UNIVERSITARIO  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA



Más allá de las disciplinas

### 3. Fuerzas y tensiones: disputas con el saber

**Julieta Espinosa**  
**Lorena Noyola Piña**  
Coordinadoras



México, 2025

Más allá de las disciplinas (colección)

Fuerzas y tensiones : disputas con el saber / Julieta Espinosa, Lorena Noyola Piña, coordinadoras. - - Primera edición. - - México : Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2025.

150 páginas .- - (Más allá de la disciplinas ; 3)

ISBN 978-607-2646-45-2 volumen

ISBN 978-607-8784-89-9 colección

1. Aproximación interdisciplinaria al conocimiento 2. Ciencia y humanidades  
3. Matemáticas – Aspectos sociales 4. Spinoza, Benedictus de 1632-1677 – Crítica e interpretación

LCC BD255

DC 001

Esta publicación fue dictaminada por pares académicos pertenecientes al SNII.

Diseño editorial: Lorena Noyola Piña

Cuidado editorial: Lorena Noyola Piña, Julieta Espinosa

Diseño de portada: Valeria Odalys Pedraza Nopaltitla

Corrección de estilo: Dino Rozenberg

Primera edición, 2025

D.R. 2025, Julieta Espinosa, Lorena Noyola Piña (coords.)

D.R. 2025, Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Av. Universidad 1001, Col. Chamilpa, 62210, Cuernavaca, Morelos  
publicaciones@uaem.mx, libros.uaem.mx



ISBN volumen 3: 978-607-2646-45-2

ISBN colección Más allá de las disciplinas: 978-607-8784-89-9

DOI: 10.30973/2025/fuerzas\_tensiones

Hecho en México / Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).

## Índice

|                                                                                                                      |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Más allá de las disciplinas. La colección</b>                                                                     |            |
| Julieta Espinosa .....                                                                                               | 9          |
| <b>Mad 3. Fuerzas y tensiones: disputas con el saber .....</b>                                                       | <b>11</b>  |
| <b>Presentación</b>                                                                                                  |            |
| Julieta Espinosa y Fernando del Río .....                                                                            | 11         |
| <b>Sobre fuerzas geológicas y tramas vitales en re-existencia:<br/>    el Conquistualoceno como falla epistémica</b> |            |
| Horacio Machado Aráoz .....                                                                                          | 15         |
| <b>Miedo, salud, economía y los murciélagos</b>                                                                      |            |
| Edgard D. Mason-Romo .....                                                                                           | 39         |
| <b>Matemática y experiencia de lo matemático en nuestro tiempo</b>                                                   |            |
| Gerardo de la Fuente Lora .....                                                                                      | 59         |
| <b>Imagen pública del agente presidencial en México</b>                                                              |            |
| Alma Barbosa Sánchez .....                                                                                           | 75         |
| <b>Barbarie: la banalidad del mal. La pérdida de mundo<br/>    y la pobreza de la experiencia</b>                    |            |
| I. Samadhi Aguilar Rocha .....                                                                                       | 93         |
| <b>Desde otros horizontes.....</b>                                                                                   | <b>113</b> |
| <b>Spinoza y la idea de tolerancia</b>                                                                               |            |
| Alain Billecoq .....                                                                                                 | 117        |
| <b>La antropología en la obra de Spinoza</b>                                                                         |            |
| Pierre-François Moreau .....                                                                                         | 133        |
| <b>Sobre los autores.....</b>                                                                                        | <b>147</b> |





# Más allá de las disciplinas

## La colección

*Más allá de las disciplinas* (MAD) es una publicación para trabajos de investigación que no tienen cabida en proyectos unidisciplinarios o monotemáticos; será, también, la oportunidad para que los investigadores inauguren metodologías, diálogos, debates y discusiones en sus trayectorias de producción académica, con base en problemáticas sociales específicas, susceptibles de ser abordadas desde varios ángulos de información, conocimiento y reflexión, sin perder de vista una visión conceptual.

MAD entiende que la invitación formulada para romper con las barreras disciplinares, conlleva una ruptura y un peligro: la ruptura es frente a los límites legitimados y reconocidos para cada disciplina que, al haberse “normalizado”, solo autorizan objetos de estudio y metodologías en coincidencia con la tradición disciplinar; en ese sentido, el peligro es que los trabajos que se realicen desde la plataforma aquí propuesta, sean etiquetados como trabajos de “preocupación social” o “problemática social”, aunque fuese un investigador matemático o físico quienes los escribieran. Estamos conscientes de la necesidad del

peligro: guardar silencio sobre las consecuencias sociales no abordadas en la investigación y la ciencia, es una práctica que no podemos respetar.

Debemos subrayarlo, ahí donde las ‘ciencias parcelarias’ (Henri Lefebvre *dixit*) se asumen con temáticas propias “de la naturaleza”, o “de la sociedad”, o “de lo inorgánico”, la postura e invitación de la colección MAD consiste en impulsar propuestas capaces de ir más allá de las metodologías y las temáticas que han “correspondido” a cuerpos de saber y experiencias indagatorias estancadas en las fronteras tradicionales, para incursionar en planteamientos de investigación atentos a las consecuencias: i) de la fragmentación de la comprensión de la realidad, ii) de los ‘puntos ciegos’ de cada disciplina, iii) de la separación entre el conocimiento y su uso (el racismo, recordemos, es expuesto por antropólogos rigurosos de su ciencia; el asbesto, en su modalidad “usable”, fue un producto de laboratorios de resistencia de materiales).

MAD pretende ser un espacio de investigación rigurosa dispuesta a incorporar, no solo planteamientos, teorías y concep-

tos de cualquier disciplina sino, también, otros modos de pensamiento que configuran expresiones y manifestaciones del vivir y organizarse en sociedad.

La invitación es introducir, en el espacio de la investigación, la diversidad, la diferencia, el derecho a disentir, la oportunidad de lo plural, a través del ejercicio riguroso de herramientas conceptuales que permitan pensar el pasado, el presente y el futuro de maneras diversas.

*Julieta Espinosa (UAEM)*

Coordinación de la colección MAD

### **Consejo editorial de MAD.**

|                        |                   |
|------------------------|-------------------|
| Ana Salmerón Castro    | UNAM              |
| Carla Zamora Lomelí    | Ecosur-Secihti    |
| Elisa Lugo Villaseñor  | UAEM              |
| Elsa Guzmán Gómez      | UAEM              |
| Fernando del Río Haza  | UAM-Iztapalapa    |
| Lorena Noyola Piña     | UAEM              |
| Pierre-François Moreau | ENS-Lyon, Francia |
| Saúl Jerónimo Romero   | UAM-Azcapotzalco  |

# MAD 3. Fuerzas y tensiones: disputas con el saber

## Presentación

Después de la creación de las disciplinas<sup>1</sup> en la segunda mitad del siglo XVIII, el desarrollo de la investigación unidisciplinar participó de polarizaciones políticas al plantear maneras únicas de comprender la dinámica de las sociedades avanzadas: la sociología de Comte (su consigna de lo social: orden y progreso); el conocimiento mejorado de Hegel, demostrado a través del trayecto filosófico occidental de los griegos a los germanos (concepto de progreso universalizante); la identificación de la estructura económica por Marx y Engels, como eje de la industrialización y la explotación de la población obrera (pase obligado para todo país tendiente a la civilización); la biología o ciencia natural de Darwin (la idea de evolución al interior del reino animal transferida, por analogía, a los procesos internos de las naciones); las formas de gobernar en relación con las racionalidades que requiere el capitalismo planteadas por M. Weber (toda sociedad en mejora, implementa las racionalidades —trabajo, burocracia, religión y contabili-

dad— pertinentes, para ampliar los márgenes de ganancia esperados), por señalar solo algunos planteamientos.

En paralelo, la democracia moderna, va a desarrollar, al interior de diferentes maneras de pensar, una necesaria tensión permanente que le permite inducir a posturas y decisiones confrontadas en el transcurrir cotidiano: frente a la naturaleza, los hombres o la humanidad (filosofía, novelas, cuentos, periódicos, redes sociales); frente a las tradiciones, la cultura (manuales de maneras de mesa, ensayos, poesías, novelas, fotografías); frente a la guerra, la paz con tolerancia (historia, filosofía, novelas, cuentos, periódicos, poesías, películas); frente a la religión, la laicidad (novelas, cuentos, poesía, leyes, periódicos); frente a narraciones, el dato duro de lo matemático (sociología, divulgación del conocimiento, novelas, economía, periódicos); entre otras.

En este número 3 de la colección MAD, las colaboraciones buscaron profundizar en estas dicotomías desde diferentes

1 Ver Groult, Martine (dir.) (2003), *L'Encyclopédie ou la création des disciplines*, París, CNRS Éditions.

ángulos de sociedades actuales. De manera general, sus exposiciones muestran cómo se han desarrollado las tensiones y, en particular, señalan opciones para disminuirlas y cuestionarlas.

En ese sentido, el recorrido que propone **Horacio Machado** para mostrar las consecuencias de la razón epistémica del mundo occidental, no solo en términos de insuficiencia conceptual (cancelar el cuerpo humano en su relación con la razón, por ejemplo), sino, peor aún, en las consecuencias del no reconocimiento de la vida en el transcurrir del planeta Tierra, permite ubicar la inevitable tensión múltiple del siglo XXI. Es claro así que, además de estar en juego la necesaria transformación de los modos de pensar(se), es inminente que aumentarán las discusiones, luchas y enfrentamientos entre previsión y aprovisionamiento frente a acumulación y explotación.

En el segundo capítulo, “Miedo, salud, economía y los murciélagos”, se asume que muchos son los mitos, las fantasías y las analogías acuñadas con y por los murciélagos, por lo que **Edgar D. Mason-Romo**, expone, verdaderamente, un amplio panorama desde el pensamiento occidental, de los usos y sentidos de tales vinculaciones. Por otro lado, la relación entre los murciélagos y el desarrollo de las sociedades en cualquier lugar del planeta, no solo es insoluble y necesaria, sino que está ya cuantificado el ahorro que genera su presencia en los procesos económicos y ambientales.

Con señalamientos sobre la incidencia de las matemáticas en el mundo contemporáneo (tercer capítulo), **Gerardo de la**

**Fuente** sugiere un espacio de tensión en dos niveles: por un lado, las prácticas de gobierno que descansan en estadísticas, promedios, seguimientos porcentuales, atendidos con mayor atención que las expresiones de la ciudadanía; por otro lado, las cuestiones tecnológicas que, cada vez más, conducen y movilizan a las poblaciones, hacia posturas que, en realidad, no hay certeza de su pertinencia.

En el capítulo “Imagen pública del agente presidencial en México: cuatro estudios de caso”, se profundiza en algunos periodos del hacer político, donde **Alma Barbosa**, a través de características personales, las relaciones de fuerzas entre gobiernos y poblaciones alcanzan tensiones y resistencias que, lejos de resolverse, agudizarán posturas políticas y claros hartazgos sociales.

Con base en los sucesos del holocausto, las bombas atómicas y los cadáveres encontrados en el rancho Izaguirre en Jalisco, **Samadhi Aguilar** invita a reflexionar sobre las formas de pensar al bárbaro y a la barbarie en el siglo XXI (no solo la narcoviolencia en México, sino el genocidio palestino en Medio Oriente, entre otros). La exposición se desarrolla con base en autores que analizaron componentes de acciones de violencia en discusiones ontológicas y epistémicas, así como en las conclusiones a las que llegaron: la burocracia y seguir órdenes indica la banalidad del mal (Arendt), la modernidad implica un giro hacia el atesorar vivencias huecas y hacer a un lado la exigencia de pensar las experiencias por y para el sentido que le confieren a la existencia, la de todos (Benjamin).

## Nueva sección: *Desde otros horizontes.*

Con los textos de Alain Billecoq<sup>2</sup> y de Pierre-François Moreau inauguramos una sección con planteamientos y temáticas que pueden ofrecer herramientas para el trabajo de investigación académica.

¿Cómo localizar y delimitar las ideas implícitas de un texto, sin que implique forzar su objetivo y sentido? ¿A través de cuál estrategia recorrer una obra con pasos meticulosos y atentos, sin estropear el andamio conceptual que lo sostiene? ¿Cómo desmontar un entramado teórico riguroso para mostrar su funcionamiento, sus alcances y límites? Sin duda alguna, en humanidades y ciencias sociales nos formulamos estas interrogantes cuando la búsqueda es comprender las herramientas que ofrece un artículo o un libro o una obra, y que sea susceptible de recuperarse en la temática o la vía de análisis que nos interesa.

El trabajo teórico académico implica incursionar en la amplia acumulación de información sobre la temática elegida, sistematizar y organizar los contenidos, distinguir las herramientas de análisis, discusión y reflexión que se pueden obtener de ellos; elaborar una nueva comprensión con un punto de llegada claro, y apuntar varios nuevos senderos por explorar.

En la sección que inauguramos en este número de MAD, presentamos dos trabajos de la filosofía de Spinoza donde encontramos, por un lado, desplazamientos cuidadosos en la obra spinoziana y, por otro, la necesidad de realizar una exposi-

ción cercana a lectores contemporáneos. Mostrar la importancia de leer a un filósofo del siglo XVII en la actualidad es, también, la pretensión de Billecoq y Moreau.

La participación de **Alain Billecoq** tendría, en este caso, dos estratos de aportación, por un lado, metodológico; por otro, de contenido con base en la obra de Baruch de Spinoza.

En la metodología, Billecoq propone un camino a recorrer para entender cómo es que un autor (Spinoza), sin usar nunca el término, está aludiendo de manera permanente a la “tolerancia” gubernamental, política, que es convocada por varios autores de la época (Castellion, Locke, Bayle). ¿Cómo localizar una idea frente a la ausencia del término que la concentra? ¿Cómo se puede participar en una discusión sobre la necesidad de la tolerancia, política, religiosa, cultural, en las sociedades, solo a través de las prácticas que aluden a ella? Es esto lo que A. Billecoq, paso a paso, expone en su texto.

En cuanto al contenido, recuperado de la obra de Spinoza y ensamblado con el riguroso trabajo de Billecoq, se trata de mostrar, por un lado, la apelación a la tolerancia indiscutible en la obra de Spinoza y, por otro, demostrar por qué no podía incluir ese término en su obra, dado que su planteamiento político emerge de un análisis con mayor potencia para todos y cada uno de los individuos que conforman la sociedad.

El texto de **Pierre-François Moreau** tiene ya una primera historia con la UAEM. P.-F. Moreau presentó, en mayo de 2025, La antropología de Spinoza, en el Ciclo de

2 Agradecemos a Alain Billecoq y a la *Revue Philosophique*, Éditions Kimé, la autorización para su publicación.

Filosofía y Humanidades desde el Siglo XXI organizado por los profesores de la licenciatura de filosofía de la UAEM, y aceptó que su texto fuera publicado en la colección MAD.

En este caso, el término ausente es “antropología” y, sin embargo, Moreau demostrará la idea de Spinoza sobre lo que es un hombre y, más aún, cómo un individuo, sin el contacto con los otros, no tiene ninguna opción de pensar(se), desarrollar(se), comprender(se). Es porque es afectado por otros individuos, como el hombre desarrolla la potencia de su cuerpo y la de sus capacidades de interacción y comprensión de los otros, en lo político, lo social, lo cultural, etc. Las relaciones entre individuos generadas por sus intercambios corporales y de pensamiento, mostrará cómo una misma situación (objeto), provoca reacciones específicas en cada sujeto, nombradas (desde una larga tradición filosófica) como pasiones. Alegría, deseo, tristeza, celos, orgullo, resignación (entre muchas otras), son pasiones producidas por la constitución misma del

hombre al afectar y ser afectado; la intensidad de las pasiones podría ser desastrosa, pero, también, es un trayecto que hay que recorrer para la concordia y la alegría.

**Desde otros horizontes**, inicia, entonces, la posibilidad de publicar trabajos relevantes de las humanidades y las ciencias sociales, proveedores de potentes herramientas de análisis, comprensión y reflexión.

**MAD 3. Fuerzas y tensiones: disputas con el saber**, de manera general, pretende insistir en la necesidad de constituir una mirada teórica diversa y múltiple sobre las inequidades, desequilibrios, injusticias, enormes acumulaciones y gigantescas carencias, que configuran a las sociedades a la mitad de la tercera década del siglo XXI. Esperamos que las colaboraciones de este tercer volumen, contribuyan a ello.

*Julieta Espinosa y Fernando del Río*

# Sobre fuerzas geológicas y tramas vitales en re-existencia: el Conquistualoceno como falla epistémica

Horacio Machado Aráoz  
Universidad Nacional de Catamarca, Argentina

## 1.- Raíces epistémicas de las huellas geológicas del presente: La razón imperial como detonante del "Antropoceno"

*debe soportar la vida, sino en los tejidos vivos, en su mayor parte es irrecuperable."*

*(Rachel Carson, Primavera silenciosa, 1962).*

*"La historia de la vida en la tierra ha sido un proceso de interacción entre los seres vivos y lo que las rodea. (...) Solo dentro del espacio de tiempo representado por el presente siglo una especie —el hombre— ha adquirido significativo poder para alterar la naturaleza de su mundo.*

*Durante el último cuarto de siglo, este poder no solo ha sido incrementado hasta una inquietante magnitud, sino que ha cambiado en características. El más alarmante de todos los atentados del hombre contra su circunstancia, es la contaminación del aire, la tierra, los ríos y el mar con peligrosas y hasta letales materias. Esta polución es en su mayor parte irreparable; la cadena de males que inicia, no solo en el mundo que*

En 1962, una brillante mujer que a duras penas se hacía lugar en el campo académico publicó un libro que haría historia. Rachel Carson abrió *Primavera silenciosa* con un capítulo no por acaso titulado "La necesidad de sostenerse", que puso en evidencia la prioridad excluyente del conocimiento humano que el sistema científico moderno estaba ignorando, y la fenomenal alteración de la escala de valores en la dirección que tomaba la producción científica. En sus primeras líneas advertía sobre los riesgos mortíferos que involucraba el poder desorientado del

conocimiento científico y su capacidad de afectar la vida terráquea. Al año siguiente, otro biólogo publicaba un libro con la misma inquietud, bajo el sugestivo título *Ciencia y supervivencia*. Allí planteaba una crucial interpelación política: se preguntaba si los denominados “avances científicos” no se estaban ya desmadrando, y si la ciencia no estaba ensayando el juego tan irresponsable como peligroso de “aprendiz de brujo” (Commoner, 1963).

Ambos ensayos de investigación ponían el foco en las perturbaciones químicas de la biología introducidas con la expansión de venenos y sustancias tóxicas creados primero como armas de guerra y algunos de ellos, luego aplicados a gran escala en la producción de commodities agrícolas. El texto de Barry Commoner sumaba a la lista de potenciales negligencias científicas los efectos atmosféricos de la quema de combustibles fósiles y la proliferación de la radiación nuclear. “El fuego, un amigo de antiguo, ha llegado a convertirse en una amenaza de origen humano para el medio ambiente, pues origina desperdicios en cantidades inconcebibles” (Commoner, 1963: 19) y —hoy lo estamos comprobando— con efectos inmanejables.

Justamente, las trazas de la contaminación química sobre los tejidos vivos, la perturbación de las proporciones de los gases atmosféricos por las emisiones de la maquinaria industrial y la proliferación de la radioactividad emanada de los ejercicios de la guerra son tres de las más preocupantes variables consideradas por los científicos del Sistema Tierra para advertir sobre los impactos geológicos de la acción humana.

Antes que se empezara a hablar de “Antropoceno”, el historiador ambiental Donald Worster planteó que “la Era de la Ecología se inició en el desierto de las afueras de Alamogordo, Nuevo México, el 16 de junio de 1945, con una brillante bola de fuego y una enorme columna de gases radioactivos en forma de hongo. (...) Por primera vez en unos dos millones de años de historia humana, existía una fuerza capaz de destruir todo el tejido de la vida en el planeta” (Worster, 2008: 09).

No deja de resultar ciertamente paradójico y perturbador asociar el estallido de aquella primera bomba de fisión nuclear con el surgimiento de la “era de la ecología”. Por fuerza de los contrarios, el razonamiento de Worster apuntaba a las reacciones éticas y políticas que podrían despertar la estremecedora potencia de destrucción que, tan súbitamente, había adquirido el naciente aparato científico-militar-industrial de entreguerras. Pasadas ya las advertencias tempranas de Carson, Commoner y los autores del “Informe Meadows” (1972) entre otros, probablemente Worster abrigaba la expectativa de que “esta era de mortales nubes en forma de hongo y otros venenos ambientales” marcara también “la hora de desarrollar una ética más gentil y modesta hacia la Tierra. Y una ética así debe guiarnos, con toda humildad intelectual, a juzgar críticamente el pasado cuando nos ha conducido en otra dirección” (Worster, 2008: 16).

Sin embargo, hoy sabemos que, lejos de esa ética gentil y esa humildad intelectual, lo que siguió, en el derrotero de la siguiente segunda mitad de siglo, fue una aceleración del curso precedente. En



el campo científico, asistimos al encumbramiento de una “fe tecnológica” ya “omnipresente en las élites industriales, políticas y científicas” que se afirmaba en la creencia de que los avances tecnocientíficos abrían un horizonte prácticamente ilimitado de “progreso industrial, económico y social” y asumía que “no había problema que no pudiera ser resuelto por el avance de la ciencia y la tecnología” (Pestre, 2005: 66). En el campo económico, esa fe desató lo que sería llamada la “Gran Aceleración” (Hibbard et al., 2006), un período en el que indicadores como la población humana y la población urbana en particular, el PBI global y la inversión extranjera directa, pero principalmente, el consumo humano de energía primaria y de agua, la construcción de grandes represas, el uso de fertilizantes, el consumo de papel y la expansión del transporte, las telecomunicaciones y el turismo internacional, evidenciarían un crecimiento exponencial (Steffen et al., 2015).

Transcurrido ya más de medio siglo de aquel mega-evento tecno-científico-militar llamado Proyecto Manhattan, el curso explosivo de la expansión científico-técnica tanto para uso militar como civil y el correlativo crecimiento de las tasas de consumo de todo tipo de materiales y energía por las sociedades humanas, desembocó en la alteración crítica y descontrolada de las principales variables que configuran la fisiología de la Tierra.

Lo que algunos científicos del Norte nombran como “Antropoceno” (Crutzen y Stoermer, 2000; Zalasiewicz et al., 2008; Steffen et al., 2011) remite —según ellos— a los impactos de la “civilización humana”

afectando el “equilibrio energético de la Tierra”, “provocando una crisis de la biósfera”, “alterando significativamente otros ciclos biogeoquímicos o de elementos, como el nitrógeno, el fósforo y el azufre, que son fundamentales para la vida en la Tierra”; “modificando fuertemente el ciclo terrestre del agua”; “alterando el flujo de vapor de agua de la tierra a la atmósfera”; y “probablemente provocando la sexta gran extinción de la historia de la Tierra” (Steffen et al., 2011: 842-843).

En menos de 300 años las concentraciones de dióxido de carbono atmosférico saltaron de 280 ppm a más de 420 ppm, superando holgadamente lo que otros científicos han marcado como el límite planetario de seguridad climática, establecido en 350 ppm (Rockström et al., 2009). Para hallar una composición química de la atmósfera terrestre similar a la actual, debemos remontarnos al Plioceno, la época geológica acontecida entre 5.3 millones a 2.6 millones de años atrás, cuando las temperaturas medias globales eran entre 2° y 3° C más cálidas, el nivel medio del mar era 25 m más alto que el actual, y la especie humana ni siquiera hacía parte de la vida planetaria.

Esto significa que la alteración del clima provocada por la quema a escala industrial de combustibles fósiles nos coloca ante el fin del mundo geológico hasta ahora conocido por la humanidad y el ingreso a una materialidad completamente incógnita y extremadamente desafiante para la supervivencia humana. Estamos ante un nuevo régimen climático (Latour, 2017) en el que no tenemos experiencia alguna de sobrevivencia.

A nuestro entender, crudo y acertado en la descripción del estado de la Tierra, el diagnóstico del Antropoceno se evidencia no solo confuso en la etiología que traza, sino radicalmente equívoco en la identificación de las fuerzas más profundas que lo provocaron. Como ya ha sido señalado por diversas críticas (Fernández, 2008; Altvater, 2014; Malm, 2015; Haraway, 2015; Haraway et al., 2016; Moore, 2016; Fraser, 2021), aludir a “efectos antropogénicos” genéricos o a los impactos de la supuestamente universal “civilización humana” encubre, en realidad, las estructuras de poder específicas que obraron como variables determinantes del curso histórico-geográfico seguido predominantemente por las sociedades humanas durante los últimos siglos.

En nuestro caso, hemos argumentado que trazar una genealogía y una nomenclatura más precisa de esta nueva era geológica requiere una tarea de desplazamiento: de la “Naturaleza” a la *historia*, de la “especie” a la diversidad concreta de *formaciones geosociales*; de las “sustancias” al *régimen de prácticas*, modos de uso y relaciones de poder que determinaron modos específicos de manipulación de las mismas (Machado Aráoz, 2022). Con base en tales procedimientos, procuramos advertir que lo que se llama Antropoceno no es obra tanto de “inventores” cuanto de *conquistadores*; que mucho antes que James Watt patentara la bomba de vapor ya se había normalizado una nueva y extraña matriz de percepción, concepción y relacionamiento con la vida terráquea que priorizaba su reducción a objetos explotables con fines ins-

trumentales específicos -concretamente, crematísticos y bélicos.

Como advertirían Quijano y Wallerstein mucho antes que se hablara de “Antropoceno”, la creación de la entidad geosocial “América” marcaría “el acto constitutivo del moderno sistema mundial” (1992: 583); el factor detonante no ya de un “Nuevo Mundo”, sino de una nueva era geológica. “La actitud del Conquistador no solo caracteriza a la nueva subjetividad moderna” (Dussel, 1992), sino que -concomitantemente y como dimensión constitutiva de la misma- “da cuenta de la configuración de un nuevo régimen de saber-poder”.

Antes que “Antropoceno”, el “Conquistaloceno” remite a los impactos geológicos de una crítica y gravosa *falla epistémica*; una anomalía radical en el modo (ulteriormente hegemónico) de concebir, producir y direccionar el conocimiento humano. A nuestro entender, la ruinosa perturbación de las composiciones holocénicas de la Tierra no son solo “consecuencias no deseadas” o “imprevistos” circunstanciales del aparato científico-tecnológico moderno que pudieran ser resueltas dentro de sus presupuestos y con sus propios recursos. En la raíz del nuevo régimen climático subyace un nuevo régimen epistémico que emergió de la voluntad “conquistal”, como característica definitoria del “proyecto de la modernidad”, así concebido como el “intento fáustico de someter la vida entera al control absoluto del hombre bajo la guía segura del conocimiento” (Castro Gómez, 2000: 164). La crisis climática es, por tanto, radicalmente, una gravosa e insalvable crisis del régimen epistémi-

co construido sobre la atrevida aventura de la Razón Imperial.

En fin, como concluyera Donald Wors-ter, “no hay manera de evadir el hecho de que la ciencia ha hecho posible la moderna devastación de la naturaleza” (1998: 13). Es (esa primitiva forma de entender) la ciencia moderna la que está en las propias raíces, como condición de posibilidad y como medio de producción, de la gran transformación catastrófica de la Tierra. En su autorretrato prometeico, aquella primitiva ciencia moderna inauguró arrogantemente una Nueva Era. Alegando derribar las murallas del poder arbitrario, de los dogmas y las falsas creencias, ella prometió un nuevo tiempo, de presente continuo y progreso infinito. Hoy vemos cómo el fuego metafórico que la ciencia moderna robó a los dioses está literalmente incendiando nuestra Casa.

## 2.- Saber —para— conquistar: desorden epistémico de dimensiones catastróficas

Definimos el “Conquistualoceno” como una *emergencia geosocial*; un evento geológico político provocado por la violencia conquistual que ha desencadenado una perturbación drástica de las dinámicas, configuraciones y coordinaciones hidrológicas, atmosféricas, climáticas y geoquímicas que componen la biósfera terrestre (Machado Aráoz, 2018: 2022). Esa emergencia, en cuanto evento extremo y temporalidad crítica que demanda una reacción inmediata y radical, involucra el mayor desafío epistémico que hasta aho-

ra hayamos enfrentado en toda nuestra historia como especie. En cuanto proceso que emerge de una dinámica sociohistórica, tal emergencia expresa no solo una crisis geológica, sino que, en la raíz de las descomposiciones atmosféricas, climáticas y biosféricas en su integralidad, cabe identificar una profunda falla epistémica.

Eso significa que no es posible afrontar en términos realistas y con elementales niveles de eficacia los peligros de esta emergencia geosocial con la misma lógica y los mismos recursos de la matriz epistémica que los desencadenó. Cualquier apuesta a las presuntas soluciones tecnolátricas, que insisten en intensificar la racionalidad instrumental y la pretensión de control sobre la dinámica de los procesos biogeoquímicos de la Tierra, solo puede conducir a un agravamiento y/o aceleración de los problemas. Afrontar los desafíos existenciales que nos presenta el nuevo régimen climático requiere trascender radical e integralmente los fundamentos epistémicos y los presupuestos ontológicos del régimen de saber-poder instaurados bajo la hegemonía de la primitiva ciencia moderna.

Hoy, con la amplitud de mirada que nos brinda una perspectiva retrospectiva, sabemos cuáles son los yerros fatales de esa primitiva ciencia moderna. Esquemáticamente, podemos decir es un saber fallido porque, primero, se ha erigido sobre la “muerte de la naturaleza”; segundo, porque ha creado una noción empíricamente, geohistóricamente falsa de lo humano por afuera de la naturaleza y de la razón, como lo opuesto de la naturaleza. Y tercero, porque con base en esas dos falsas premisas ha creado un régimen

de poder-saber que ha invertido absolutamente las relaciones entre vida y conocimiento. Explicitamos brevemente cada uno de estos puntos.

**a). - La primitiva ciencia moderna y la “muerte de la naturaleza”.** Como una amplia diversidad de científica/os, historiador/a/es y filósofa/os de la ciencia revelaron (desde Max Weber a Lewis Mumford; de Reclus a Latour y Stengers; de Georges-Cu- Roegen a Lovelock y Margulis, etc.), es claro que la revolución científica moderna nació del “asesinato de la Tierra”. Entre ellos, Carolyn Merchant (1980) señaló enfáticamente la “muerte de la naturaleza” como el paso fundacional de la ciencia moderna y aquel sobre el cual fueron construidas las condiciones de posibilidad del paradigma cartesiano-newtoniano. Este paso no solo significó la sustitución de una cosmovisión orgánica, femenina, sagrada, profundamente interrelacionada y completamente inconmensurable en su diversidad y complejidad por una visión mecánica, reductible a lo meramente cuantitativo, sujeta a cálculos de utilidad e interés; una visión supuestamente racional de la Tierra como mero conjunto de recursos, la naturaleza como *res extensa*, puro objeto bajo la mirada del Sujeto. La cuestión radical es que con ese pasaje, con esa *Gran Transformación* parafraseando a Polanyi (1949), la primitiva ciencia moderna ya nació omitiendo, ignorando y desconsiderando aquello que es el atributo más fundamental, determinante y característico del planeta que habitamos: el de ser una “roca viva”, una “piedra preciosa” (Gleiser, 2024), no por su valor de cambio, sino

por su carácter único y exclusivo en todo el universo hasta ahora conocido; de ser un planeta rocoso con capacidad de absorber creativamente la radiación cósmica y de transformarla en energías vitales, en materia orgánica con poder simbiótico (Margulis, 1998) y que, en su devenir co-evolutivo, a lo largo de 4500 millones de años logró crear la extraordinaria biodiversidad que aún hoy nos contiene, nos sostiene y nos abraza.

No por acaso los protagonistas de la revolución científica del siglo XVII fueron todos hombres blancos, propietarios de tierras y de negocios, ocupantes de connotadas posiciones de poder en sus respectivas sociedades históricas: Francis Bacon, René Descartes, William Harvey, Isaac Newton. Para todos ellos, la Tierra era reductible a un conjunto inerte de recursos. En el marco de ese paradigma, el conocimiento científico se desentien- de absolutamente de la vida como tal. El primer y más grave error de la primitiva ciencia moderna fue el de haberse constituido como un tipo de saber que se construye desde una radical ignorancia —una desconsideración necia— sobre el mundo de lo vivo.

De este modo, a medida que se fue desarrollando, el sistema científico y técnico moderno se fue convirtiendo en una maquinaria cada vez más eficaz, más poderosa y peligrosa de objetualización, mercantilización y militarización del mundo. Mientras el interés técnico se fue imponiendo y fue obturando el interés práctico y el emancipatorio (Habermas, 1979; 1986), la ciencia fue dejando progresivamente de ser un medio para compren-

der el universo y pasó a erigirse en “un sistema de manufacturación del mundo a imagen y semejanza de los nuevos dueños del poder y de la tierra”. Cada avance del sistema científico-técnico se plasmó en los campos de batalla y en los mercados como un mayor poder de disposición sobre las fuerzas vivas del planeta; cada nuevo hallazgo científico y/o innovación técnica se tradujo en un avance del complejo militar-industrial. Y cuanto más avanza el proceso de industrialización, más retrocede el mundo de los procesos biológicos y los sistemas vivos. La primitiva ciencia cartesiana-newtoniana se convirtió en una profecía autocumplida de desencantamiento / cosificación de la Tierra.

Fue necesario esperar hasta el siglo XX para percibir tardíamente semejante equívoco. Los hallazgos seminales de Vladimir Vernadsky en la década de 1920 comenzarían a dar sustento científico a una comprensión de la Tierra como entidad viva que había permanecido oculta por la eficacia transformadora del aparato científico moderno. En contraste, tampoco por acaso, serían voces predominantemente femeninas, como las de Rachel Carson, François D'Eaubonne, Lynn Margulis, Donatella Meadows, Carolyn Merchant, María Mies, entre otras, las que —ya en la era de la sociedad del riesgo y los desastres socioambientales del “desarrollo”— vendrían a hacer contribuciones decisivas desde diferentes campos y disciplinas para sentar las bases de una nueva revolución científica.

Aunque tardíamente, en el presente estamos ya ante un paradigma postcartesiano y postcopernicano: hoy sabemos

científicamente que la Tierra es un planeta vivo, una entidad viviente; un espacio-tiempo único en todo el universo hasta ahora conocido capaz de haber gestado una gran comunidad de comunidades bióticas entrelazadas en una historia común de 4 500 millones de años (Gleiser, 2024). Semejante hallazgo nos conmina a entender que el conocimiento de lo vivo, de la inconmensurable complejidad de la vida terráquea, no se aborda desde la lógica del control y el dominio, sino desde una ética del cuidado y una epistemología de la humildad.

**b). - El desmembramiento (y la absolutización) del Ego.** El desencantamiento del mundo, la desanimación de la Tierra, tuvo su correlato lógico y práctico en la desnaturalización de lo humano. La primitiva ciencia moderna nace del desmembramiento de la Razón respecto de la materialidad viva que la sustenta. El sujeto moderno es erigido en base al binarismo entre cuerpo / mente, razón / emoción. El *ego cogito* de Descartes da cuenta una razón (concebida como) descarnada y absoluta; esto es, no solo sin su propio cuerpo (y sus capilares sensoriales, perceptivo-afectivos, sus emociones, sensaciones y sentimientos) sino también sin ningún tipo de vínculo que lo ligue materialmente al mundo. Ab-soluto = di-suelto: Razón pura = pura individualidad.

La abstracción de la razón es absolutización del individuo: su extrañamiento del mundo de la vida, esto es, de la red material que lo conecta a la biodiversidad como sustrato de su constitución orgánica y de la trama histórico-comunitaria que lo liga a un proceso de coevolución ances-

tral, de producción de inter-aprendizajes intergeneracionales y trans-especies; un proceso biocognitivo en el que cada ser con-viviente es legatario de un acervo perceptivo, sensorial y cognitivo social y ancestralmente construido. La abstracción de la razón es su desencajamiento de la trama de la vida y es cosificación de la vida como mero objeto de conocimiento y campo de experimentación; pero es también, decisivamente, aniquilación y desconocimiento de la comunidad como ámbito y dimensión intrínseca y fundamental de los procesos bio-cognitivos.

En definitiva, la irrupción del sujeto moderno solo aconteció a costa del desmembramiento del mundo comunitario de la vida. El historiador Lynn White señaló en 1967 que “a pesar de Copérnico, el hombre moderno aún se considera el centro del universo; a pesar de Darwin, él no se siente parte del proceso natural; se siente superior a la naturaleza [y prescindente de la comunidad], la(s) desprecia a tal punto que solo las considera para usarla(s) a fin de satisfacer sus más nimios caprichos” (White, 1967: 85). Hoy tenemos certeza y mucha claridad al respecto: no existe algo así como un ser humano fuera de la naturaleza. En el más profundo sentido filosófico y en el más estricto sentido científico, somos Tierra, seres terráneos con-vivientes, partes inseparables del proceso histórico-geológico-político de la materia viva en su continuo devenir. Cada uno de nosotros, los seres humanos, somos nada más y nada menos que un pedazo físico-temporal circunscrito y fisiológico-morfológicamente específico de vida terrestre.

No solo a nivel de individuo sino como especie, estamos material e intrínsecamente enraizados a la dinámica simpoietica de la Tierra. “Todos los 30 millones de especies de nosotros, los animales, tienen origen en el microcosmos. El mundo microbio, manantial de suelo y aire, caracteriza nuestra propia sobrevivencia” (Margulis, 1998: 28). Dentro de la biodiversidad animal, el proceso de hominización está completamente arraigado y es integralmente dependiente del proceso más general de cosmogénesis que dio lugar al universo y de siombiogénesis que gestó nuestra Biósfera (Margulis y Sagan, 1995; 1996; Boff, 1996; Gleiser, 2024).

Desconocer nuestra terraqueidad, nuestra mundanidad terrena no es apenas un error científico; conlleva gravosas implicaciones políticas. Pensar lo humano por fuera de la Tierra generó la paradoja más dramática de nuestra existencia como especie: la forma de vida más inteligente gestada en la Tierra y por la Tierra, se volvió la forma de vida más destructiva y peligrosa sobre la faz de la Tierra. Pensar la razón sin cuerpo, sin emoción, imaginarla como lo contrario de los sentimientos, creó un circuito perverso y acumulativo entre arrogancia e indolencia, soberbia y crueldad.

**c). - Del saber-vivir al saber-poder: una inversión catastrófica.** Desanimada la Tierra, desterrado el humano, el nuevo régimen de verdad emergente invirtió las relaciones entre Vida y Conocimiento. En lugar de concebir el conocimiento como un medio fundamental para vivir, lo comenzó a concebir y producir como una herramienta estratégica para dominar y explotar el

mundo de la vida. Esto constituye uno de los más profundos desórdenes que está en la raíz de la crisis climática y civilizatoria del presente.

Cuanto más sabemos sobre el proceso de simbiogénesis y de coevolución de la vida terráquea —incluido el proceso especialmente relevante de la hominización— más claramente se revela la subordinación histórica y material del conocimiento respecto de la vida. La vida precede y requiere al conocimiento, y éste se debe a la vida. El conocimiento es primordialmente y estrictamente una *función vital*. Todo ser vivo, para mantenerse como tal, precisa saber sobrevivir, construir un conjunto de conocimientos que le permiten sostener y reproducir su vida. Cada acto, cada instante de subsistencia va creando un registro cognitivo: todo modo de vida crea y reafirma un determinado tipo de conocimiento; una episteme. Esto es lo que justifica la relación de *ob-ligación* y *sub-ordinación* fundamental que postulamos debe regir la relación entre Vida y Conocimiento.

La mitología progresista usualmente suele plantear que el tránsito de la Edad Media a la Moderna —con sus hitos estelares del Renacimiento, la Ilustración y la Era de los Descubrimientos Imperiales (Bowler, 1999)— significó el pasaje de un régimen de verdad dogmático, metafísico y oscurantista hacia otro racional, empírico y humanista. En realidad, eso es solo parcialmente cierto y se ajusta más a la descripción del tipo de conocimiento concebido por las cúpulas eclesiásticas y las minorías privilegiadas de esa época. Pero si consideramos el tipo de conocimiento producido y practicado por la amplia

mayoría de esas sociedades, comprenderíamos que la Modernidad, epistémicamente, significó el pasaje de un mundo de saberes prácticos, empíricos, arraigados en las experiencias de vida, en la observación del mundo vivo en movimiento y de las relaciones vitales entre aguas, minerales, insectos, plantas y animales, hacia un nuevo régimen epistémico que hace abstracción absoluta de las cualidades de los procesos vivos. El método cartesiano marcó el tránsito de un empirismo práctico, enraizado de saberes de subsistencia, hacia un empirismo de laboratorio, abstraído de las tramas vitales concretas de aquello que es así convertido en “objeto de conocimiento”. La condición de ingreso al laboratorio es la interrupción de las relaciones vitales, reales, concretas entre seres, fenómenos y procesos biogeoquímicos de la Tierra. El laboratorio es, por antonomasia, un espacio abstraído del mundo de la vida y de sus enmarañamientos comunitarios multi-especies.

La razón imperial (Worster, 1998) nace de esta trágica inversión entre conocimiento y vida. Decreta la caducidad del conocimiento como función vital y la sustitución, instauración del conocimiento como tecnología de poder. El empirismo abstracto, de élites abstraídas y alejadas de la cotidianeidad y mundanidad de la vida, con ánimo de conquistar las propiedades y sustancias de los elementos, con la ambición de poder poner todo lo vivo bajo el control de la propia voluntad individual, se impone sobre el aplastamiento y la devaluación político-epistemológica de los empirismos concretos de comunidades campesinas, artesanales, de mujeres

conocedoras de las relacionalidades alimentarias, medicinales, cooperativas de las tramas energéticas que ligan las poblaciones humanas a los territorios vivos. *El saber-poder del empirismo abstracto avanza asfixiando el empirismo arraigado del saber-vivir*. Se crea un modo de conocimiento que se produce a costa de la vida. No por acaso hay una profunda homología y continuidad lógica y práctica entre el laboratorio, la cámara de tortura y la hoguera (Merchant, 1980; Mies, 1999; Federici, 2010). La sugestión metodológica de Bacon de que “es necesario torturar a la naturaleza para que suelte sus secretos” (*Novum Organon scientiarum*, 1622) no fue una metáfora, sino una práctica histórica sistemática tornada hiperbólica.

El conocimiento como medio de control y de dominación del mundo dio inicio a una era sin precedentes de explotación creciente de la Tierra (Bowler, 1998). Pero sabemos que, histórica y geográficamente, esa nueva forma de concebir y de producir conocimientos no comenzó con Descartes ni con Bacon; no comenzó en la Europa del siglo XVII. Sabemos que tuvo sus inicios con el “descubrimiento” y la conquista de “América”, la primera entidad geosocial moderna (Quijano y Wallerstein, 1992; Machado Aráoz, 2016). El *ego conqueror* antecedió y formateó al *ego cogito* (Dussel, 1992). A partir de entonces, hasta nuestros días, el conocimiento fue producido para extraer “recursos” de la Tierra; recursos “valiosos”, ya para ser vendidos en el mercado, ya para fabricar armas y medios de violencia. 1492 marca

una transformación crítica en el orden del saber; una inversión catastrófica del saber-vivir por el saber-poder. Desde ese largo siglo XVI (Braudel, 1945) a nuestro presente de cataclismos socioambientales, el conocimiento moderno acrecentó el consumo humano de mercancías; acrecentó las guerras y el poder de destrucción masiva. Acrecentó la cosificación/mortificación del mundo.

### 3.- La conquista originaria: El primer mega-evento de perturbación política de la atmósfera

Es un hecho que la ciencia moderna nació de la guerra de conquista originaria: la conquista de la Naturaleza-América(na) (Machado Aráoz, 2016; 2018). La *palabra* “Tierra” fue el primer enunciado moderno. Se trató de un grito de guerra. En la voz de los conquistadores, “Tierra” nombra no un planeta vivo sino un botín de guerra, una zona de saqueo; una zona liberada para el ejercicio indiscriminado e inescrupuloso de violencia conquistual, vale decir, aquella que se ejerce como mero ejercicio de poder para acrecentar el poder de dominación mismo, y/o como medio de apropiación y acumulación crematística.

La “llegada” hacia las *Indias Accidentales*<sup>1</sup> no fue la del *Homo sapiens* sino de ciertos grupos humanos particularmente motivados y entrenados en prácticas predatorias (Wolf, 1984). Histórica y geográficamente, con precisión empírica documentada, no hay un “Anthropos” genéri-

1 Referencia irónica con la que el Profesor Carlos Walter Porto-Goncalves usualmente se refería a este acontecimiento-continente.



co que clave la cruz y la espada en la isla de “Santo Domingo”; fueron concretos varones blancos, armados, imbuidos de un cristianismo de guerra, ávidos de riquezas (signos de distinción y medios de poder), aventurados por el mundo a la búsqueda de tesoros apropiables, predispuestos y acostumbrados al ejercicio de la violencia y desligados de cualquier juicio o límite moral y social en la consecución de sus fines quienes lo hicieron. Sus intereses cognoscitivos estaban unidimensionalmente y reduccionistamente dirigidos a la extracción de bienes preciosos y seres vivos arrancados de sus ecosistemas como recursos mercantilizables.

Antes que científicos y personas de letras, los primeros pasos del nuevo régimen de saber-poder sería dado por “una banda de conquistadores (...)”, en general hombres de recursos modestos y escasa educación formal, cuyo espíritu independiente [sic] se correspondía con su despiadada ambición” (Robbins, 2011: 13). La llamada “Conquista de América” condensa un momento histórico de irrupción, estructuración y posterior normalización de una serie de prácticas sociales y ambientales sistemáticamente orientadas hacia el único fin de la apropiación predatoria de los territorios-poblaciones conquistados. “El término expoliación está íntimamente ligado a la historia post-colombina de América Latina”, señalan los historiadores ambientales Nicolo Gli-go y Jorge Morello (1980: 112). Fue bajo ese entorno socioambiental predatorio que se terminaría de configurar decisivamente el interés y el método

cognitivo moderno, propiamente, colonial-moderno.

El extractivismo como patrón territorial de poder y forma política originaria de producción capitalista de la Naturaleza (Machado Aráoz, 2015; 2024) fue la base material de las relaciones sociales dentro de las cuales se moldeó la primitiva ciencia moderna. El historiador de la ciencia Peter Bowler apunta que

a largo plazo, los descubrimientos hechos en América y Asia fueron los que ejercieron los efectos más profundos en la [constitución] de la ciencia europea (...) Los hombres que partieron a colonizar América y la India, no eran ilustrados, sino comerciantes [y mercenarios] que partían en busca de ganancias. Al final, su manera práctica de percibir la naturaleza tendría un efecto sobre el desarrollo de la ciencia mayor aún que el ejercido por los propios descubrimientos [cognitivos]. (...) [Desde entonces] todas las ciencias, entre ellas la historia natural, serían revolucionadas cuando los nuevos imperios comerciales empezaran a demandar una ideología que presentara a la naturaleza solamente como un sistema material a ser explotado (Bowler, 1998: 55).

En tanto práctica política de violencia socioambiental sistemática, el extractivismo causó estragos. Recién nacido, provocó la primera gran catástrofe socioambiental de origen político (no “antropogénico” sino conquistalogénico) y de alcance global. En sus *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) José Carlos Mariátegui señaló que “la conquista fue ante

todo una tremenda carnicería". En términos demográficos, los historiadores hablan de la conquista como la "Gran Mortandad" (Borah, 1970; Cook, 1981; Crosby, 1972), el evento de mayor mortalidad humana a lo largo de toda la historia de la especie: 56 millones de habitantes originarios, es decir, el 90 % de la población americana y el 10 % de la población mundial; y también, el de mayor desplazamiento poblacional: 12 millones de africanos esclavizados. Para tener un parámetro comparativo, esa mortandad solo fue superada en términos absolutos por las víctimas de la llamada "Segunda Guerra Mundial", que alcanzó a 80 millones de personas, pero que, en términos relativos, significó el 3 % de la población mundial de la época.

Según los geógrafos y climatólogos Simon Lewis y Mark Maslin (2015), semejante colapso demográfico provocó ineludibles efectos ambientales: "El casi cese de la agricultura y la reducción del uso del fuego dieron lugar a la regeneración de más de 50 millones de hectáreas de bosques, sabanas leñosas y pastizales" (Lewis y Maslin, 2015: 175) lo que, a su vez, generó un fenómeno de captura a gran escala de carbono atmosférico. El llamado Pico Orbis fechado en 1610 marcó en los hielos antárticos el mayor descenso de dióxido de carbono atmosférico registrado durante la historia de la especie humana sobre la Tierra, cayendo a 271.8 ppm, fenómeno que la climatología histórica también certifica, en vinculación con la llamada "Pequeña Edad de Hielo", extendida entre 1570 y 1700 aproximadamente, y registrada por una sucesión de anomalías y desastres meteorológicos que se expandieron por

el globo en forma de pérdidas de cosechas, trastornos en la agricultura, hambrunas, conflictos y guerras por alimentos (Lewis y Maslin, 2015; Blom, 2020). En función de este hallazgo, Lewis y Maslin proponen retrotraer los orígenes de "Antropoceno" a 1610.

A nuestro criterio, a fin de eludir toda naturalización, en particular, la de la violencia política, cabe considerar el Pico Orbis como un indicador climático de la violencia conquistual: la irrupción del extractivismo provocando el primer gran evento catastrófico, epistémico y político, sobre la vida planetaria. La primera gran catástrofe desencadenante de una sucesión de catástrofes subsecuentes: La primera gran perturbación climática que significó el fin de muchos mundos, la extinción de pueblos enteros, y de sus respectivas biotas, ecosistemas, la de sus lenguas y culturas. El fin también del mundo del Holoceno. Desde entonces, "Occidente cayó sobre todas las civilizaciones como un Apocalipsis que puso fin a su existencia. Creyéndonos portadores de salvación, nos convertimos en el apocalipsis para los otros" (Latour, 2017: 232).

#### 4.- El Conquistualoceno y los desafíos epistémico-políticos ante un mundo en ruinas

Al comentar el hallazgo siniestro de la bomba atómica, Donald Worster apuntó que "el sueño de Francis Bacon de extender el imperio del hombre sobre la naturaleza había adoptado un súbito giro macabro, incluso suicida" (Worster, 1998: 10).

Así, advertía sobre el contrasentido que implicaba constatar que “mientras más sabemos, más peligrosos resultamos ser para nosotros mismos y para otras formas de vida” (Worster, 1998: 13). En diciembre de 2023, en un encuentro de saberes realizado en la Universidad Federal de Bahía, en Salvador (Brasil), una líder indígena Patxó cuyo nombre no llegué a registrar, afirmó: “En este mundo la gente aprende a amar a las cosas y a odiar a las personas. Estudian para volverse ricos; no para vivir bien... No es un progreso saber escribir y no saber convivir”. Una misma conclusión desde dos perspectivas biográficas y epistémicas muy diferentes y distantes.

Hoy, por paradójico que resulte, desde el seno mismo de lo más lúcido y honesto del pensamiento y el conocimiento científico, podemos vislumbrar y re-conocer los yerros de origen de la primitiva ciencia colonial-moderna. Desde mediados del siglo pasado por lo menos, asistimos a la emergencia de un nuevo paradigma epistémico al interior del propio campo científico moderno; se está alumbrando una nueva (con)ciencia que nace de la preocupación genuina sobre la propia supervivencia humana; que se pregunta radicalmente sobre las bases, las condiciones de posibilidad y el sentido de la existencia humana sobre la Tierra; que no elude debatir racional y emocionalmente los fundamentos axiológicos de nuestras pesquisas y que se cuestiona reflexivamente sobre el sentido, la dirección, los intereses y los fines que deberían guiar y seguir el conocimiento científico; que tampoco elude ser contrastada, impugnada o debatida por otros registros epistémicos y modos de

producción de conocimientos, sino que, por el contrario, tiene plena conciencia de las potencias cognitivas de esos diálogos epistémicos y hasta de la necesidad de la ecología de saberes (Santos, 2009).

Podríamos afirmar que sobre las ruinas mismas que nos dejó el tiempo del Conquistualoceno, desde esta conciencia emergente y urgente de estar (sobre) viviendo en un mundo en ruinas (Tsing, 2018), estamos conminados, como especie, como comunidad biótica, a re-crear radicalmente nuestros saberes y nuestras formas socialmente extendidas de concebir, producir y orientar nuestros conocimientos específicamente humanos. Una cosa es segura. Ante tanta incertidumbre y angustia, es claro que precisamos de una nueva (con)ciencia para afrontar las inclemencias del nuevo régimen climático. Es claro que, en ese sentido, la primitiva ciencia moderna ha quedado completamente perimida y resulta anacrónica ante los desafíos del nuevo estado de la Tierra. Nada más trasnochado que las viejas fabulaciones tecnolátricas que hoy se re-inventan en narrativas aceleracionistas y post-humanistas que alimentan diversas configuraciones frankensteinianas, desde proyectos de geo-ingeniería a la colonización de otros planetas y la prolongación de la vida “humana” en máquinas y memorias.

Los paisajes contemporáneos de un mundo en ruinas y de un modo de vida social que nos torna crecientemente violentos y peligrosamente insensibles al dolor propio y al sufrimiento de nuestros prójimos con-vivientes deberían ser evidencia suficiente sobre el rumbo exterminista que nos depara el camino arrogante de la

razón imperial. En los umbrales del colapso, ¿no tendríamos la suficiente inteligencia de especie como para advertir la necesidad de cambiar radicalmente nuestros fundamentos epistémicos? Si algo podemos aprender del ruinoso legado que nos ha dejado el régimen de saber-poder colonial moderno es justamente un conjunto de orientaciones negativas: recomendaciones sobre qué no buscar; qué rumbos y caminos no seguir; sobre qué viejas bases y presupuestos no fundar nuestros conocimientos. Muy somera y esquemáticamente, plantearíamos los siguientes contra-aprendizajes de una ciencia-desde-las-ruinas.

**a). - El conocimiento humano: una poderosa/peligrosa fuerza geológico-política: su direccionamiento requiere una extrema sabiduría colectiva y responsabilidad comunitaria.** Los debates sobre esta nueva era geológica que estamos transitando nos ayudan a tomar conciencia sobre el conocimiento específicamente humano como una fuerza geológica crítica, caracterizada por su capacidad tan deslumbrantemente creativa, así como simétricamente asustadora por su potencia destructiva y letalidad. Cabe concebir el conocimiento como uno de los flujos energéticos más delicados y decisivos del geometabolismo que sostiene la vida en la Tierra y de la Tierra. Siendo una expresión misma de la creatividad y la potencia de la propia biodiversidad terráquea, la inteligencia humana y la plasticidad de nuestro sistema perceptivo-sensorial-cognitivo es una delicada fibra sobre la que reposa en gran medida la *respons-habilidad*

(sensu Haraway, 2021) de la (re)producción y la recreación de la propia vitalidad y habitabilidad de nuestra Madre-Tierra.

Como sabemos desde los hallazgos de Maturana y Varela (1998; 2003), todo ser vivo, en el solo acto de vivir, produce conocimiento. El conocimiento no es una exclusividad humana ni es un acto individual; como la vida misma, es una producción colectiva o, mejor dicho, una producción comunitaria, relacional: el conocimiento —como función vital— se gesta en el seno de una comunidad biótica. Mientras que en el resto de los seres vivos el acto de conocer está biológicamente orientado a sostener la vida y a (re)producir las propias condiciones de subsistencia, en el caso del conocimiento específicamente humano, esa predisposición biológica está culturalmente enriquecida por una inmensa diversidad indeterminada de variantes estéticas, formas simbólica y arreglos normativos, axiológicos, semiótico-políticos, y también está, en última instancia, políticamente determinada por el sentido y la orientación, los intereses y fines en función de los cuales se realiza la producción social del conocimiento.

En cuanto la vida precede al conocimiento, la función primera y el fin último del conocimiento es el de preservar la vida. Si sabemos que todo ser vivo, produce conocimientos y que conocemos para vivir, es clave reconsiderar el conocimiento como una función vital y no como una tecnología de poder. En todo caso, es clave una radical reorientación de la tecnología y del poder, como potencia al servicio de la con-vivencialidad, y no como instrumento de dominación y control. La

biósfera precede y contiene a la noósfera. Por tanto, la noósfera y la tecnosfera deben adecuarse a la dinámica funcional de la biósfera y no pretender controlarla; mucho menos forzarla a sus arbitrios ni explotarla.

En función de lo aprendido, no podemos seguir concibiendo y produciendo el conocimiento como una mercancía, ni como un recurso estratégico para la dominación, ni como un privilegio de élites. El conocimiento específicamente humano debe ser reencausado como una función vital, un bien común y una producción social que requiere y debe estar al servicio de la ampliación y profundización de nuestra sabiduría colectiva como especie para desempeñar con responsabilidad comunitaria nuestro papel dentro del tejido de la vida-Tierra. En última instancia, de nosotros depende la posibilidad de la belleza, el bien, la justicia y el florecimiento de la con-vivencialidad terráquea, o su degradación hasta niveles inimaginables que incluyen nuestra propia extinción como especie.

***b). - Las divisiones y fragmentaciones binarias de la colonial-modernidad no nos permiten comprender y co-existir dentro de la integralidad y complejidad de la sociobiodiversidad terráquea. Necesitamos recrear unas ciencias de la Vida, fuera de todo antropocentrismo y de todo individualismo.*** En el estado actual de expansión del sistema tecnocientífico y de sus contradictorios resultados, resulta evidente que no podemos seguir sosteniendo las divisiones binarias constitutivas de la Razón Imperial moderna. Estamos an-

te los umbrales de la desfundamentación de las separaciones entre razón y emoción, entre Humano y Naturaleza; incluso, entre lo biótico y lo abiótico. Más aún, la separación entre ciencias naturales y ciencias humanas y sociales se manifiesta como un ominoso obstáculo epistémico para una aproximación comprehensiva al mundo de la vida.

Sabiendo que la historia de la humanidad está plenamente contenida y sostenida en la historia más general y comprehensiva de la historia del cosmos, del sistema solar y del devenir de la materia orgánica terrestre; reconociéndonos nada más (y nada menos) que como una de las expresiones específicas de la biodiversidad de la Tierra, precisamos depurar de nuestros registros epistémicos todo vestigio de antropocentrismo. No podemos más pensar lo humano por afuera o por encima de la Biósfera. No podemos más circunscribir la mirada al interior de nuestra especie, ni pensar la sociabilidad como algo exclusivo. Las sociedades humanas no pueden ser aisladas ni comprendidas en sí mismas. Tienen que ser radicalmente resituadas y redefinidas en el marco de la sociabilidad general del tejido enmarañado multi- y trans-especies de la biodiversidad terráquea de la que somos expresión y parte inseparable.

Hoy, científicamente, sabemos que formamos parte de una gran comunidad de vida, unida materialmente en la integralidad del tiempo y del espacio; diacrónicamente enlazadas a una historia de vida en común, desde el Big Bang hasta el presente, atravesando todos y cada uno de los eventos más significativos que de-

linearon el derrotero de lo existente, atravesando las eras de la física, de la química, de la biología, hasta llegar al momento de nuestra emergencia como especie, el tiempo posible de un planeta Tierra no solo vivo, sino hiper-sintiente y consciente (Gleiser, 2024).

Hoy, científicamente, sabemos que estamos acá por obra y gracia de la simpóiesis que permitió el pasaje revolucionario y misterioso de las procariotas a las eucariotas (Margulis, 1998) y así sucesivamente, hasta llegar al momento de la vida multicelular compleja, la irrupción de los mamíferos y el proceso aleatorio de hominización que arraigó allí, entre primates superiores que aprendieron cuidarse entre sí, a alimentarse mutuamente y a generar formas de comunicación y cooperación más complejas que los viabilizó como especie. Sabemos que estamos aquí en virtud del evento contingente y fundamental de la Gran Oxigenación protagonizado por las cianobacterias hace 2.2 mil millones de años, y en virtud del cual tenemos en abundancia el oxígeno que respiramos y la capa de ozono que nos protege de los rayos ultravioletas. Hoy sabemos científicamente que estamos unidos diacrónicamente a cada instante con los insectos polinizadores sin los cuales no tendríamos cosechas; unidos en cada respiración por la fotosíntesis que cada ser vegetal realiza en gratuidad para captar, transformar y distribuir la energía cósmica en energía vital que se esparce a través de las cadenas tróficas y los diversos flujos y circuitos hidro-minero-energéticos que sostienen nuestra vida-en-común. Sabiéndonos así, partes materialmente inse-

parables de una vida-en-común, no podemos ya seguir pensando ni proyectando el bienestar humano de espaldas y/o a costas de la Madre-Tierra. Redescubriéndonos partes de una misma comunidad de vida no solo inter y transgeneracional sino multi y trans-especies, necesitamos producir nuevos saberes, para una nueva ética, una nueva economía, una nueva política radicalmente post-antropocéntrica.

Lógica y correlativamente, tras la cauducidad del antropocentrismo, debemos también reconocer la anacronía y la impertinencia de todo individualismo. No hay forma de acceder mínimamente a pensar la complejidad de la existencia si pensamos lo real a partir de lo individual; si hacemos del individuo el suelo de "certezas" a partir del cual construimos nuestras maneras de pensar, de relacionarnos y de construir conocimientos. Nada más contraindicado para la vida que situarla al nivel del individuo. Ni como átomo, ni como célula, ni como sujeto. La vida no tiene unidad elemental, no se compone ni se descompone en partes. La vida es un evento relacional multiespecies y, por supuesto, trans-orgánico, completamente trascendente a los organismos. La vida por antonomasia es un proceso de colectividades; mejor dicho, un proceso eminentemente comunitario. No hay vida fuera de la comunidad. La comunidad es la condición de posibilidad para la emergencia de la vida y es el entorno material y el requisito básico para su continuidad. La prolongación de la vida es una extensión, ampliación, complejización de la comunidad: vivir es ser y estar con otros; formar parte de una comunidad. Sin comunidad no

hay vida. Ningún individuo es por sí solo, un ser vivo. Todo ser vivo es un ser con-viviente: está inserto y atravesado por una densa red de vínculos materiales, afectivos, sensoriales, energéticos que provienen de otros seres, necesariamente otros, distintos, diversos; alteridades con las que nos las tenemos que arreglar para cooperar y co-producir nuestras condiciones de co-existencia.

En definitiva, en contra del individualismo metodológico del régimen de poder-saber que está asfixiando el mundo de la vida; a contramano del individualismo económico y político de los conquistadores que solo conciben un mundo de guerra de todos contra todos, los nuevos tiempos de este mundo en ruinas nos conminan a re-aprender que *sin comunidad no hay supervivencia. Vivir es producir comunidad*, condiciones de co-existencia dentro de patrones de mutualidad, reciprocidad, cuidado y ayuda mutua. En el caso específicamente humano, producir comunidad es un requisito biológico y un desafío político; epistémico-político. Esto no es ningún idealismo; es realismo puro en sus términos más elementales.

**c). - Necesitamos redireccionar el horizonte del conocimiento científico: de la rentabilidad y el poder hacia la habitabilidad/convivencialidad; del empirismo abstracto hacia empirismos arraigados; de la predicción y el control ilimitado a la ética del cuidado y la epistemología de la humildad.** Reconsiderar el conocimiento humano como una función vital y no como una tecnología de poder implica asumir la necesidad de redireccionar ra-

dicalmente el sentido, el rumbo, los intereses y los fines que actualmente, hegemónicamente, estructuran las agendas y los presupuestos de la investigación científica a nivel global y al interior de los países. Es un hecho que, durante gran parte de la historia de la ciencia moderna, ésta —en su curso dominante— ha sido instrumentalizada al servicio de la competencia geopolítica, militar, entre grandes potencias, y de la competencia mercantil entre grandes corporaciones del capital, disputándose entre sí el adueñamiento, el control y la disposición, del mundo. A medida que fue avanzando el poder de dominación y el enriquecimiento de las élites económicas y políticas, se fueron expandiendo y dispersando los daños y riesgos que ese régimen de saber-poder fue provocando. A medida que la riqueza y el poder se fueron concentrando, los procesos de contaminación y degradación de las condiciones ambientales de la vida se fueron socializando, amplificando y diversificando. La búsqueda unidimensional e ilimitada del poder y de la rentabilidad fue degradando la habitabilidad y la convivencialidad de la Tierra.

La trayectoria histórica de la primitiva ciencia moderna, su participación clave e indiscutible en la muerte del Holoceno y el alumbramiento de esta nueva Era de riesgos impredecibles y catástrofes incontables, ponen de manifiesto la existencia de una contradicción estructural insalvable entre la lógica de la *conquistualidad* y la de la *habitabilidad*. Son dos lógicas completamente antagónicas e incompatibles entre sí. A mediados del siglo pasado, el ecólogo Aldo Leopold abogaba por

la necesidad de asumir una ética de la Tierra que, tal como él la planteaba, suponía una profunda re-evolución antropológica, pues “una ética de la Tierra cambia el papel del Homo Sapiens: de conquistador de la comunidad de la tierra al de simple miembro y ciudadano de ella. Esto implica el respeto por sus compañeros miembros y también le respeto por la comunidad como tal” (Leopold, 1949: 30).

La conciencia de pertenencia a una trama de vida, la conciencia de lo vivo como un fenómeno comunitario en virtud del cual existimos, impone un límite a la voluntad de poder. Lo vivo demanda un respeto y una actitud de cuidado. Todo esto es lo que se pierde cuando nos abstraemos del mundo real; de la realidad como lo viviente. El proceso de abstracción es un acto de violencia epistémica pues implica no solo la cosificación de lo vivo sino también una pretensión de manipulación: la objetualización es un medio para su manipulación / explotación libre de ataduras (absoluta) que le pongan un límite. Hay una secuencia lógica y práctica en la dinámica de la abstracción: cosificación – manipulación -desmesura. El modelo científico formateado desde el *habitus conquistual* conduce necesariamente a la *hybris*: una soberbia ciega ante la necesidad que significa la pretensión de una voluntad de poder que se arroga la capacidad de la manipulación y el control absoluto sobre el mundo de la vida.

Ya en 1963 Barry Commoner advertía: “Hemos actuado desmesuradamente en el medio ambiente sin percibir las dañinas consecuencias de nuestros actos hasta su consumación, es decir, cuando

los efectos —bastante incomprensibles y a veces irreversibles— estaban ya sobre nosotros. Al igual que el aprendiz de brujo, estamos actuando sobre una base de conocimientos incompletos. En efecto, estamos realizando un experimento incommensurable *con nosotros mismos*.” (Commoner, 1963: 38. Resaltado en el original). *Hybris* es una patología epistémico-política que afecta nuestra sensibilidad vital; la voluntad de poder asfixiando nuestras capacidades perceptivas. No otra cosa es el Conquistualoceno: una era en la que estamos experimentando en carne propia los efectos de nuestra propia desmesura; en la que no hemos sido capaces de percibir a tiempo las perturbaciones climáticas que la razón imperial y el propio “modo de vida imperial” (Brand y Wissen, 2021) por ella engendrado nos coloca “en un momento sin precedentes en la historia; no solamente hemos franqueado un umbral —término a la vez jurídico, científico, moral, político—..., sino que además, probablemente ya hemos dejado atrás el momento en el que podíamos hacer algo al respecto” (Latour, 2017: 60).

La *hybris* de la razón imperial nos prepara una trágica ironía histórica: su arrogante pretensión de omnipotencia nos coloca ahora en un escenario inédito de vulnerabilidad extrema e impotencia. El empirismo abstracto se plasmó en un proyecto epistémico-político de (pretendido) control y predictibilidad absoluta. La ciencia moderna se constituyó, así, como una gran maquinaria de manipulación irrestricta de todo lo existente y de la existencia en sí. El sueño baconiano de crear un sistema de conocimiento que pudiera



predecir con precisión e infalibilidad todo movimiento y manejar a su antojo el curso de los acontecimientos, se transformó en la actual pesadilla de esta nueva era de catástrofes.

*Hybris es incapacidad para prevenir.* Rachel Carson eligió una cita de Albert Schweitzer como epígrafe inicial de *Primavera silenciosa*, que dice así: “El hombre ha perdido su capacidad de prever y de aprovisionarse. Terminará por destruir la Tierra”. Se nota la diferencia abismal que existe entre predicción y previsión. En realidad, la motivación previsoras es lo contrario de la voluntad o pretensión predictiva. Prever significa conciencia de la imposibilidad de predecir; es conciencia del límite cognitivo. Es lucidez que permite actuar con cautela ante lo que se reconoce como la incommensurable y desbordante complejidad de la trama de interrelaciones e imbricaciones que componen el mundo de la vida. Mientras que predictibilidad habla de la *hybris*, la previsión es la actitud propia de una epistemología de la humildad.

Del mismo modo, este antagonismo epistémico, se manifiesta en el plano económico entre aprovisionamiento y acumulación. Aprovisionarse es la actitud de medida del consumo presente en previsión de las necesidades futuras. Acumular es la lógica unilateral de la apropiación y concentración desmedida y absolutamente desconsiderada, de la alteridad contemporánea y de las alteridades por venir. Aprovisionarse remite a una economía de la precaución y de la distribución para una adecuada satisfacción de las necesidades vitales, presentes y futuras, de

toda la comunidad de vida en su integridad. Acumulación es violencia conquistual: apropiación y explotación absolutamente desligada los requerimientos de la subsistencia.

*Previsión y aprovisionamiento nos hablan de una ética del cuidado, de una epistemología de la humildad y de una economía política de la subsistencia.* Se trata de actitudes y cualidades epistémico-políticas que emergen como condición y requisito para una radical re-creación y redireccionamiento de nuestros modos de concebir y producir conocimientos. Se trata de las cualidades distintivas que, a nuestro entender, deberían definir una nueva ciencia de la vida, un nuevo paradigma de conocimiento que nos permita afrontar con esperanza de vida las inclemencias del Conquistualoceno. *Cuidado y respeto* son actitudes epistémicas que afloran desde el suelo de los *empirismos arraigados*; aquellos cuyos modos de conocer se producen en íntima conexión con la (re)producción de la vida. Conocer para producir la vida; saber cuidarla y cultivar su florecimiento.

Al postular el conocimiento como función vital, *la preservación de la vida se instituye y se reconoce como el sentido, el fin y el medio de validación del conocimiento.* En este nuevo registro epistémico, la pluralidad y diversidad no se confunde con relativismo: *la vida se erige en criterio de verdad.* Es decir, se asume que “una cosa es cierta cuando sirve para preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica. Es errada cuando sirve para otra cosa” (Lepold, 1949: 40). Si bien son radicalmente nuevas y extrañas para el sistema científico dominante, *cuidado y*

*respeto* no son actitudes epistémicas absolutamente nuevas. Al contrario, podríamos decir que menos que novedosas, son ancestrales. Remiten a la ancestralidad de

las epistemes de modos de vida agro-culturales, de pueblos y culturas que históricamente vivieron en y desde los márgenes de las re-existencias del Conquistualoceno.

## Referencias

- Altwater, Elmar. (2014), "El Capital y el Capitaloceno". *Mundo Siglo XXI*, Revista del CIE-CAS-IPN, N° 33, Vol. IX, 5-15.
- Blom, Philipp (2017), *El motín de la naturaleza*. Barcelona: Anagrama.
- Boff, Leonardo (1996), *Ecología. Grito de la Tierra, grito de los pobres*. Buenos Aires: Ediciones Lohlé-Lumen.
- Borah, Woodrow. (1970), "The historical demography of aboriginal and colonial Latin America: an attempt at perspective", *Population and Economics*. University of Manitoba Press.
- Bowler, Peter (1998), *Historia Fontana de las ciencias ambientales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Brand, Ulrich y Wissen, Markus (2021), *Modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*, Buenos Aires, Tinta limón.
- Carson, Rachel [1962] (2010), *Primavera silenciosa*, Barcelona, Crítica.
- Castro Gómez, Santiago (2000), "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"". En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
- Commoner, Barry [1963] (1971), *Ciencia y supervivencia*, Barcelona, Plaza y Janés.
- Cook, N. (1981), *Demography collapse in Indian Peru: 1520-1620*, Cambridge University.
- Crosby, Alfred (1972), *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport: Greenwood Press.
- Crutzen, Pual J. y Eugene F. Stoermer (2000), "The Anthropocene", *IGPB Global Change News*, 41, 17-18.
- Dussel, E. (1992), *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Madrid, Nueva Utopía.
- Federici, Silvia [2010] (2019), *Calibán y la bruja*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Fernández Durán, R. (2008), *El Antropoceno: la crisis ecológica se hace mundial*, Online available at: [https://www.ecologistasenaccion.org/wp-content/uploads/adjuntos-spip/pdf/el\\_antropoceno.pdf](https://www.ecologistasenaccion.org/wp-content/uploads/adjuntos-spip/pdf/el_antropoceno.pdf)
- Fraser, Nancy (2021), "Climates of Capital", *New Left Review* 127, 101-117.

- Gleiser, Marcelo (2024), *O despertar do universo consciente: um manifesto para o futuro da humanidade*, São Paulo, Record.
- Habermas, Jürgen (1979), *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus.
- (1986), *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Taurus.
- Haraway, Donna (2015), "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making kin", *Environmental Humanities*, 6, 159-165.
- (2019), *Seguir con el problema*, Buenos Aires, Consonni.
- Haraway, Donna, Noboru Ishikawa, Scott F. Gilbert, Kenneth Olwig, Anna L. Tsing y Nils Bubandt (2016), "Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene", *Ethnos*, 81:3, 535-564.
- Harding, Stephen (2006), *Animate Earth: Science, Intuition and Gaia*, Cambridge, Green Books.
- Hibbard Kathy A., Crutzen Paul J., Lambin Eric F., Liverman, Diana (2006), "Decadal interactions of humans and the environment". In: Costanza R, Graumlich L and Steffen W (eds) *Integrated History and Future of People on Earth*, Dahlem Workshop Report 96, pp. 341-375.
- Latour, Bruno (2017), *Cara a cara con el planeta*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Leopold, Aldo [1949] (2007), "Ética de la Tierra", *Revista Ambiente y Desarrollo* 23 (1): 29 - 40, Santiago de Chile, CIPMA.
- Machado Araújo, H. (2015), "Ecología política de los regímenes extractivistas. De reconfiguraciones imperiales y re-existencias decoloniales en nuestra América", *Revista Bajo el Volcán*, vol. 15, N° 23, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, sept.-febrero de 2016 pp. 11-51 <http://www.redalyc.org/toc.oa?id=286&numero=43473>
- (2016), "Sobre la Naturaleza realmente existente, la entidad 'América' y los orígenes del capitaloceno. Dilemas y desafíos de Especie". *Revista Actual Marx Intervenciones* N° 20, Primer Semestre de 2016, Santiago de Chile, LOM Ediciones, Pp. 205-230.
- (2022), "America(n)-Nature, Capitalocene and challenges for the human species. Perspectives from a Political Ecology of the South", *Die Erde, Journal of the Geographical Society of Berlin*, Vol. 153, No. 3, <https://www.die-erde.org/index.php/die-erde/article/view/609/438>
- Malm, Andreas (2015), "The Anthropocene Myth", *Jacobin*, Online available at: <https://www.jacobinmag.com/2015/03/anthropocene-capitalism-climate-change/>

- Margulis, Lynn [1998] (2022), *Planeta Simbiótico. Um novo olhar para a evolução*, Rio de Janeiro, Dantes Editora.
- Margulis, Lynn y Sagan, Dorion (1995), *Microcosmos: Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*, Barcelona, Tusquets Editores.
- (1996), *¿Qué es la vida?*, Barcelona, Tusquets Editores.
- Maslin, Mark y Lewis, Simon. (2015), "Anthropocene: Earth System, geological, philosophical and political paradigm shifts", *The Anthropocene Review* 1-9.
- Maturana, Humberto, y Varela, Francisco. (1998), *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- (2003), *El árbol del conocimiento: bases biológicas del entendimiento humano*, Buenos Aires, Lumen y Editorial Universitaria.
- Merchant, Carolyn [1980] (2023), *La muerte de la naturaleza*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Mies, María [1999] (2018), *Patriarcado y acumulación a escala global*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Moore, Jason (Ed.) (2016), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press.
- Pestre, Dominique (2005), *Ciencia, dinero y política*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Polanyi, Karl [1949] (1989), *La Gran Transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, Ediciones La Piqueta.
- Quijano, Anibal y Immanuel Wallerstein (1992), "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, América: 1492-1992, Trayectorias históricas y elementos del desarrollo, Vol XLIV, N° 4, 583-592. – UNESCO.
- Rockström, J., W. Steffen, K. Noone, A. Person, F. Chapin, E. Lambin, T. Lenton, M. Scheffer, C. Folke, H. Schellnhuber, B. Nykvist, T. Hughes, S. van der Leeuw, H. Rodhe, S. Sörlin, P. Snyder, R. Costanza, U. Svedin, M. Falkenmark, L. Karlberg, R. Corell, V. Fabry, J. Hansen, B. Walker, D. Liverman, K. Richardson, P. Crutzen, J. Foley (2009), "Planetary boundaries: Exploring the safe operating space for humanity". *Ecology and Society*, 14 (2), 2-32.
- Santos, Boaventura S. (2009), *Una epistemología del Sur*. México: SigloXXI – Clacso.
- Steffen, Will. Broadgate, Wendy, Deutsch Lisa, Gaffney, Owen. (2011), "The Anthropocene: conceptual and historical perspectives". – *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 369 (1938), 842-867.

- Steffen, Will et al. (2015), "The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration", *The Anthropocene Review* 1–18.
- Tsing, Anna (2018), *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*, Rio de Janeiro, Mil Folhas.
- White, Lynn Jr. [1967] (2007), "Raíces históricas de nuestra crisis ecológica", *Revista Ambiente y Desarrollo* 23 (1): 78-86, Santiago de Chile, CIPMA.
- Wolf, Eric [1984] (1987), *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Worster, Donald (1998), *Transformaciones de la Tierra*, Montevideo, Coscoroba Ed.
- Zalasiewicz, J. et al. (2008), Are we now living in the Anthropocene? *Geological Society of America Today*, 18 (2), pp. 4-8.

# Miedo, salud, economía y los murciélagos

Edgard D. Mason-Romo  
Naturaleza más Nosotros A. C.  
Asociación Cultural y Humanística de Morelos A. C.

## Introducción

Nuestra fascinación por los murciélagos tiene siglos: Camazotz era mensajero de los dioses del inframundo maya. Salvadores mitológicos de la princesa Leutogi en Samoa, en China eran considerados de buena suerte. Desafortunadamente, a partir de mitos creados por exploradores europeos del siglo XVI y la inmensa popularidad del libro *Drácula* de Bram Stoker, la visión actual de los quirópteros es de miedo, ignorancia y violencia. Esta situación empeoró con la pandemia del coronavirus SARS-COV2 (y la enfermedad, COVID-19, que genera), pues aparentemente ese virus originalmente atacaba murciélagos. No podemos estar más equivocados, pues los murciélagos juegan un rol fundamental –y positivo– en la economía y la salud humana, desde lo local hasta lo global. En este artículo desmentiré los mitos y daré los datos de por qué debemos estar profundamente agradecidos

con ellos y conservarlos con toda nuestra energía.

## Fuerzas

Los murciélagos son el segundo grupo más diverso de mamíferos, con 1474 especies, solamente después de los roedores, con 2693 especies (Mammal Diversity Database, 2020). Al ser los únicos mamíferos capaces de volar se encuentran distribuidos en todos los continentes e islas del planeta, excepto Antártica y lugares afines. La mayoría de ellos son pequeños y de hábitos nocturnos, aunque en Asia, África y Oceanía existen murciélagos diurnos de gran envergadura.

La biología propia de los quirópteros (brazos con membranas) y los hábitos diurnos humanos hacen muy fácil crear mitologías alrededor de ellos. En India o Pakistán se les considera desde portadores de muy mala suerte hasta partícipes de ritos mágicos y anunciadores de bue-

na fortuna (Frembgen, 2006; Attaullah et al., 2022).

En Oceanía, particularmente en Samoa, son considerados muy positivamente, al atribuírseles la doble salvación de Leutogi, una reina samoana que simboliza la liberación de su pueblo sojuzgado por los reyes de Tonga, la primera vez apagando el fuego con el que iba a ser quemada viva y la segunda alimentándola en una isla desierta donde fue desterrada para morir de hambre (Mageo, 2002; Barnes y Hunt, 2005).

En América precolonial la figura mitológica de los murciélagos está presente en una gran diversidad de culturas y roles. Desde una figura relacionada con la fertilidad, la polinización, la sexualidad y la Tierra en los olmecas, mayas, zinacatecos y mexicas. Para estos últimos el semen de Quetzalcóatl se convirtió en murciélagos que devoraron parte de la vulva de Xochiquetzalli, creando así las flores y polinizando el mundo. Esta visión fue cambiando cuando los aztecas les dieron a los murciélagos un significado dentro de su cosmovisión basada en su principal dios, Huitzilopochtli, el dignatario encargado de decapitar a quienes serían sacrificados. Esta visión es compartida con los mayas de Guatemala, donde los murciélagos son fundamentales para el *Popol Vuh*. Ahí, Camazotz decapita a uno de los guerreros gemelos a su llegada al inframundo (Rosada y Villatoro, 2002; Brady y Coltman, 2016; Serrano, 2016). En los grupos tzotziles de Zinacantán se volvió una figura principal y su patrono, y ellos mismos se llamaron los "hombres murciélagos". En el *Chilam Balam de Tizimin* se menciona un

importante pueblo llamado Zotz'il, que significa *murciélagos* (Brady y Coltman, 2016).

## Tensiones

En Europa y Medio Oriente, desafortunadamente, distintas culturas cristianas relacionaron de manera tangencial a los murciélagos con los demonios, debido a las membranas de sus alas, y la carencia de plumas. Tertulio (siglo II d. C.) y Basilio de Cesárea (siglo IV d. C.), fueron los primeros que relacionaron, indirecta y metafóricamente, las alas de las aves con las de los ángeles, y las de los murciélagos con los demonios (Dodd, 2019).

Este tipo de ideas se repitieron por toda la Edad Media. Entre 1295 y 1299, Giotto pintó demonios con alas membranosas en *La expulsión de los demonios* y *La confesión de la mujer de Benevento*, seguido por Duccio di Buoninsegna con *La tentación del Cristo en la montaña* y el *Descenso al Infierno*. Crivelli, en 1476, también pintó un demonio con alas membranosas (Dodd, 2019). Fue en 1314 que Dante hizo la primera relación directa y expresa de la forma y la textura de las alas de los demonios señalándolas "como las de los murciélagos" (Dodd, 2019).

Durante ese siglo ya hay leyendas en Inglaterra, como la del vampiro de Buckinghampshire, narrada por Guillermo de Newburgh. En el pueblo de Wharram Percy se asegura que fueron desenterrados más de 100 cadáveres de vampiros, datados en el siglo XIV, supuestamente desmembrados y quemados para que no volvieran de su tumba. En Italia se encontró un



cráneo (niño de 10 años), “el vampiro de Lugano”, al que le introdujeron una roca en la boca para que no volviera a levantarse de la tumba, morder y chupar sangre (George, 2018).

Hasta ese momento no existía una correlación entre los murciélagos y los “vampiros” folclóricos debido en gran parte a que en el Viejo Mundo no existen especies hematófagas, y estas no fueron “conocidas” sino hasta después del 1500, por medio de una serie de crónicas con mucha más fantasía que realidad (Blinderman, 1980; Dodd, 2019). En 1511 y 1516, los cronistas describieron murciélagos del tamaño de palomas que atacaban a los humanos, particularmente durante el sueño. En las narraciones de 1731 y 1745, José Gumbilla y Charles Marie de la Condamine, respectivamente, agregan la capacidad hipnótica de las alas de los murciélagos y un “tamaño monstruoso” al folclor y la fantasía.

En 1758 el biólogo Car Linneaus fue el primero en llevar el vampiro a la ciencia, nombrando al zorro volador de Malasia *Vespertilio* (ahora *Pteropus*) *vampyrus*, a pesar de ser una especie frugívora. Ese mismo año, el mismo autor nombró *Vespertilio spectrum* al murciélago carnívoro más grande del mundo que solamente vive en América tropical, un error pues lo único en lo que se parece a esa especie es que son muy grandes.

En 1815 (durante el auge del vampirismo europeo) Rafinesque cambió el género *Vespertilio* a *Vampyrum*, y el nombre moderno *Vampyrum spectrum* (el falso vampiro espectral) fue usado por primera vez por Anderson en 1908 (Navarro y Wilson,

1982). El nombre científico nos muestra la tendencia social a relacionar los murciélagos (especialmente los grandes) con la figura mitológica de los vampiros. Esto a pesar de que los murciélagos más grandes de América, como el falso vampiro espectral (*Vampyrum spectrum*), el falso vampiro lanudo (*Chrotopterus auritus*, Peters 1856) y el murciélago de nariz lanceolada (*Phyllotomus hastatus*, Lacépède, 1799) no son hematófagos sino carnívoros (comiendo presas de  $\pm 150$  g, o más pequeñas) y omnívoros (Navarro y Wilson, 1982; Medellín, 1989; Santos et al., 2003; Medellín, et al., 2008; Ceballos, 2013; Dodd, 2019). A pesar de lo dañino y confuso del término existen varios géneros de murciélagos (*Vampyressa*, *Vampyrodes* y *Vampyrops* (ahora *Platyrrhinus*) que nombramos con ese término.

Es profundamente irónico que las tres especies hematófagas no estén en la anterior lista, que todas sean pequeñas y básicamente inofensivas para los humanos Figura 1, de arriba a abajo: el murciélago vampiro común, el murciélago vampiro de patas peludas, y el murciélago vampiro de alas blancas; este último se alimenta exclusivamente de sangre de aves, y de los otros dos existen muy pocos registros de consumo de sangre humana (Elizalde et al., 2000; González 2003; Greenhall et al., 2007; Gabriel et al., 2013; Ito et al., 2016).

Entre estos errores, basados en el desconocimiento de las especies, se alcanzó el extremo cuando el distinguido naturalista Johann von Spix (Spix, 1823; Dodd, 2019), describió 15 especies nuevas de murciélagos y denominó “sanguisugum”, o sea que se alimentan de sangre, a todos los murciélagos con hoja nasal

(Phyllostomidae), con la irónica excepción del murciélago vampiro de patas peludas (*Diphylla ecaudatta*), es decir el único murciélago que describió en ese trabajo que efectivamente es hematófago. Su descripción del murciélago de lengua larga de Pallas (*Glossophaga soricina*, originalmente descrito por Pallas en 1766), como “*sanguisuga crudelissima*”, —un chupasangre de lo más cruel— es particularmente irrisoria, pues la mordida de este pequeño murciélago nectarívoro de seis gramos no puede dañar a un humano. Alfred Russell Wallace, en 1853, también alimentó la falsa noción de murciélagos vampiros gigantes que podían someter, matar y alimentarse de la sangre de humanos y animales de traspas-tio (Dodd, 2019).

No fue sino hasta 1840 (la detallada descripción de Félix de Azara de 1801 fue ignorada olímpicamente) que el mismísimo Charles Darwin generó la primera descripción científica de cómo se alimenta un murciélago vampiro común (*Desmodus rotundus*), en este caso de la sangre de un caballo, desmontando así el mito de que los murciélagos vampiro eran gigantes y letales para nosotros. Darwin es uno de los pocos científicos que efectivamente conoció de primera mano un murciélago hematófago y lo vio alimentarse, a diferencia de los relatos basados en comunicaciones indirectas realizadas por gente que nunca vio a dichos “murciélagos vampiros gigantes” en acción, confundiéndolos con las especies anteriormente mencionadas (George, 2018; Dodd, 2019).

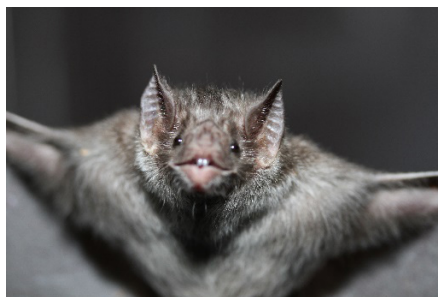


Figura 1. Especies de murciélagos hematófagos, de arriba a abajo: Murciélago vampiro común (*Desmodus rotundus*), fotografía Edgard D. Mason-Romo; murciélago vampiro de patas peludas (*Diphylla ecaudatta*), fotografía MerlinTuttle.org, y murciélago vampiro de alas blancas (*Diaemus youngi*), fotografía de-academic.com.

Iniciando el siglo XIX, los “vampiros” eran una figura mitológica ampliamente distribuida en Europa como devoradores de sangre y carne humana. Robert Southey publicó *Thalaba el destructor* (1797), donde Thalaba tiene que acabar con Oneiza, su amada, ahora muerta viviente (Zanger, 1991). Otro ejemplo de esto son *Las resultas* (1810-1820) de Goya, obra en la que dibuja a uno de estos seres imaginarios sentado sobre un cadáver y devorándolo, y que nos recuerda a *Las pesadillas* de Henry Fuseli (1781).

En 1818, Mary Shelley, una joven de 21 años, había sacudido a la sociedad inglesa con su “Prometeo moderno”, Frankenstein. En los siguientes diez años, dos obras le pusieron tintes cómicos a la figura del vampiro: John Polidori publicó *El vampiro*, donde Lord Ruthven es el villano, inspirado en el Lord Byron de la novela *Glenarvon* (1816) de Lady Caroline Lamb (George, 2018). Arthur Young publica en 1826 *Peopukin in Corsica*, obra en la que se mofa de la figura del vampiro, que puede “volar cantando sobre los Alpes escurriendo sangre”, pero no hace la conjunción entre el vampiro y los murciélagos. En este caso el vampiro solamente ataca pecadores, pues le ha sido prometido el Paraíso si cumple su misión.

Para 1844 se publicó *El misterioso extraño*, que solamente hace alusión a los murciélagos y los búhos, porque el antagonista duerme de día (Dodd, 2019). En 1851, Alexander Dumas presentó *El regreso de Lord Ruthven el vampiro*, donde confronta a dos vampiros, uno masculino y una femenina, una figura basada en el concepto de los “ghouls” árabes, una mujer seduc-

tora y fatal. Aunque ambos tienen alas y pueden volar, la relación con los murciélagos sigue sin ser explícita (Dodd, 2019).

*Varney el vampiro* (1845-1847), adjudicado a James Malcolm Rymer, fue la primera vez en la literatura en que tangencialmente se unen las dos ideas, la de los vampiros y los murciélagos, con una imagen de varios murciélagos en la portada de la edición de 1853; solamente son mencionados una vez, en una oración, en el capítulo XXIX de la serie y sin ninguna relación con el vampiro, sino solamente como un elemento cómico. “Un búho ululó desde una esquina de lo que alguna vez fue un campanario, y un murciélago con cara adormecida voló desde una grieta, chocando de cabeza contra una proyección” (Rymer, 1845; Miller, 2006; Dodd, 2019). Ese mismo año Charles Dickens publicó *La casa desolada*, donde el arrendatario es encontrado muerto en su cama con las manos abiertas y cruzadas en su pecho “como alas de murciélago” (Dodd, 2019).

En 1866 Thomas Carlsile une a los murciélagos con Satanás, por primera vez el uso de elementos cristianos: crucifijo, rosario, agua bendita, son parte fundamental de los materiales necesarios para poder deshacerse de los vampiros (Zanger, 1991; Dodd, 2019), en conjunto con una estaca y ajo para alejar a este tipo de entes, que son parte del origen común y árabe de los vampiros (Zanger, 1991; McKee, 2002; Alegre, 2007; Al-Rawi, 2009). En 1872, Sheridan Le Fanu publica *Carmilla*, la historia de una “ghoul” que seduce y devora a la hija de la familia que la recibe, en un giro lésbico que impulsa el análisis psicosexual de los libros sobre

vampirismo (Zanger, 1991; Al-Rawi, 2009; Beresford, 2011; Echols, 2019).

*Margery de Quether* de Sabine Baring-Gould (1884) habla sobre una mujer a la que le fue otorgada la vida eterna, pero fue reducida al tamaño de un niño momificado, que habita colgado de cabeza (murciélago) del campanario de la iglesia donde antes rezaba, el co-protagonista la encuentra y alimenta con su sangre, a costa de su propia salud, hasta que se ella vuelve a la juventud, y el pierde la propia (Dodd, 2019).

A partir de 1888, en la *Enciclopedia Británica*, la palabra “vampiro” une formalmente a los animales y al vampiro mitológico lo deja en segundo plano. Pero para ese tiempo el uso político del término ya llevaba años existiendo y siendo capitalizado; un ejemplo es *El vampiro irlandés*, cuento/ilustración publicado por John Tenniel de 1885, donde hace referencia a Inglaterra “succionando la sangre” a Irlanda, en términos políticos, económicos y sociales (Dodd, 2019; Moses, 2020).

La relación entre los judíos y los vampiros viene desde la Biblia, pues en Levítico (10:14) y Deuteronomio (12:23) se establece la prohibición del consumo ritual de sangre humana a este grupo religioso (Zanger, 1991). Esta correlación entre los judíos y el consumo de sangre es un elemento común en la literatura de la región, por ejemplo, Chaucer, en *Los cuentos de Canterbury* y Shakespeare en el *Merceder de Venecia* repiten este tipo de leyendas. En *Oliver Twist* (1837-1839) Fagin es relacionado por Dickens con los judíos y con una apariencia de “muerto viviente”. En la vida cotidiana tuvo horribles reper-

cusiones, y todavía en 1844 y 1887 hubo arrestos y ejecuciones de judíos en Damasco y Budapest, por el tristemente célebre libelo de sangre (Beresford, 2011; Dodd, 2019).

Solamente fue cuestión de tiempo y oportunidad para que Anthony Trollope publicara en 1875 *El mundo en que vivimos* donde Melmotte, un usurero judío, fuera descrito como “chupa sangre” en clara referencia a *Melmouth el errabundo* (1820) de Maturin, descrito como un “tipo de judío errante cruzado con un vampiro byrónico” por Mario Praz en *La agonía romántica* (Zanger, 1991; Toaff, 2007).

Debido a este nivel de antisemitismo, el vampirismo formó parte del folclor de distintos grupos sociales minoritarios de la región (e. g. rumanos, polacos, eslavos y gitanos) a los cuáles los grupos de poder de sus regiones intentaron controlar por medio del miedo y la violencia, creando leyendas como las de los muertos que se levantaban a devorar a los vivos; existe la posibilidad que estas hayan sido personas enfermas de rabia, que atacaran a otros como parte de los síntomas de su enfermedad (Heick, 1992).

En este contexto aparecen personajes como Vlad el Empalador, a quien se señala como responsable de entre 40,000 y 100,000 víctimas en su política de terror. Es justo reconocer que esta política pagó dividendos al (supuestamente) ser la causa por la que el sultán turco Mehmed II el Conquistador, después de conquistar Constantinopla, no avanzara a la capital Tirgoviste (Rumania) por el horror que le produjo observar un “bosque” de 20,000 empalados (Heick, 1992).

El uso político de la mitología vampírica se incrementó a finales del siglo XIX, cuando Rusia inició un programa masivo de deportación de migrantes, particularmente judíos, y 600% de aumento en Inglaterra, en las últimas dos décadas del siglo XIX. Ahí los políticos antinmigrantes le sumaron un ingrediente fundamental: un enemigo humano con poderes sobre-humanos. (Zanger, 1991). Y entonces se amalgamaron completamente las figuras del judío, el vampiro y el murciélago. De ahí que una de las posibilidades de identidad de Jack el Destripador (1888) era la de un judío asesinando de forma ritual, tal y como un judío de Galicia fue arrestado cuatro años antes, en Cracovia, por el asesinato de una mujer cristiana.

En estos álgidos momentos el Teatro Real decide estrenar una obra teatral basada en el libro de George du Maurier *Trilby* (1895), en el que el antagonista, Svengali, es modificado del personaje del libro: de un humano oscuro y siniestro, pero cómico, a un mago demoniaco que domina la obra, hipnótico, seductor, judío que viene del este (Zanger, 1991). Dos años después (1897) el actor Sir Henry Irving rechazó el protagónico en una obra de teatro muy similar por considerarla espantosa. El libro en el que se basa esta obra fue escrito por el propio agente y amigo de Irving, Bram Stoker, y crearía una ola de ignorancia, especulación, miedo y muchísimo éxito y dinero durante el próximo siglo: *Drácula*. (Zanger, 1991; Clasen, 2012; Dodd, 2019).

*Drácula*, un aristócrata rumano rico, te-rateniente, alto, delgado, de pelo y barba negros, nariz aguileña, personalidad

apabullante, seductora y mesmerizante, era la personificación de los miedos sociales, personales, religiosos, políticos y económicos de la sociedad inglesa de finales del siglo XIX. El *Drácula* de Stoker comparte no solamente los rasgos físicos de Svengali (y de Freud, en la vida real), sino también sus poderes y su origen étnico, que son los estereotipos clásicos creados sobre los judíos, tanto así que cuando lo gran herirlo, en lugar de sangrar de entre su ropa caen monedas de oro y billetes, y antes de escapar, se arriesga y logra recuperar varios (Zanger, 1991).

¿Cómo comprobar si el antisemitismo es parte fundamental del éxito de *Trilby* y el mucho mayor de *Drácula*? Necesitaríamos encontrar un libro contemporáneo, que hablando del mismo vampirismo, no toque las delicadas líneas de dicho antisemitismo y haya sido ignorado.

Solamente un año antes (1896) de la publicación de *Drácula*, una autora reconocida, la escritora profesional Mary Elizabeth Braddon publicó *La buena Lady Ducayne*, una historia que relata cómo una mujer, anciana y rica, atrae a trabajar con ella a una mujer joven y pobre y, siendo un vampiro moderno y tecnológico, extrae (con ayuda de su médico) y transfunden su sangre mientras duerme. A diferencia de los otros vampiros, cuando Lady Ducayne es confrontada ella deja ir a la joven, y hasta le da una cantidad muy considerable de dinero como regalo de bodas, un final feliz patrocinado por la “vampiresa” (Braddon, 1896; Hatter, 2015).

*La buena Lady Ducayne* carece de los elementos de antisemitismo, de figuras protagónicas masculinas y la sexualidad

de las que *Drácula* hace ostentación,ándonos una buena idea de por qué no pareció tan atractiva a los lectores ingleses de fin del siglo XIX, a pesar de ser parte de la inspiración de *Drácula*, pues Braddon era amiga personal de Stoker y él leyó la historia antes de ser publicada.

*Drácula* se convirtió en la obra de terror por excelencia, generando docenas de películas, libros, obras de teatro, y hasta una revista revisada por pares llamada *Journal of Dracula Studies*, así como extensas discusiones sobre el rol de la sexualidad, la forma en que fue escrito, los errores y sinsentidos del psicoanálisis detrás del libro y muchas cuestiones parecidas. Entre ellas, que el nombre de Drácula, al parecer no tiene relación con Vlad el Empalador, sino que fue encontrado y elegido por Stoker, quien nunca fue a Wallachia o Transilvania, o vio un murciélago, siquiera por casualidad (Blinderman, 1980; Miller, 2006; Clasen, 2012; Geronés, 2014; Dodd, 2019). Hasta existen análisis sobre la posibilidad de que *Drácula* sea una figura eugenésica de “mejora selectiva de la especie humana” mal llamada darwiniana (Blinderman, 1980; Clasen, 2012).

La relación del vampiro con los murciélagos vampiros ha sido muy poco explorada (Miller, 2006; Clasen, 2012; Dodd, 2019). La primera en hacer esta exploración es Elizabeth Miller, una autoridad en el libro y su mitología asociada (Dodd, 2019). En contraste, la etnobiología sí ha dedicado su atención a la visión y percepción que tenemos de los murciélagos (Reeder et al., 2007; Dodd, 2019; Attaullah et al., 2022). Al asociar a los murciélagos con la obscuridad, la maldad, y el demonio de

las visiones cristiano/judías, los pueblos occidentales perciben a los murciélagos como peligrosos o “malos”, lo cual habla de la profundidad que tiene el “efecto *Drácula*” en cómo vemos, y lo peor, cómo tratamos a los murciélagos, desde incendiar cuevas hasta matar individuos por considerarlos como “vampiros”.

La misma “industria de los vampiros” que creó un ser mitológico, satánico, obscuro, creó a *Nosferatu*, una *sinfonía del horror* (1922) en el formato más novedoso del siglo XX, el cine, película dirigida por Friedrich Wilhelm Murnau y protagonizada por Max Schreck en el papel del conde Orlok, un adinerado terrateniente de Transilvania. La trama es básicamente la del libro, y aunque los nombres de los personajes fueron cambiados, esta adaptación no oficial y no autorizada fue acusada de plagio por la viuda de Stoker, quien ganó la demanda y consiguió que la corte ordenara la destrucción de todas las copias de la película.

Paradójicamente, esto logró que *Nosferatu* se volviera un filme de culto, y que las pocas copias supervivientes se volvieran en elementos fundamentales del cine. Esa popularidad causó que se volviera a grabar y editar en 1979 y 2024, reviviendo e introduciendo elementos nuevos al vampirismo (Bacon, 2022; García, 2022). El *Nosferatu* incorpora como licencia literaria el que los vampiros no deben ver la luz del Sol, un elemento ausente en toda la “cultura” vampírica del pasado y de donde, en parte, se anclan los mitos de que los murciélagos son ciegos y que no pueden salir durante el día, ambos completamente falsos.

Posteriormente, y con varias películas y obras sobre *Drácula* (y versiones muy parecidas), en 1976 aparece el libro *Entrevista con el vampiro* (con sus posteriores obras relacionadas: *El vampiro Lestat* y *Reina de los malditos*), de Anne Rice, que vuelve a levantar la ola del vampirismo, pero dándole fuerza a una imagen byroneana del vampiro, cada vez más humanizado, con mayor tendencia a la homosexualidad y a volverse una figura emblemática de las teorías psicoanalíticas y el feminismo de la época (Doane y Hodges, 1990; Giffney y Hird, 2008; Aldana Reyes, 2017). Esto se intensifica con la película sobre esta obra, protagonizada por Tom Cruise y Brad Pitt en 1994, y mucho más con la saga de *Crepúsculo*, en la que los vampiros obtienen un rol mucho más romantizado y juvenil. Esta tendencia se vuelve tan imponente que la adaptación de *Nosferatu* de 2024 impone una nueva, y al parecer única, forma de matar al no-muerto, que ocurre cuando se logra poseer sexo/afectiva/sanguinariamente a la protagonista, y morir cuando el gallo canta por última vez, estando el vampiro expuesto a la luz del sol.

El escenario era lo bastante negativo para los verdaderos murciélagos, culpados de hemofagia generalizada, voracidad y capacidad de agredir y matar humanos cuando, en 2019, un coronavirus probablemente proveniente de murciélagos, del que los científicos llevaban, en algunos casos, casi 20 años advirtiéndonos (Van Der Hoek et al., 2004; W. Li et al., 2005; Woo et al., 2009; Q. Li et al., 2020), mutó, causando una pandemia y una crisis global nunca antes vista.

Decidimos culpar a los murciélagos cuando en realidad la pandemia fue generada por nosotros debido a las altas tasas de deforestación, la invasión de sus hábitats, y el consumo de fauna silvestre sin las medidas sanitarias adecuadas (Suzán y Ceballos, 2005; Wolfe et al., 2005; Marce et al., 2009; Wynne y Wang, 2013; Afelt et al., 2018; Willig et al., 2019). Esta pandemia, y su muchas veces deficiente manejo causó escenarios graves de recesión en diversos países, así como daños psicológicos y sociales muy intensos a extensos grupos poblacionales, amén de más de 1000 millones de contagios y más de 18 millones de pérdidas humanas (Chinazzi et al., 2020; Benton et al., 2021; Levy Yeyati y Filippini, 2021; Das et al., 2022).

La propagación de una enfermedad zoonótica (que pasó de otra especie a nosotros, o viceversa) no es algo nuevo, y es algo que ha ocurrido durante milenios. Las pandemias de la peste bubónica de siglo XIII y XIV en Europa y Asia viajaron originalmente con Gengis Khan desde Mongolia hasta Europa, pasando por sobre los muros de las ciudades sitiadas cuando las catapultas de los mongoles arrojaron soldados muertos por la peste (Pow, 2013; Lima, 2022). La viruela y otras enfermedades causaron la mayoría de las muertes de los pueblos nativos americanos, antes de que las armas de fuego y el hierro llegaran, pues ya en el siglo XIV Cortés utilizó enfermos y muertos de sarampión y viruela para contagiar a los nativos americanos (Diamond, 1997; Patterson y Runge, 2002; Marr y Ca-they, 2010; Lima, 2022).

La diferencia en la actualidad es la velocidad a la que las dispersamos al via-



jar en avión. Aunque seamos mucho más rápidos para generar vacunas, no podemos igualar la velocidad de propagación que generamos. Otro problema, y grave, es que a pesar de toda la evidencia científica sobre la enorme importancia de las vacunas, existen grupos sociales e individuos que le niegan esta protección, en la mayoría de los casos, a sus hijos.

### Resistencias

Cuánta razón tenía Ralph Waldo Emerson al decir, “el miedo siempre proviene de la ignorancia” (Emerson, 1837). La ignorancia sobre los murciélagos nos ha hecho creer que muchas especies comen sangre, y que deben ser especies grandes pues de otro modo no serían tan temibles (Spix, 1823; Dodd, 2019). En realidad, de las 1474 especies de murciélagos del mundo, solamente tres se alimentan de sangre, y las tres comparten hábitats y distribución (solamente en la zona tropical de América).

A pesar de ser el vehículo por el que los vertebrados trasladamos nuestro oxígeno, glucosa y otros nutrientes esenciales la sangre es, paradójicamente, consumida por muy pocas especies de vertebrados (hemofagia), y esto es porque casi ninguno puede digerirla; moriríamos por intoxicación por exceso de hierro, o por insuficiencia renal o urinaria. Los humanos solamente logramos digerir la sangre, y obtener algún nutriente de ella, al cocerla o freírla.

Hay cuatro especies conocidas de aves que beben sangre (Figura 2, en orden de mención, de arriba a abajo): los picabueyes piquigualdos, los turdos eremitas (Ryan y

Ronconi, 2010), el sinsonte de Española y los gorriones vampiros terrestres. Las tres últimas especies son endémicas de islas remotas, las dos últimas del archipiélago de las Galápagos, la penúltima es el único en su género que Darwin no recolectó en su viaje, y la última tiene el mismo tipo de bacteria (*Peptostreptococcaceae*) que les permite a los murciélagos vampiros digerir la sangre. Es importante resaltar que ninguna de estas especies es, a diferencia de los murciélagos vampiros (Figura 1), exclusivamente hematófaga, y normalmente recurren a la sangre cuando sus alimentos habituales no están presentes, o no son lo suficientemente abundantes.

El que estas aves y los murciélagos vampiros puedan alimentarse de la sangre depende en gran parte de una molécula, irónicamente llamada draculina. Esta molécula la aislamos de su saliva y cumple una función fundamental en la medicina moderna previniendo la coagulación de la sangre, y anualmente salva la vida de cientos de miles de pacientes cardíacos a nivel global (Apitz et al., 1995; Fernandez et al., 1999). Los vampiros son los murciélagos más sociales entre todos, lo cual no ha llevado a comprender mucho mejor el altruismo y la sociabilidad en estos animales (Elizalde et al., 2000; Dechmann y Kerth, 2008).

Pero los murciélagos, no solamente los vampiros, nos dan importantes beneficios y de manera gratuita. Los murciélagos polinívoros (incluyendo el vilipediado por Spix género *Glossophaga*) son responsables por el 100 % de la polinización de las bananas silvestres, y por la mayoría de las cultivadas, ahorrándonos miles de mi-



llones de dólares en polinización manual (Luz et al., 2021). Los murciélagos polinívoros, particularmente el género *Leptonycteris* y *Choeronycteris*, tienen relaciones evolutivas muy específicas con los florecimientos de cactus y agaves, y de ellos depende que existan los mezcales, incluyendo el tequila (Nassar et al., 2005; Sánchez y Medellín, 2007; Tschapka et al., 2008; Trejo et al., 2023) y la industria billonaria que de ellos depende.

La presencia, dispersión de semillas y salud de nuestras selvas y bosques, y por lo tanto de los servicios que de ellos recibimos (aire, agua, regulación climática, alimento, madera, calidad de vida, entre otros) existe en gran parte por los murciélagos frugívoros, polinívoros y nectarívoros (Hubbell, 1979; Valiente y Ezcurra, 1991; Bonaccorso et al., 2002). Los grandes murciélagos piscívoros y carnívoros de los que hablamos tan mal durante años ahora sabemos que son grandes indicadores de la calidad ambiental, tanto en los cuerpos de agua como en selvas y bosques (Wickramasinghe et al., 2003; Jones et al., 2009; Basham et al., 2011).

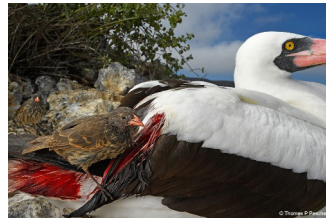


Figura 2. Aves conocidas por ser hematófagas. En orden, de arriba a abajo, primera línea, aves: Picabuey pi-quigualdo (*Buphagus africanus*), fotografía Derek Keats; turdo eremita (*Nesocichla eremita*), fotografía Avesphoto; sinsonte de Española (*Mimus macdonaldi*), fotografía Darwin Foundation, y el gorrión vampiro terrestre (*Geospiza septentrionalis*) fotografía Thomas P Peschak.

Pero el 70% de los murciélagos comen insectos, que son las principales plagas de cultivos alrededor del mundo. En este caso los murciélagos nos ahorran en pesticidas no utilizados (y evitando la contaminación y daños que causan) solamente para el maíz, a nivel global 1000 millones de dólares, y para todos los cultivos de E.U.A. entre 3.7 y 53 miles de millones de dólares anuales, sin tomar en cuenta el daño que estos pesticidas generan al ambiente (Boyles et al., 2011; Kasso y Balakrishnan, 2013; Maine y Boyles, 2015). Además, numerosas especies de murciélagos se alimentan de mosquitos, chinches, alacranes y otros artrópodos de importancia médica, disminuyendo la posibilidad de zoonosis como el dengue, chikunguña, zika, *Histoplasma*, entre muchas otras, lo que los hace nuestros aliados y no nuestros enemigos (Kasso y Balakrishnan, 2013; Wynne y Wang, 2013).

Basarnos en información y no en mitos nos permite corregir nuestra percepción de los murciélagos, y entender la importancia de su conservación, tanto para ellos como para nosotros, así como el equilibrio biológico dinámico de todos los ecosistemas, en el complejo escenario de extinción que nuestra ignorancia nos ha llevado a generar (Chapin et al., 2000; Ceballos et al., 2010; Laurance et al., 2012).

El “vampiro” que está consumiendo la “sangre” del planeta somos todos nosotros, y al saberlo podemos cambiarlo.

Afortunadamente, hemos logrado sentar un cambio en la forma en que muchas personas ven a los murciélagos, así como su importancia. Esto gracias a que, en muchos casos, hemos abordado estos temas desde la interdisciplinariedad, hablando de los beneficios tangibles, económicos, de salud pública, y biológicos que los individuos y las comunidades, particularmente las rurales, o indígenas, con mayor cercanía a la biodiversidad, reciben de los murciélagos (Kading y Kingston, 2020; Straka et al., 2021; Meli et al., 2024; Tarango et al., 2025).

Coincidiendo con el inicio de este manuscrito recibí la llamada telefónica de un amigo mío, poblador de una comunidad rural con la que mi equipo y yo llevamos doce años de trabajo con murciélagos y el proceso de concientización. Esta persona me comentó que la especie de murciélagos migratorio de ese lugar ya se había retirado, y me dijo que se sintió triste, porque al irse aumentaron las poblaciones de mosquitos, y hubiera deseado que se quedaran todo el año. Esta misma persona, antes de que intercambiáramos saberes y amistad, creía que los murciélagos eran dañinos y eran una carga que estuvieran cerca, particularmente para su ganado. Este tipo de cambios perceptuales con relación a la biodiversidad son comunicados, replicados y multiplicados a través del tiempo, dándonos esperanza en tener un mejor futuro.

- Afelt, Aneta, Frutos, Roger, y Devaux, Christian (2018), Bats, coronaviruses, and deforestation: Toward the emergence of novel infectious diseases? *Frontiers in Microbiology*, 9(APR), 1–5.
- Al-Rawi, Ahmed K. (2009), The Arabic Ghoul and its Western Transformation. *Folklore*, 120(3), 291–306.
- Aldana Reyes, Xavier (2017), Dracula queered. In Roger Luckhurst (Ed.), *The Cambridge Companion to Dracula* (Vol. 11) (pp. 92–105), Cambridge University Press.
- Alegre, Porto (2007), Claudio Vescia Zanini the Myth of the Vampire and Blood Imagery in Bram Stoker's Dracula.
- Apitz-Castro, Rafael., Beguin, Suzette., Tablante, Alfonso., Bartoli, Fulvia., Holt, John. C., & Hemker, H. Coenraad. (1995). Purification and partial characterization of draculin, the anticoagulant factor present in the saliva of vampire bats (*Desmodus rotundus*). *Thrombosis and Haemostasis*, 73 (1), 94–100.
- Attaullah, Ali, Shahzad, Javid, Arshad, Imran, Muhammad, Khan, Tahir Mehmood, Phelps, Kendra, y Olival, Kevin J. (2022), Knowledge, perceptions, and attitudes by residents in Punjab and Khyber Pakhtunkhwa, Pakistan in connection with bats, *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 18(1), 1–10.
- Bacon, Simon (2022), *Nosferatu in the 21st Century: a Critical Study*. Liverpool University Press, Ed.
- Barnes, Shawn S, y Hunt, Terry L (2005), Samoa's Pre-Contact Connections in West Polynesia and Beyond. *Journal Of The Polynesian Society*, 114(3), 227–266.
- Basham, Rochelle, Law, Bradley, y Banks, Peter (2011), Microbats in a “leafy” urban landscape: Are they persisting, and what factors influence their presence?, *Austral Ecology*, 36(6), 663–678.
- Benton, Tim., Bieg, Carling., Harwatt, Helen., Pudassaini, Roshan., & Wellesley, Laura. (2021). Food system impacts on biodiversity loss. Energy, *Environment and Resources Programme*, (February), 1–71.
- Beresford, Matthew (2011), From demons to Dracula : the creation of the modern vampire myth, 240.
- Blinderman, Charles S (1980), Darwin and the Count Dracula, *Source: The Massachusetts Review*, 21(2), 411–428.

- Bonaccorso, Frank J., Winkelmann, John R., Dumont, Elizabeth R, y Thibault, Katherine (2002), Home Range of *Dobsonia minor* (Pteropodidae): A Solitary, Foliage-roosting Fruit Bat in Papua New Guinea, *Biotropica*, 34(1), 127–135.
- Boyles, Justin G, Cryan, Paul M, Mcracken, Gary F, y Kunz, Thomas H (2011), Economic Importance of Bats in Agriculture Infectious Disease and Wind Turbines. *Science*, 332(6025), 41–42.
- Braddon, Mary E (1896), *Good Lady Ducayne. Blackmask*.
- Brady, James E., y Coltman, Jeremy D. (2016), Bats and the Camazotz : Correcting a Century of Mistaken Identity . *Latin American Antiquity*, 27(2), 227–237.
- Ceballos, Gerardo (2013), *Mammals of Mexico*. The John Hopkins University Press.
- Ceballos, Gerardo, García, Andrés, y Ehrlich, P.R. (2010), The sixth extinction crisis loss of animal populations and species, *Journal of Cosmology*, 8, 1821–1831.
- Chapin, F. Stuart III, Zavaleta, Erika S, Eviner, Valerie T, Naylor, Rosamond L, Vitousek, Peter M, Reynolds, Heather L, Hooper David, U. (2000), Consequences of changing biodiversity, *Nature*, 405(6783), 234–242.
- Chinazzi, Matteo, Davis, Jessica T, Ajelli, Marco, Gioannini, Corrado, Litvinova, Maria, Merler, Stefano, Vespignani, Alessandro (2020), The effect of travel restrictions on the spread of the 2019 novel coronavirus (COVID-19) outbreak, *Science*, eaba9757.
- Clasen, Mathias (2012), Attention, predation, counterintuition: Why Dracula won't die, *Style*, 46(3–4), 378–398.
- Das, Kabita, Behera, Rajiba Lochan, y Paital, Biswaranjan (2022), Socio-economic impact of COVID-19. *COVID-19 in the Environment: Impact, Concerns, and Management of Coronavirus*, 153–190.
- Dechmann, Dina K. N., y Kerth, G. (2008), My Home Is Your Castle: Roost Making Is Sexually Selected in the Bat *Lophostoma silvicolum*, *Journal of Mammalogy*, 89(6), 1379–1390.
- Diamond, Jared M. (1997), *Guns, germs, and Steel*, (W. W. Norton, Ed.).
- Doane, Janice, y Hodges, Devon (1990), Undoing feminism: From the preoedipal to postfeminism in Anne Rice's vampire chronicles, *American Literary History*, 2(3), 422–442.
- Dodd, Kevin (2019), "Blood Suckers Most Cruel" The Vampire and the Bat In and Before Dracula, *Athens Journal of Humanities y Arts*, 6(2), 107–132.

- Echols, Katherine (2019), "We Only Consume What We Love": American Radio Adaptation of the Female Vampire in Bram Stoker's *Dracula* and Sheridan LeFanu's *Carilla*, *Journal of Dracula Studies*, 21(1).
- Elizalde-Arellano, Cynthia, López-Vidal, Juan Carlos, Arroyo-Cabrales, Joaquín, Medellín, Rodrigo A., y Laundré, John W. (2000), Food sharing behavior in the hairy-legged vampire bat, *Acta Chiropterologica*, 9, 314–319.
- Emerson, Ralph Waldo (1837). *The American Scholar*. Cambridge
- Fernandez, Ana Z, Tablante, Alfonso, Beguín, Suzette, Hemker, H. Coenraad, y Apitz-Castro, Rafael (1999), Draculin, the anticoagulant factor in vampire bat saliva, is a tight-binding, noncompetitive inhibitor of activated factor X, *Biochimica et Biophysica Acta - Protein Structure and Molecular Enzymology*, 1434(1), 135–142.
- Frembgen, Jürgen Wasim (2006), Embodying Evil and Bad Luck, *Asian Folklore Studies*, 65, 241–247.
- Gabriel, Doreen, Sait, Steven M., Kunin, William E., y Benton, Tim G. (2013), Food production vs. biodiversity: Comparing organic and conventional agriculture, *Journal of Applied Ecology*, 50(2), 355–364.
- Garcia, Yuri (2022), Constructing the Vampire Myth in Cinema: A Short Analysis of Nosferatu (1922), *Dracula* (1931) and *Dracula* (1958). *Bulletin of the Transilvania University of Brasov. Series IV: Philology and Cultural Studies*, 14 (63)(Special Issue), 115–128.
- George, Sam (2018), Older than Dracula: in search of the English vampire, *The Conversation*, (1854), 1–7.
- Geronés, Lúcia Carol (2014), Dracula, the vampire in Catalonia: Between literature and cinema through Pere Gimferrer, *Catalan Reviews*, XXVIII, 107–117.
- Giffney, Noreen, y Hird, Myra J. (2008), *Queerin the non/Human*, Ashgate Publishing Limited (Vol. 7).
- González-Christen, Alvar (2003), De vampiros a vampiros, *Foresta Veracruzana*, 5(1), 53–58.
- Greenhall, Arthur M., Schmidt, Uwe, y Joermann, Gerhard (2007), *Diphylla ecaudata*, *Mammalian Species*, (227), 1.
- Hatter, Janine (2015), Writing the vampire: M. E. Braddon's "Good Lady Ducayne" and Bram Stoker's "Dracula", *Supernatural Studies*, 2(2), 29–47.
- Heick, Alex (1992), Dracula, rabies and the vampire legend, *Annals of Internal Medicine*, 117(2), 1–23.

- Hubbell, Stephen P. (1979), Tree dispersion, abundance, and diversity in a tropical dry forest, *Science*, 203(4387), 1299–1309.
- Ito, Fernanda, Bernard, Enrico, y Torres, Rodrigo A. (2016), What is for Dinner? First Report of Human Blood in the Diet of the Hairy-Legged Vampire Bat *Diphylla ecaudata*, *Acta Chiropterologica*, 18(2), 509–515.
- Jones, Gareth, Jacobs, David S., Kunz, Thomas H., Wilig, Michael R., y Racey, Paul A. (2009), Carpe noctem: The importance of bats as bioindicators, *Endangered Species Research*, 8(1–2), 93–115.
- Kading Id, Rebekah C, y Kingston, Tigga (2020), Common ground: The foundation of interdisciplinary research on bat disease emergence.
- Kasso, Mohammed y Balakrishnan, Mundanthra (2013), Ecological and Economic Importance of Bats (Order Chiroptera), *International Scholarly Research Notices*, 2013(1), 187415.
- Laurance, William F., Carolina Useche, D., Rendeiro, Julio, Kalka, Margareta, Bradshaw, Corey J.A., Sloan, Sean P., ... Zamzani, Franky (2012), Averting biodiversity collapse in tropical forest protected areas, *Nature*, 489(7415), 290–293.
- Levy Yeyati, Eduardo, y Filippini, Eduardo L. (2021), *Social and economic impact of COVID-19*. Universidad Torcuato Di Tella.
- Li, Qun, Guan, Xuhua, Wu, Peng, Wang, Xiaoye, Zhou, Lei, Tong, Yeqing, ... Feng, Zijian (2020), Early transmission dynamics in Wuhan, China, of novel coronavirus-infected pneumonia, *New England Journal of Medicine*. Massachusetts Medical Society.
- Li, Wendong, Shi, Zhengli, Yu, Meng, Ren, Wuze, Smith, Craig, Epstein, Jonathan H., ... Wang, Lin Fa (2005), Bats are natural reservoirs of SARS-like coronaviruses. *Science*, 310(5748), 676–679.
- Lima, Mauricio (2022), *De expansiones y retiradas*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Ed.
- Luz, Júlia Lins, Costa, Luciana de Moraes, y Esbérard, Carlos Eduardo Lustosa (2021), Influence of banana plantations on bat assemblages (Chiroptera), *Austral Ecology*, 46(3), 349–358.
- Mageo, Jeannette (2002), Myth, cultural identity, and ethnopolitics: Samoa and the Tongan “empire”, *Journal of Anthropological Research*, 58(4), 493–520.
- Maine, Josiah J, y Boyles, Justin G (2015), Bats initiate vital agroecological interactions in corn, 112, 12438–12443.

- Mammal Diversity Database (2020), Mammal Diversity Database (Version 1.31) [Data set]. *Zenodo*.
- Marce, Erika, Giernakowski, J. Tomasz, Mills, James N., Ceballos, Gerardo, Richard, S, Suza, Gerardo, Yates, Terry L. (2009), Experimental evidence for reduced rodent diversity causing increased hantavirus prevalence, *PLoS ONE*, 4(5).
- Marr, John S., y Cathey, John T. (2010), New Hypothesis for Cause of Epidemic among Native Americans, New England, 1616–1619, *Emerging Infectious Diseases*, 16(2), 281–286.
- McKee, Patricia (2002), Racialization, Capitalism, and Aesthetics in Stoker's "Dracula", *NOVEL: a forum on Fiction*, 36(1), 42–60.
- Medellín, Rodrigo (1989), *Chrotopterus auritus*, *Mammalian Species, American Society of Mammalogists*, (343), 1–5.
- Medellín, Rodrigo A., Arita, Héctor T., y Sánchez, Oscar H. (2008), *Identificación de los murciélagos de México*, (Rodrigo A. Medellín, Héctor T. Arita, y Oscar H. Sánchez, Eds.) (Segunda Ed.), Instituto de Ecología, UNAM.
- Meli, Paula, Carlos Imio, Juan, y Lisón, Fulgencio (2024), Trade offs in people's perceptions about ecosystem services and disservices related to bats: Implications for managing agroecosystems and conserving bats, *Ecosystem Services*, 66.
- Miller, Elizabeth (2006), *Dracula: Sense and Nonsense*, Desert Island Books, Ed.
- Moses, Michael Valdez (2020), The Irish Vampire Dracula, Parnell, and the Troubled Dreams of Nationhood, 2(1).
- Nassar, Jafet M., Beck, Harald, Sternberg, Leonel da S. L., y Fleming, Theodore H. (2005), Dependence on Cacti and Agaves in Nectar-Feeding Bats From Venezuelan Arid Zones, *Journal of Mammalogy*, 84(1), 106–116.
- Navarro, Daniel, y Wilson, Don E. (1982), *Vampyrum spectrum*, *Mammalian Species, American Society of Mammalogists*, (184), 1–7.
- Patterson, Kristine B., y Runge, Thomas (2002), Smallpox and the Native American, *American Journal of the Medical Sciences*, 323(4), 216–222.
- Pow, Stephen (2013), Gout of Khans: Disease, Treatments, and Medical Philosophy in the Mongol Empire, *Proceedings of the 22nd Annual History of Medicine Days Conference*, 204–231.
- Reeder, DeeAnn M., Helgen, K M, y Wilson, Don E (2007), Global trends and biases in new mammal species discoveries, *Occasional Papers of the Museum of Texas Tech University*, 269(1–36).

- Rosada, Luis E, y Villatoro, Osmundo V (2002), La trompeta Maya, búsqueda y encuentro, *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001, 2001*, 682–689.
- Ryan, Peter G., y Ronconi, Robert A. (2010), The Tristan Thrush *Nesocichla eremita* as Seabird Predator, <https://doi.org/10.5253/078.098.0216>, 98(2), 247–250.
- Rymer, James Malcolm (1845), *Varney the Vampire*, Edward Lloyd, Ed. London.
- Sánchez, Ragde, y Medellín, Rodrigo A. (2007), Food habits of the threatened bat *Leptonycteris nivalis* (Chiroptera: Phyllostomidae) in a mating roost in Mexico, *Journal of Natural History*, 41(25–28), 1753–1764.
- Santos, Mery, Aguirre, Luis F, Vazquez, Luis B, y Ortega, Jorge (2003), *Phyllostomus hastatus*, *Mammalian Species, American Society of Mammalogists*, (722), 1–6.
- Serrano, Carmen (2016). Revamping Dracula on the Mexican Silver in Fernando Méndez's *El vampiro*. In Dorothea Fischer-Hornung & Monika Mueller (Eds.), *Vampires and Zombies*, University Press of Mississippi, Jackson, 2-15
- Spix, Jean (1823). *Simiarum et Vespertilionum Brasiliensium*, Monachii, Munich, Typis Francisci Seraphici Hübschmanni Ed.
- Straka, Tanja M., Coleman, Joanna, Macdonald, Ewan A., y Kingston, Tigga (2021), Human dimensions of bat conservation – 10 recommendations to improve and diversify studies of human-bat interactions, *Biological Conservation*, 262, 109304.
- Suzán, Gerardo, y Ceballos, Gerardo (2005), The Role of Feral Mammals on Wildlife Infectious Disease Prevalence in Two Nature Reserves Within Mexico City Limits, *Journal of Zoo and Wildlife Medicine*, 36(3), 479–484.
- Tarango, Mayla, Kolby, Jonathan E., Goodman, Orion L.B., Anderson, C. Jane, Tinsman, Jen, Kirkey, Jason, Reaser, Jamie K. (2025), Going batty: US bat imports raise concerns for species conservation and human health, *One Health*, 20.
- Toaff, Ariel (2007), *Pasque Di Sangue*, Mulino, Ed., Bologna: Società Editrice il Mulino.
- Trejo-Salazar, Roberto-Emiliano, Niza Gámez, Escalona-Prado, Emiliano, Scheinvar, Enrique, Medellín, Rodrigo A, Moreno-Letelier, Alejandra, ... Eguiarte, Luis E (2023), Historical, temporal, and geographic dynamism of the interaction between Agave and *Leptonycteris* nectar-feeding bats, *American Journal of Botany*, 110(10), e16222.
- Tschapka, Marco, Sperr, Ellen B., Caballero-Martínez, Luis Antonio, y Medellín, Rodrigo A. (2008), Diet and Cranial Morphology of *Musonycteris harrisoni*, a Highly Specialized Nectar-Feeding Bat in Western Mexico, *Journal of Mammalogy*, 89(4), 924–932.



- Valiente-Banuet, Alfonso, y Ezcurra, Exequiel (1991), Shade as a Cause of the Association Between the Cactus *Neobuxbaumia Tetetzo* and the Nurse Plant *Mimosa LUISANA* in the Tehuacan Valley, Mexico, *The Journal of Ecology*, 79(4), 961.
- Van Der Hoek, Lia, Pyrc, Krzysztof, Jebbink, Maarten F, Vermeulen-Oost, Wilma, Berkhout, Ron J.M., Wolthers, Katja C, Berkhout, Ben (2004), Identification of a new human coronavirus, *Nature Medicine*, 10(4), 368–373.
- Wickramasinghe, Liat P., Harris, S, Jones, Gareth, y Vaughan, Nancy (2003), Bat activity and species richness on organic and conventional farms: impact of agricultural intensification: Meeting the Ecological Challenges of Agricultural Change, *Journal of Applied Ecology*, 40, 984–993.
- Willig, Michael R., Presley, Steven J., Plante, Jean Luc, Bloch, Christopher P., Solari, Sergio, Pacheco, Victor, y Weaver, Scott C. (2019), Guild-level responses of bats to habitat conversion in a lowland Amazonian rainforest: Species composition and biodiversity, *Journal of Mammalogy*, 100(1), 223–238.
- Wolfe, Nathan D., Daszak, Peter, Kilpatrick, A. Marm, y Burke, Donald S. (2005), Bushmeat hunting, deforestation, and prediction of zoonotic disease emergence, *Emerging Infectious Diseases*, 11(12), 1822–1827.
- Woo, Patrick C.Y., Lau, Susanna K.P., Huang, Yi, y Yuen, Kwok Yung (2009), Coronavirus diversity, phylogeny and interspecies jumping, *Experimental Biology and Medicine*, 234(10), 1117–1127.
- Wynne, James W, y Wang, Lin Fa (2013), Bats and Viruses: Friend or Foe? *PLoS Pathogens*, 9(10).
- Zanger, Jules (1991), A Sympathetic Vibration: Dracula and the Jews, *English Literature in Transition*, 34(1), 1880–1920.



# Matemática y experiencia de lo matemático en nuestro tiempo

Gerardo de la Fuente Lora  
Universidad Nacional Autónoma de México - FFyL

## I La profusión de lo matemático<sup>1</sup>

¿Cuál es el lugar de lo matemático, lo cuantitativo, numérico, gráfica y topológicamente abstracto, del cálculo, en las sociedades contemporáneas? ¿Cómo dar cuenta de la realidad y de la experiencia de vivir la mathesis en nuestros días?

El tema posee una vigencia —y urgencia— acuciantes, que se manifiestan en producciones culturales de amplio impacto —por ejemplo, en la serie de películas *Matrix*— o en obras literarias cuya enumeración sería casi infinita. Pero si algún evento actuó como indicador privilegiado respecto a la necesidad de pensar lo cuantitativo hoy, fue sin duda la pandemia de COVID-19. El debate público en torno a la enfermedad aconteció, de manera notable, en clave matemática: números, tasas, curvas, dimensiones, porcentajes,

planos, espacios, variables, modelos, modelización. El vocabulario del cálculo, la geometría y el análisis poblaron exhaustivamente, durante meses, nuestro mundo de la vida. Razones y proporciones se instalaron en el ámbito mundial, tanto por lo que se refiere a la toma de decisiones de políticas públicas, como a la comunicación de la patología, o a la conversación cotidiana de los habitantes del planeta. Para el caso de México en la pandemia, por ejemplo, subraya el profesor Santiago Palmas de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Lerma:

El papel que juegan las matemáticas, la estadística y la inferencia es tan relevante que todo un país se mueve (o en este caso se confina) por la elección de ciertos modelos estadísticos y a partir de la definición de ciertas cotas numéricas que se consideran como aceptables. Concep-

---

<sup>1</sup> He desarrollado diferentes aspectos de este texto en publicaciones previas, por ejemplo: De la Fuente 1999, 2020, 2021.

tos usualmente empleados en grupos cerrados de académicos están siendo comunicados, analizados y —en cierta medida— comprendidos por parte de la sociedad en general. (Palmas, 2020)

A raíz de la enfermedad, los Estados recobraron centralidad. De manera sorprendente y paradójica, la pandemia vino a poner nuevamente en el centro a los gobiernos nacionales, en el momento en que muchos autores, politólogos, economistas y filósofos, venían poniendo en duda su eficacia, futuro, e incluso existencia. La globalización, con sus flujos de capitales, drogas, migraciones, y con la hibridación general de las culturas que trajo consigo, entre otros fenómenos, parecía colocar a lo estatal en el cuarto de trebejos, bajo el cuidado de los ratones, junto con el arco y la rueca. Pero, de pronto, la única instancia capaz de enfrentar eficazmente la amenaza del coronavirus pareció ser el Estado, con sus hombres armados y sus sistemas de cuentas. El regreso de lo estatal pudo constatarse porque volvió con su insignia principal: la declaración de emergencia. Lo dijo en su momento Carl Schmitt: solo gobierna el que es capaz de decretar el Estado de excepción (Schmitt, 1933: 6).

El filósofo francés Bernard Stiegler (Stiegler, 2016: 187) ha subrayado que el poder del Estado es estadístico, y por eso la situación de pandemia significó el escenario idóneo para actuar a plenitud. La obligación estatal de velar por nuestra vida —frente a la inseguridad y la violencia, pero también, como pudimos todos constatar y exigir, ante la enfermedad y la insalu-

bridad— deriva de uno de los aspectos del contrato social moderno que teorizaron Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu, Hume y tantos otros, y que fue estudiado brillantemente por Norberto Bobbio, quien lo llamó modelo iusnaturalista (Bobbio y Bovero, 1986: 15). Un componente de esa forma de explicar los fundamentos de la política fue señalado incisivamente por Friedrich Hayek, quien hizo notar que en la concepción clásica del pacto que da lugar a la formación del Estado, no solo se transfieren a uno el poder y los derechos de todos, sino que al leviatán también se trasladan conocimientos. Así, el Estado moderno concentra un saber superior al de cualquier individuo. De ahí que haya que obedecer al gobernante no solo por su poder sino, sobre todo, porque sabe más que cualquier ciudadano, porque posee una cualidad epistémica superior a la de cada uno de los participantes en la sociedad (Hayek, 1944: 58-59).

En el siglo XX, esa supuesta superioridad epistémica se concretó a través de la construcción de la estadística como el saber definitorio, propio y exclusivo del Estado. La máquina burocrático-estatal contemporánea, nació y se desarrolló a partir de los sistemas de cuentas nacionales; no podría haber Estado, hoy, si no se hubiera inventado el concepto y las operaciones del Producto Interno Bruto, ni todos los dispositivos a través de los cuales la administración pública nos cuenta. ¿Por qué hubo que hacer caso, hoy, a los científicos en sus indicaciones para enfrentar el coronavirus? No solamente porque fuesen investigadores, sino porque aparecían ante la opinión pública como los cono-

dores de las estadísticas producidas por los aparatos administrativos nacionales. Durante la pandemia, matemática y poder se entreveraron de forma indisoluble.

La pandemia no ha sido, por cierto, el único evento en el acontecer global y de diversos países, que se ha manifestado en tonalidad numérica. Solo por poner un ejemplo de la lucha social, el movimiento Occupy Wall Street giró en torno a una expresión matemática, “el 1 % vs el 99 %”, alrededor de la cual ocurrió un duro y complejo enfrentamiento. Como ha señalado el sociólogo Jodi Dean, disputarle al Estado los números constituye un aspecto definitorio y crucial de las luchas de resistencia contemporáneas (Dean, 2012). No podría ser de otra manera si la comprensión de lo injusto, de la injusticia, se articula de ordinario en términos de indicadores matemáticos. Comenta el filósofo Frederic Lordon:

La ratio de los deciles o de los percentiles superior e inferior en la distribución estadística de los ingresos (al interior de la empresa o en la economía entera), la tasa de distribución de los beneficios (es decir los dividendos), o la parte del valor agregado captada por los accionistas, proveen indicadores cuantitativos capaces de dar cuerpo a la afirmación de injusticia. (Lordon, 2015: 131-132)

¿Habrá quizá que resaltar la importancia de la cifra 43 en el combate por la reaparición de los estudiantes normalistas desaparecidos en México?

No solo en el terreno de los movimientos sociales acontece este cuadro de enfrentamiento en torno a lo cuantitativo.

Algo similar sucede en el dominio de la teoría. Por ejemplo, el libro de Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI*, que en su momento marcó un hito de ventas y debates en todo el mundo, fue concebido por su autor como un instrumento de intervención en la comprensión científica y social de la matemática, toda vez que la misma ha sido usada, frecuentemente, como mecanismo de confusión por parte de los economistas:

Durante mucho tiempo los economistas han buscado definir su identidad a partir de sus supuestos métodos científicos. En realidad, esos métodos están sobre todo fundados sobre un uso inmoderado de los modelos matemáticos, que no son con frecuencia más que una excusa que permite ocupar el terreno y ocultar la vaciedad de propuestas. (Piketty, 2013: 946)

El sistema capitalista en cuanto tal, basado en la profusión de lo monetario a través del sistema de precios, permite la intercambiabilidad de bienes materiales e inmateriales, incluyendo concepciones y experiencias de la subjetividad que se ven cada vez más mercantilizadas, es decir, cuantificadas, y por ello matematizadas. El desenvolvimiento explosivo de lo numérico en la sociedad hace prever que las matemáticas serán, cada vez más, el lenguaje de la política.

## II Matemática y realidad

Una primera forma de la dimensión matemática del vivir en nuestro tiempo se articula, pues, a través de la operación es-

tadística estatal y sus consecuentes operaciones organizadoras, administrativas, de colocación de las poblaciones en diferentes casilleros. Las cuentas se realizan para agrupar conglomerados específicos, para focalizar las acciones por grupos de diferentes tipos a fin de lograr la producción y distribución de bienes y servicios públicos. Pero, sobre todo, la contabilidad social realiza la tarea de disminuir la complejidad de un orbe que, del siglo XIX en adelante, se caracteriza por la proliferación de elementos, por las grandes dimensiones, el tamaño inaudito de las poblaciones y un fenómeno concomitante a las mismas; a saber, lo masivo, las masas. Desde la época de Carl Marx la irrupción de las masas marcó el movimiento de la historia. Hermann Broch, Ortega y Gasset, Elías Canetti, entre otros, dieron cuenta del poder inaudito del estar juntos y actuar muchísimos a la vez. La manipulación de las masas llevó a los totalitarismos; a la vez, el desencadenamiento de los todos-juntos trajo consigo revoluciones y cambios progresivos. El siglo XX fue el de la lucha por la formación, conducción y domesticación de las masas, de los grandes números, de la tantísima gente. Ciudadanos o consumidores agrupados en malls o plazas públicas. La estadística estatal y la política de masas fueron fenómenos gemelos de la modernidad.

El acontecer de lo masivo en nuestras sociedades hace tiempo que superó los umbrales de lo sostenible y vivible. Metrópolis de decenas de millones de habitantes; centros comerciales como hormigueros; estadios en los que pueden caber ciudades; universidades con centenares

de miles de alumnos; aglomeraciones que paralizan las calles cotidianamente y producen gases de efecto invernadero, en fin, obsolescencia programada que garantiza la reproducción ampliada y permanente de lo masivo. Todo eso ya no puede seguir y el coronavirus no fue sino un síntoma más de esa insostenibilidad. Habría que disminuir los amontonamientos y operar en escalas de contacto más pequeñas, manejables, vivibles. Sin embargo, ese cambio en la articulación de lo masivo debería partir de la decisión libre de la sociedad y los ciudadanos, y no de los poderes que ahora descubren la forma y los dispositivos para mantenernos separados. No únicamente por medio de los ejércitos en las calles y el miedo, sino a través de la entrega individualizada de informaciones, educación, bienes, y futuros personalizados: el perfil, la identidad de cada uno, y el futuro de esa identidad vueltos mercancías y comercializados en Facebook, YouTube, Netflix y toda la panoplia de “redes sociales”.

A la forma contemporánea de existir lo matemático en nuestras sociedades, como régimen social y como experiencia vivida de lo estadístico —el orden estatal, las sociedades disciplinarias que estudió Michel Foucault (1988)—, se aúna hoy la nueva vivencia de la matematización algorítmica, de la cibernética ejecutándose en dispositivos materiales que comienzan a habitar y a convivir con nosotros en la cotidianidad, con tal nivel de profusión y profundidad, que el antiguo peligro señalado por Jürgen Habermas en una famosa frase —“la colonización del mundo de la vida por los sistemas” (Habermas, 1987: 451)— apenas logra rasgar la superficie

de la revolución social, e incluso ontológica, a la que asistimos.

La agenda planteada al pensamiento por las nuevas tecnologías digitales es inmensa, inaudita, y su abordaje requiere perspectivas diversas y complejas. Si en algo se muestra la necesidad del conocimiento interdisciplinario es en este dominio. Ante la magnitud y diversidad de las interrogantes abiertas, en lo que sigue nos ocuparemos de una cuestión acuciante, pero, a la vez, fincada en profundas y antiguas indagaciones filosóficas; a saber, ¿cuál es, en nuestros días, el estatuto de realidad de lo producido por las redes de máquinas digitales?

Las computadoras son dispositivos numéricos, artilugios lógicos, y por ello la aprehensión de su ontología trae a colación un asunto primigenio relativo a la relación de la matemática con el mundo. Se trata de un tema platónico y griego en general, que se hace sentir a lo largo de la historia y que alcanza un punto culminante con Galileo afirmando que el libro de la naturaleza estaba escrito en términos matemáticos. ¿Cómo pudo ocurrir que Bernhard Riemann inventara una nueva geometría curva sustituyendo el quinto axioma de Euclides, y que el tipo de entidad así pensado se correspondiera con la realidad física descrita posteriormente por la teoría de la relatividad de Albert Einstein?

Al respecto, el matemático Max Tegmark ha propuesto una de las posiciones extremas posibles al afirmar que nuestra realidad física entera es un objeto matemático:

La entraña misma de nuestro mundo físico, el espacio mismo, es un puro objeto matemático en el sentido de que sus propiedades intrínsecas son propiedades matemáticas -números como dimensionalidad, curva y topología. (Tegmark, 2014: 253)

La conciencia, para este autor, no sería más que el resultado de combinaciones numéricas extremadamente complejas. Desde esta perspectiva, entonces, el tema no podría plantearse como la indagación por la relación entre las matemáticas y la realidad, o qué tipo de entidad constituye lo numérico, sino que lo matemático es sin más la realidad misma: no habría diferencia alguna entre *mathema* y ontología. Una consecuencia interesante de la posición de Tegmark consiste en que cada teoría específica, por ejemplo, cada nueva topología, produciría —sería— una nueva y efectiva parte de lo real.

En otro extremo posible del debate se ubica Georg Cantor, el fundador de la teoría de conjuntos, quien considera que las entidades matemáticas existen, en cierto sentido, pero en un mundo que les es específico y que no tiene relación con el ámbito sensible en que se desenvuelva nuestra vida cotidiana. En su libro *L'Aventure Mathématique*, Gabriel Lombardi cita el texto original de Cantor, *Fondements d'une théorie générale des ensembles*:

La matemática es plenamente libre en su desarrollo y solo conoce una restricción: sus conceptos no deben ser contradictorios en sí mismos y mantener relaciones fijas, reguladas por definiciones, con conceptos previamente

formados, ya presentes y asegurados. En particular, para poder introducir nuevos números solo es necesario dotarlos de definiciones que les proporcionen precisión y, en su caso, una relación con los números ya existentes de manera que puedan distinguirse entre sí de forma inequívoca. Tan pronto como un número satisface todas estas condiciones, puede y debe ser considerado en matemáticas como existente y real. (Lombardi, 2005: 27)

La matemática daría pie, así, a una esfera de realidad contenida en sí misma; tendría una potencia ontológica propia —y en ese sentido sería una forma de platonismo (Panza y Sereni, 2013: 58)—, pero sería libre e independiente de cualquier otro ámbito. Incluso su aplicación a la física sería considerada por Cantor como un uso metafísico inapropiado (Lombardi, 2005: 58).

A estas cuestiones matemático-ontológicas se suma hoy la discusión en torno a la realidad, la existencia o no, de los productos de las operaciones de una rama específica del cálculo; a saber, las máquinas cibernéticas, cuyo accionar consiste en la obtención, aplicando las reglas de la lógica, de enunciados en código binario, a partir de otros enunciados binarios previos. Puede parecer una imagen, un paisaje, un retrato, un diagrama o un video de un motor o un cuerpo en movimiento, pero lo que sucede en nuestro ordenador es la puesta en marcha de circuitos enormes y complejos en los que ciertos dispositivos adquieren un determinado estado, prendido o apagado, ce-

ro o uno. ¿Cuál es el estatuto de realidad de esa cadena de impulsos que parece, sí, imagen o texto, fotografía, o una canción pero que no es, tal vez, más que un simulacro? ¿Y los mundos alternativos de los videojuegos o las películas creadas sin cámara fotográfica, plenamente digitales? ¿Y “nuestro lugar” en esos ambientes virtuales? ¿Qué son nuestros avatares?

Toda esta problemática puede ser abordada de muchas maneras, pero un componente central de la misma radica en que lo virtual computacional, la esfera de lo digital, es una forma de ocurrir lo matemático en nuestro tiempo: una dimensión de lo numérico que se suma a la práctica y estadística de lo estatal a la que nos hemos referido antes.

Las bases para la descripción y comprensión del carácter ontológico de lo computacional fueron puestas, desde el principio, por uno de los fundadores de la moderna concepción de lo cibernético y de las máquinas que le son concomitantes. Nos referimos a Alan Turing.

### III Matemática y simulación

“Propongo someter a consideración la siguiente pregunta: ‘¿Pueden pensar las máquinas?’”. Así comienza un artículo que, publicado en 1950, llegó a ser tan influyente que algunos han hablado de “la era de Turing”. Pero no es por esta interrogante, que convoca de inmediato posibles respuestas esencialistas toda vez que hubiese que brindar una definición de “pensamiento”, por lo que *La maquinaria de computación y la inteligencia* abrió problemáticas



centrales para la reflexión sobre nuestro tiempo; sino por la formulación alternativa elaborada por Alan M. Turing como equivalente a su primera pregunta: “el juego de la imitación”.

Supongamos que en un cuarto cerrado estuviera “A”, un hombre, y en otra habitación aislada estuviese “B”, una mujer; supongamos además a “C”, un examinador, que pudiera comunicarse con los otros dos, pero no observarlos directamente. La finalidad de la situación consistiría en que el examinador C, que solo conoce a los que están en los apartados como X y Y, fuera capaz de determinar haciendo preguntas a cada uno cuál de ellos es hombre y cuál mujer. Para evitar cualquier influencia de la voz u otros rasgos de entrada delatadores, las respuestas podrían otorgarse por escrito. El objeto de A consistiría en que C lo identifique erróneamente; la meta de B sería ayudar al examinador. Ahora bien, nos propone Turing, ¿qué sucedería si una máquina tomara el papel de A en el juego de la imitación?

La tesis de Turing es que, en principio, podemos imaginar dispositivos que se desarrollaran razonablemente bien, tanto como un humano, en la situación descrita. Esta última, por lo demás, posee características notables. En primer término, el método de preguntas y respuestas permitiría abordar en el interrogatorio todas las áreas de la vida humana; en segundo lugar, las condiciones del juego de la imitación —al no poder ver a los participantes— distinguen y separan las cualidades físicas de las mentales en los participantes. Establecido así el escenario, lo que sugiere Turing es que si podemos concebir que

una computadora es capaz de jugar exitosamente el *juego de la imitación* habríamos contestado positivamente el cuestionamiento original, es decir, afirmaremos que las máquinas pueden pensar.

No cualquier dispositivo podría participar en el juego. Tendría que ser, dice Turing, un ordenador digital, con una entrada y una salida de información, poseedor de la propiedad de ser una “máquina de estado discreto”, es decir que sus estados posibles deberían estar bien definidos y el paso de uno a otro implicara un corte o salto (como las dos posiciones claras y precisas de un apagador de luz); y a la vez tendría que suponerse que, siempre que hiciera falta, podría agregarse a la máquina mayor capacidad de almacenamiento de información. Un artefacto de este tipo podría ser descrito completamente haciendo un cuadro de todos sus estados posibles. En el caso del apagador, por ejemplo, la descripción correspondiente sería simplemente: 0,1. Los filósofos están familiarizados con algo semejante a las descripciones de máquinas digitales que nos propone Turing: las tablas de verdad de la lógica proposicional. Si en el desarrollo de una de esas tablas se sustituyeran los valores “V” —verdadero— y “F” —falso— respectivamente por los signos “1” —estado activado— y “0” —estado desactivado— se tendría una idea precisa del aspecto del aparato que sugiere el autor. Si se pusiera en una sola línea toda la descripción de una computadora que pudiera jugar el juego de la imitación, su aspecto se parecería a lo siguiente: “0001101100100001111010”; desde luego, la cadena de ceros y unos sería

mucho más larga, y probablemente ocuparía páginas enteras en el caso de cualquier ordenador personal en que pudiera pensarse.

Las computadoras digitales, afirma Alan Turing, son máquinas universales porque poseen la capacidad de imitar cualquier otra máquina de estado discreto. Lo mismo que hicimos al simular el apagador con nuestro esquema —0,1— podría realizarlo una *máquina de Turing* siempre que un dispositivo o situación pudiesen ser descritos como de “estado discreto”, es decir, como operando a partir de posiciones definidas entre las cuales media un salto, un quiebre preciso. Aquello que fuese continuo no podría ser “imitado” en el sentido en que el autor utiliza este término.

La existencia de ordenadores con esta propiedad (imitativa) tiene la importante consecuencia de que, independientemente de consideraciones de velocidad, no es necesario poseer diversas máquinas para que realicen los diferentes procesos de cómputo, pues todos ellos pueden llevarse a cabo con una sola computadora digital adecuadamente programada para cada caso. Por consiguiente, vemos que las computadoras digitales son en cierto sentido equivalentes. (Turing, 1994: 62)

La afirmación de que las máquinas pueden pensar, en vista de que podrían jugar el juego de la imitación, da lugar, de inmediato, a una serie de objeciones. Anticipándose a ellas, Turing dedicó la segunda parte de su artículo a debatir y descartar la mayoría de los reparos en

que uno pensaría. No voy a examinar aquí todo el desarrollo de *La maquinaria de computación y la inteligencia*. Me interesa solo prestar atención a lo que el autor llamó la “objeción de la conciencia”. Esta última diría: “Bien, incluso aunque fuera posible que el examinador no distinguiese quién es humano y quién no, las máquinas no pensarían porque, a diferencia de los artefactos, los hombres no solo pensamos sino que, al hacerlo, sabemos, somos conscientes de que lo estamos haciendo”. A lo cual se rebate:

De acuerdo con la forma más extrema de esta postura, la única manera en que podríamos estar seguros de que una máquina piensa es *ser* la máquina y sentirse uno mismo pensar. Podríamos entonces describir estos sentimientos al mundo pero, desde luego, nadie se sentiría justificado por prestar atención. De igual manera, según este punto de vista, la única manera de saber que un *hombre* piensa es ser ese hombre en particular. De hecho se trata de un punto de vista solipsista. Tal vez sea la posición más lógica de sostener, pero hace difícil la comunicación de ideas. (Turing, 1994: 66)

Ocurre entonces que no hay manera de probar la autoconciencia, y en cierto sentido, con ello, el no ser uno mismo una máquina. ¿Cómo puede, por ejemplo, un profesor saber con respecto a los alumnos que en el salón de clases responden a sus preguntas, que en verdad se trata de entidades pensantes en el sentido de ser autoconscientes? Si interrogara “¿sabes, al pensar, que estás pensando?”, y

obtuviera una respuesta afirmativa, ¿no sería esa la contestación que cabría esperar ofreciera la máquina de Turing en el juego de la imitación? ¿Piensan los demás o solo “imitan” —a veces muy bien— el pensamiento? ¿Cómo distinguir?

La fuerza narrativa, la estrategia ficcional del juego de la imitación son extraordinarios. A poco de reflexionar, el lector se ve trasladado desde una situación que se presentó como excepcional, como experimento mental, a un cuadro que bien podría ser la descripción de su propio mundo. Mientras no podamos ser precisamente el Otro, mientras no poseamos su ser, no quedará más remedio que atenerse al juego de la imitación. ¿Todo lo que nos rodea es, o al menos podría ser, un simulacro en que los entes se remedan unos a otros?

El relato de Turing nos coloca ante una reflexión sobre el lenguaje mismo. El código de las *máquinas universales* es de tal carácter que permite reproducir, imitar, traducir, todo aquello que pueda fragmentarse en pasos discretos, en encadenamientos de posiciones definidas 0 y 1. El resultado será un símil de otra cosa, una representación formal. ¿Esta formalidad otorgaría de suyo un valor de realidad a los enunciados computacionales? ¿Existen las entidades matemáticas, como señalaba Cantor, por el solo hecho de ser consistentes? Si hay una máquina, metálica, con determinada materia y peso, y al lado de ella el diagrama de flujo de su operación cibernética, ¿podríamos decir que el segundo es en algún sentido falso porque “la máquina no es eso”? Y si afirmáramos tal cosa en relación con un enunciado en lenguaje de computadora, ¿no valdría que asumié-

ramos lo mismo acerca de cualquier oración en lenguaje “natural”? Es el carácter de la representación, en el código lingüístico que sea, lo que está en juego. Es el lenguaje mismo el que ocasiona aporías, como sospecha Robert Nozick:

El primer enunciado que valió por alguna otra cosa bien pudo haber sido una mentira, un signo natural fingido. Si es verdad que el lenguaje define a la humanidad, expresando las capacidades racionales humanas y distinguiéndolas de las de los animales, podríamos estar asistiendo a una curiosa vuelta de tuerca de la doctrina según la cual hemos nacido en el pecado original. (Nozick, 1995: 80)

Pero más allá del recordatorio sobre la ficcionalidad incorporada a toda lengua, la narración de Turing, al presentar a las máquinas como capaces de jugar el juego de la imitación, introduce dos temas que ejercen una peculiar seducción en esta nuestra época; a saber, la potencial traducibilidad general al cálculo binario como la lengua franca, y la fragmentación en unidades discretas de los enunciados elaborados en ese lenguaje universal.

En principio, todo proceso o situación que pudiesen ser descritos como compuestos por posiciones definidas entre las cuáles se diera una separación nítida, un salto, sería susceptible de reproducción en y por una máquina de Turing. Ello significa que a muchas y diversas entidades podría considerárseles como siendo portadoras de un modelo lógico-formal, y sería suficiente con que pudiésemos *atribuirles* algún encadenamiento de ceros y unos como descripción de sus estados posibles.

En un artículo brillante titulado *Mentes, cerebros y programas*, dirigido a polemizar con Alan Turing, John R. Searle realizó algunas observaciones importantes en relación con el juego de la imitación y sus consecuencias. Su escrito tuvo como propósito refutar el proyecto, fundado por Turing en el texto que hemos venido comentando, que se conoce como “Inteligencia Artificial fuerte”; a saber, la tesis “precisa y bien definida” de que “los procesos mentales son procesos computacionales de elementos definidos formalmente.” No me voy a detener aquí en el detalle de la argumentación de Searle, pero quiero recuperar dos breves señalamientos relevantes para el tema que hemos planteado: la posibilidad de una traductibilidad general al cálculo matemático binario, a partir de los artefactos turingianos.

En su artículo, Searle elabora un pequeño relato. Supóngase a un hombre encerrado en una habitación con una ventana por la que podría recibir y enviar mensajes en tarjetas. El individuo cuenta, dentro del cuarto, con dos bloques de papeles; el primero tiene instrucciones escritas en inglés para combinar los componentes del segundo, que consiste en un montón de tarjetas con dibujos raros. Las instrucciones son del tipo: cuando reciba por la ventana una figura “X”, envíe hacia fuera otro con la forma “Y”. Para el hombre en la habitación, ese sería todo el sentido de la situación. Pero podría ocurrir que los diseños, ininteligibles para él, fuesen, en realidad, caracteres chinos, y que quienes estuvieran afuera, hablantes de esa lengua, pudiesen interpretar las respuestas obtenidas de los papeles que introducen

por la ventana como fragmentos de una conversación comprensible. John Searle pregunta: el hecho de que el hombre en el cuarto siguiera las instrucciones y produjera contestaciones que los de fuera pudiesen considerar con sentido, ¿significaría que el individuo en la habitación comprende el chino?

La propia respuesta de Searle es obviamente negativa y está dirigida a mostrar que los estados intencionales no pueden reducirse a computaciones formales. Una vez presentado su relato, el autor atiende una serie de objeciones que podrían anteponerse a su postura. Una de ellas es la que llama “la réplica de los sistemas”, por la que se afirmaría que quizá sea cierto que el hombre en la habitación no comprende el chino, pero que el estado intencional debería ser atribuido no al individuo en el cuarto, sino al “sistema” —una entrada y una salida de información con un programa entre las mismas— como un todo. La refutación ofrecida en *Mentes, cerebros y programas* es la siguiente:

La réplica de los sistemas parecería conducir a consecuencias que son independientemente absurdas. Si hemos de concluir que debe existir cognición en mí sobre la base de que tengo una especie de entrada y salida de información y un programa entre ambas, entonces parecería que todos los tipos de subsistemas que no sean de cognición acabarían siendo cognitivos. Por ejemplo, existe un nivel de descripción en el cual mi estómago procesa información y ejemplifica concretamente cualquier cantidad de programas de computadora, pero considero que no

queremos decir que tiene comprensión alguna (...) Pero si aceptamos la réplica de los sistemas, entonces resulta difícil ver cómo podemos evitar la afirmación de que el estómago, el corazón, el hígado, etc., son subsistemas que comprenden, puesto que no hay una manera de principios para distinguir qué nos motiva a decir que el subsistema chino entiende, de afirmar que el estómago entiende. (Searle, 1994: 90)

Si siguiendo el juego de la imitación aceptamos que una computadora “piensa” porque ofrece respuestas aparentemente con sentido, que confunden al examinador, entonces, se deriva de las observaciones de Searle que no podríamos detenernos en el ordenador, sino que tendríamos que atribuir cognición a una infinidad de cosas. Y en efecto, la traductibilidad general a lo computacional, que es una de las prendas de seducción de nuestra época, no consiste solo en encontrar o descubrir modelos formales por todas partes, sin más, sino en considerar, también, que en nuestro derredor existe una miríada de entidades que son “mentes”. Una subjetivación general de los entes es una consecuencia particularmente paradójica de un mundo que opera a través del cálculo formal, por el que unos enunciados se obtienen a partir de otros enunciados aplicando las reglas de la lógica. Cálculo mecánico que cualquier computadora digital puede efectuar.

En su réplica a la tesis que considera lo intencional como mera computación de signos formales, Searle acaba apelando a un sano realismo, al sentido común:

La idea de que las simulaciones en computadora pudieran ser algo real tuvo que haber parecido sospechosa desde un principio, porque la computadora de ninguna manera se limita a simular operaciones mentales. Nadie supone que las simulaciones por computadora de un incendio de cinco alarmas podrían incendiar un vecindario o que la simulación por computadora de una tormenta nos puede emparar. (Searle, 1994: 100)

En efecto, un incendio en una pantalla no es un incendio. Pero tal reconocimiento no basta para dar cuenta de la cualidad que asume “lo real” en nuestra época. Porque quizá una tormenta simulada no nos empape, pero una alarma al respecto en una computadora, esté o no lloviendo, podría provocar la movilización de servicios de emergencia, desalojo de vecindarios, venta de impermeables y otras mercancías, y, en general, provocar una cadena de efectos sin cuento.

Las tecnologías contemporáneas, las máquinas universales, se encuentran incrustadas en grandes sistemas que vuelven su aprehensión extraordinariamente difícil. Con todo, Searle aún tendría razón en su invocación del sentido común si los efectos de las simulaciones digitales fuesen solo consecuencias externas, derivadas del entramado institucional del mundo, por ejemplo, y no consustanciales a un procesamiento de términos puramente formal. Esa es la cuestión principal: ¿los lenguajes matemáticos de los artefactos que juegan a la simulación son, en verdad, solo *formales*?

La filósofa Margaret A. Boden, polemizando con John Searle como antes este lo había hecho con Turing, señala que el lenguaje de las computadoras no es simplemente formal ya que implica la realización de operaciones:

Lo que no debe olvidarse es que el programa de computadora es *un programa para una computadora*: cuando el programa corre en el *hardware* adecuado, la máquina *hace* algo en consecuencia (de aquí que en las ciencias de la computación se utilicen palabras como ‘instrucción’ y ‘obedecer’). En el nivel del código de máquina, el efecto que ejerce el programa en la computadora es directo, porque la máquina se construyó de forma tal que una instrucción dada produzca una operación única (las instrucciones en lenguajes de nivel superior deben transformarse en instrucciones en código de máquina antes de que puedan ser obedecidas). Una instrucción programada, por tanto, no es un mero modelo formal, ni siquiera es un enunciado declarativo (aunque para algunos propósitos podría imaginarse bajo cualquiera de estas descripciones). Esta es la especificación de un procedimiento que, dado un contexto de *hardware* adecuado, puede causar que se lleve a cabo el procedimiento en cuestión. (Boden, 1994: 116)

El lenguaje de las máquinas universales no es solo sintaxis, es también una especie de semántica de operaciones. Diferentes agrupaciones de ceros y unos significa que se realizan determinados procesos. Los lenguajes “artificiales” en

los que se construyen los juegos de las simulaciones tienen la capacidad de producir efectos en el mundo; en cierto sentido son actos de habla performativos: son de por sí instrucciones, órdenes. Las imitaciones son algo “real”, además, en tanto sus enunciados dan lugar a nuevos enunciados, es decir, a consecuentes operaciones que provocan operaciones. Una cadena de signos se comunica con otra, la cita y la retoma. La lengua binaria digital existe y se reproduce en sus propias realizaciones, en sus oraciones, y hay incluso una suerte de hermenéutica, de interpretación de los programas por los programas, y en cada “lectura” de una instrucción por otra algo “en la realidad” se produce.

Nuevamente, lo que se pone en juego es el carácter del lenguaje mismo. Pues, ¿no todo decir, en cualquier lengua, es performativo al menos en el sentido mínimo de que toda palabra origina más palabras; toda locución o escritura es el requerimiento de otra voz y otro texto? ¿No podría ocurrir, también, que la materialidad del lenguaje, del que fuese, estuviera vinculada con que todo signo ha de significar una operación, una instrucción para algún dispositivo? Si de alguna forma toda lengua es performativa (por ejemplo, las letras de este texto son una instrucción para el movimiento de los ojos del lector), entonces, en cierto sentido, toda lengua es matemática, es decir, un cálculo por medio del cual unos enunciados producen otros enunciados siguiendo las reglas formales que Georg Cantor considera suficientes para la existencia de los objetos matemáticos.

#### IV. La incompletud matemática

Una cadena de signos produce otros signos a partir de la postulación de determinadas reglas de inferencia. El paso de los axiomas a los teoremas, sin embargo, ha requerido hasta ahora de alguna entidad que lleve adelante efectivamente, dinámicamente, la operación del cálculo. Tradicionalmente fueron los seres humanos, y después las máquinas, las que realizaron la tarea de escribir cada siguiente línea de las secuencias que dieron lugar a la aritmética, a la geometría analítica o a la computación cibernética. Las sumas, restas o inferencias no se efectuaron solas. Pero ¿son esas todas las formas de sujetos operadores posibles? ¿Solos humanos y las máquinas pueden ejecutar las tareas de calcular? En muchos dominios de investigación contemporánea aparecen otros candidatos a mecanismos calculadores; por ejemplo, desde hace mucho tiempo, a partir de la articulación de la tabla periódica, el ámbito de la química ha sido un lugar privilegiado para el estudio de ecuaciones, y a partir de ahí, la genética y la evolución biológicas comienzan a matematizarse en el sentido de devenir, cada vez más, escenarios de computaciones formales. Gilles Deleuze propuso otro sorprendente candidato a sujeto de cálculo; a saber, el sistema capitalista mismo, caracterizado por el filósofo francés precisamente como una axiomática, es decir, como un dispositivo que obtiene enunciados abstractos a partir de otros enunciados abstractos previos (Deleuze, 2017). Así, la experiencia matemática de nuestro tiempo no se enfrentaría solo a la pro-

fusión de lo cuantitativo a partir de la vigencia general del valor de cambio descrita por Marx, sino que Deleuze agregaría a ello la existencia de una dinámica incesante, de una cascada imparable de producción de abstracciones, un tsunami de símbolos formales que constituiría el río de la vida capitalista.

No podemos entrar aquí a analizar a detalle las múltiples dimensiones de la presencia y experiencia de lo matemático en nuestro tiempo, propósito que constituye un horizonte de investigación de largo aliento. Conviene, sin embargo, enfatizar que esa investigación debe tener un punto privilegiado en el examen de la matemática misma. En primer lugar, porque es importante subrayar que la proliferación de lo matemático no significa la entronización de lo rígido, lo predeterminado, lo simplemente mecánico. No necesariamente, al menos, puesto que la disciplina de lo numérico supone también la existencia de lo indecible y la creatividad. El mismo fundador de las *máquinas inteligentes*, Alan Turing, realizó para la cibernética la demostración de lo que se conoce como el teorema de Turing, que establece que todo programa de computación suficientemente potente producirá, necesariamente, enunciados indecibles para el propio sistema (se trata de la versión para el cómputo del *teorema de la incompletud* que Kurt Gödel había demostrado para la aritmética).

Por poner otro ejemplo, en el ámbito del cálculo diferencial, que es la disciplina matemática que se utiliza comúnmente, como en la pandemia, para describir los incrementos o disminuciones de unas

variables con respecto a otras a lo largo del tiempo, existe una polémica desde su fundación en torno a como concebir, como caracterizar el hecho de que una secuencia de números se vaya acercando cada vez más a un punto específico. El número hacia el que tiende el desenvolvimiento de una variable con relación a otra es llamado por uno de los fundadores del cálculo, Isaac Newton —quien por cierto creó esa rama de las matemáticas precisamente durante el confinamiento obligatorio a que estuvo sometido a causa de una pandemia—, el límite de la función. Por su parte, Gottfried Leibnitz, inventor del cálculo simultánea e independientemente de Newton, no habla de límite sino de una aproximación infinitesimal, es decir, un acercamiento a un umbral a través de números infinitamente pequeños. A nivel práctico quizá las dos formas de realizar el análisis matemático produzcan los mismos resultados, pero cada una de ellas refiere a maneras filosóficamente dispares de comprender la matemática y que no han podido conciliarse después de más de dos siglos. Resume el matemático contemporáneo David Acheson (Acheson, 2017: 166): “con vistas a alcanzar la certeza acerca de los fundamentos del cálculo, eventualmente tenemos que lidiar con la idea de límite o con la idea de lo infinitamente pequeño”.

Desde la demostración del teorema de Gödel en 1931, quedó probado que el

campo de las verdades matemáticas no es reductible al ámbito de las demostraciones lógicas, y que habrá siempre algunos enunciados matemáticos cuya verdad solo podrá intuirse, pero nunca probarse. En la misma línea, el premio Nobel de Física Roger Penrose intentó demostrar en su libro, *La mente nueva del emperador* (Penrose, 1996), que el pensamiento humano y la matemática misma no pueden ser reducidos a la operación mecánico-algorítmica de derivar teoremas a partir de axiomas.

La matemática constituye un campo de creatividad y diferencia en el que hay múltiples maneras de construir y analizar los objetos. Hay muchas formas de álgebra, geometrías, topologías, sistemas numéricos, conjuntos y campos; y hay también muchas formas de concebir y fundamentar las operaciones. La experiencia de vivir en nuestro tiempo es y será matemática. Ello no significa, sin embargo, que deje de ser enigmática y creativa.

Lo numérico, cuantitativo, formal, algorítmico, ocuparán probablemente cada vez más espacio-tiempo de nuestra vida y del mundo, además de proveer, con frecuencia, el vocabulario para describir lo existente y, quizá, también a nosotros mismos. Lo seguro es que lo matemático, en sus diferentes dimensiones, será motivo de asombro y de luchas, y requerirá aproximaciones diversas, interdisciplinarias, caleidoscópicas incluso.



- Acheson, David (2017), *The Calculus Story: A Mathematical Adventure*, Inglaterra, Oxford University Press.
- Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo (1986), *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, México, trad. José Florencio Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica.
- Boden, Margaret A. (1994), "Escape de la habitación china", en *Filosofía de la inteligencia artificial*, Margaret Boden (compiladora), México, Fondo de Cultura Económica.
- Dean, Jodi (2012), *The communist horizon*, Londres, Verso.
- De la Fuente Lora, Gerardo (1999), *Amar en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas*, México, Media Comunicación.
- (2020), "Pandemia. El problema del Estado y el problema nuestro", en *Reflexiones Marginales*, número especial 8. Coronavirus, reflexionesmarginales.com.
- (2021), "Mathesis universalis. Diez tesis en torno a la matemática y la pandemia de Covid-19", en *Pos-Covid/ Pos-Neoliberalismo*, John M. Ackerman, René Ramírez Gallegos y Miguel Ángel Ramírez Zaragoza (coords), México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Deleuze, Gilles (2017), *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, Buenos Aires, trad. Pablo Ires y Sebastián Puente, Cactus.
- Foucault, Michel (1988), "El sujeto y el poder" en *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Dreyfus, Herbert L. y Rainbow Paul, México, trad. Corina de Iturbe, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Habermas, Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus Humanidades.
- Hayek, Friedrich (1944), *The road to serfdom*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Lombardi, Gabriel (2005), *L'aventure mathématique, liberté et rigueur psychotiques. Cantor, Goedel et Turing*, París, ...In Progress Éditions du Champ lacanien.
- Lordon, Frederic (2015), *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Argentina, Trad. Sebastián Puente, Tinta Limón.
- Nozick, Robert (1995), *La naturaleza de la racionalidad*, Barcelona, Trad. Antoni Domenech, Paidós.

- Palmas, Santiago (2020), "Política, ideología y educación matemática", *Nexos*, <https://educacion.nexos.com.mx/?p=2357>. Consultado el 28 de agosto de 2020.
- Panza, Marco y Sereni, Andrea (2013), *Introduction a la philosophie des mathématiques*, Paris, Flammarion.
- Penrose, Roger (1996), *La mente nueva del emperador. En torno a la cibernética, la mente y las leyes de la física*, México, trad. José Javier García Sanz, Fondo de Cultura Económica.
- Picketty, Thomas (2013), *Le capital au xxi siècle*, París, Éditions du Seuil.
- Schmitt, Carl (1933), *Political theology. Four chapters on the concept of sovereignty*, Chicago, trad. George Schwab, The University of Chicago Press.
- Searle, John (1994), "Mentes, cerebros y programas", en *Filosofía de la inteligencia artificial*, Margaret Boden (compiladora), México, Fondo de Cultura Económica.
- Stiegler, Bernard (2016), *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?*, Arles, Babel.
- Tegmark, Max (2014), *Our mathematical universe*, Nueva York, Alfred A. Knopf.
- Turing, Alan M (1994), "La maquinaria de computación y la inteligencia", en *Filosofía de la inteligencia artificial*, Margaret Boden (compiladora), México, Fondo de Cultura Económica.

# La imagen pública del agente presidencial en México: cuatro estudios de caso

Alma Barbosa Sánchez  
Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco

## Introducción

La imagen pública del agente presidencial cobra relevancia por formar parte de la comunicación simbólica con la población. Conceptualmente, conjuga dos variables definitorias: la apariencia y la presencia. La primera expone la indumentaria y el lenguaje corporal y verbal que, dentro de los códigos convencionales, cumple la función de favorecer la aceptación ciudadana. En cambio, la presencia ofrece testimonio del comportamiento personal y en la conducción de la adecuada o errática gobernanza. Desde la segunda mitad del siglo XX, la imagen pública presidencial fue objeto de una sistemática construcción propagandística, a fin de incidir o, francamente, manipular la percepción ciudadana. Tanto el aparato gubernamental como los medios de información audiovisuales e impresos se dieron a la tarea de idealizar la imagen

pública del agente presidencial. En cada acto público, el aparato propagandístico gubernamental aseguró el lucimiento de la presencia presidencial, proporcionando un protocolo a seguir, una escenografía *ad hoc*, un guion de actuación y un texto discursivo.

En el transcurso de la década de los años sesenta (s. XX) y hasta el 2018, los agentes presidenciales finalizaron su mandato sexenal con el desprestigio de su gestión y conducta personal. Se cuenta con análisis pormenorizados de las reiteradas crisis económicas y políticas que heredaron (devaluaciones monetarias, pauperización de la fuerza laboral, respuesta represiva a toda disidencia social, corrupción de la burocracia gubernamental, clientelismo político, fraudes electorales, entre otros).

Si bien la ciudadanía se vio impedida de manifestarse democráticamente dentro del régimen político autoritario, la sátira

política no desaprovechó la oportunidad de reprobar el errático desempeño presidencial. En la caricatura gráfica o el recinto teatral, la parodia de los lemas, dichos y conducta presidenciales provocaron la catarsis jocosa del público. Los eventos deportivos fueron propicios para recibir la presencia del agente presidencial con sonoros y masivos abucheos. Inequívocamente, la crítica satírica configuró la imagen pública del agente presidencial que correspondía a la percepción ciudadana.

En distintos encuentros con la ciudadanía, los agentes presidenciales dejaron constancia de un desafortunado comportamiento político y personal que afectó negativamente su imagen pública. En la secuencia de agentes presidenciales, destacan el comportamiento de extremo autoritarismo, egolatría y de franco desdén e ineptitud, como ejemplifica el análisis de los casos de Gustavo Díaz Ordaz, Luis Echeverría Álvarez, Miguel de la Madrid Hurtado y Enrique Peña Nieto. Cada uno manifestó las peculiaridades de su personalidad (temperamento y carácter) dentro del *estilo personal de gobernar*, término acuñado y conceptualizado por Daniel Cosío Villegas. En la percepción de la imagen pública y desempeño en el cargo de estos agentes presidenciales, cobraron protagonismo el temperamento y carácter personales.

### Imagen presidencialista

En la segunda mitad del siglo XX, el agente presidencial fue el rostro visible del régimen político autoritario que se dotó de

continuidad mediante la consolidación de un partido oficial (Partido Revolucionario Institucional, PRI) y la eficaz corporativización gubernamental de los diversos sectores sociales, desde el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940), como describe Lorenzo Meyer (2000):

en el intenso y crucial sexenio de Lázaro Cárdenas (1934-1940) se sentaron las bases definitivas para [que] surgiera la fuerte, omnipresente, excesiva e impersonal presidencia mexicana, centro y clave del sistema político autoritario más estable de América Latina y quizá de todo ese ancho mundo de las sociedades periféricas (Meyer, 2000: 46).

El agente presidencial fue privilegiado árbitro central del régimen político, ejerciendo un poder de mando absolutista que abonó los excesos autoritarios y voluntaristas. En la escena política, su presencia destacó por la carencia de carisma personal, esto es, de los atributos que definen la personalidad del líder extraordinario (Weber, 1969). Su ascenso a la cumbre del poder político no fue la ruta del liderazgo efectivo, sino del continuo escalamiento de posiciones jerárquicas dentro del partido oficial y de la burocracia gubernamental. No obstante, contó con un bien simbólico adicional: el “carisma del cargo” que, en la conceptualización de Max Weber constituye el único recurso de legitimidad disponible: “La creencia de legitimidad no vale entonces con respecto a la persona, sino con respecto a las cualidades adquiridas y a la eficacia de los actos hierúrgicos” (Weber, 1969: 199). En última instancia, la posesión de la máxima jerar-

quía institucional confirió legitimidad incuestionable al agente presidencial.

Si bien hasta 2018 los agentes presidenciales usufructuaron el carisma del cargo, fue patente la condición anticarismática de sus respectivas personalidades. En opinión de Lorenzo Meyer (2000):

Es un hecho que a partir de 1940, [...] la importancia de esos diez jefes del Poder Ejecutivo antes de su arribo a la presidencia es escasa, pues su marca personal independiente de la presidencia, es prácticamente nula. En los últimos sesenta años del proceso político mexicano, el brillo de la institución opaca a las figuras de los individuos que la dirigen (Meyer, 2000: 43).

La personalidad anticarismática del agente presidencial representó un obstáculo a vencer en la proyección de su imagen pública. Compensatoriamente, el aparato gubernamental y del partido oficial, más los medios audiovisuales tradicionales (prensa, radio, televisión) se dieron a la tarea propagandística de exaltar artificiosamente las cualidades personales del agente presencial. Con un formato estructuralmente rígido y oficialista, la campaña propagandística se supeditó a exponer la figura de presidencial flanqueado por el sequito burocrático y circundado por multitudes, convenientemente convocadas por el partido de Estado, en los escenarios de la plaza pública y de la tribuna institucional. Una constante escénica fue la praxis discursiva del actor presidencial atrincherado en la narrativa triunfalista de los logros gubernamentales y la idealización social del país. Ante la mirada

ajena, la imagen pública del agente presidencial brilló por la condición anticarismática, formalista, inexpresiva y carente de naturalidad.

Contribuyendo a la mejor comprensión del presidencialismo mexicano, el historiador y politólogo Cosío Villegas publicó *El estilo personal de gobernar* (1974); es un texto pionero en proponer la reflexión acerca de la interconexión entre la personalidad del agente presidencial y su praxis gubernamental. Sorprendentemente, el éxito del texto fue inmediato. Los 12,000 ejemplares se agotaron en un mes, dando lugar a una segunda edición, en el mes siguiente. Su favorable recepción entre los lectores fue sintomática del interés que despertó el análisis crítico de la personalidad que se encontraba detrás de la investidura presidencial.

Cosío Villegas postuló una tesis que exponía dos modalidades de ejercer el poder gubernamental: una institucional y la otra personalista. En la primera, el agente presidencial se encuentra sujeto a los límites y principios institucionales. En la segunda modalidad, el ejercicio del poder se encuentra supeditado a las peculiaridades y vaivenes de la personalidad del agente presidencial que, disponiendo de un margen de acción irrestricto, se ve exento de acatar los límites y contrapesos institucionales y de la sociedad civil.

La propuesta analítica de Cosío Villegas destaca el papel que desempeña la subjetividad personal de los gobernantes en el ejercicio del poder político. Aporta la caracterización y distinción de la gobernanza institucional y la personalista. En el primer caso, el desempeño del agen-

te presidencial se rige por criterios e intereses estrictamente institucionales; en el segundo, se encuentra subordinado a la percepción e interpretación que aporta su subjetividad personal. Las reflexiones de Cosío Villegas no han perdido vigencia, en tanto se fundamentan en la caracterización del liderazgo unipersonal que concentra el poder y lo ejerce de manera autoritaria. Dentro de la historización del ejercicio del poder político de la época, este tema es objeto de constante análisis y tipificación epistemológica. En esta lógica, Cosío Villegas expone que el hecho político también involucra la dimensión subjetiva que aporta la condición humana a todos sus actos y decisiones. Ejemplifica que el desempeño y decisiones del gobernante no siempre obedecen a una acción plenamente consciente y acertadamente deliberada e institucional. En realidad se encuentran infiltrados, fragmentaria o totalmente, por la inevitable lectura subjetiva del contexto y los acontecimientos inmediatos.

Cosío Villegas (1974) consideró que en el sistema político mexicano imperaba una gobernanza personalista, donde el carácter y temperamento de cada agente presidencial constituían un fundamento de la praxis política o del “estilo personal de gobernar”:

Es decir, que el temperamento, el carácter, las simpatías y las diferencias, la educación y la experiencia personales [del presidente] influirán de un modo claro en toda su vida pública y, por lo tanto, en sus actos de gobierno (p. 8).

Ilustrando su reflexión, Cosío Villegas (1974) contrastó el microcosmos de

la subjetividad personal del gobernante con el macrocosmos de su praxis política, al examinar el caso de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976). Detalladamente, evaluó los actos de su gobierno y sus declaraciones verbales y escritas, con el propósito de “determinar lo que hay de personal en ellas” (p.12). Advirtiendo las contradicciones entre los dichos y los hechos del expresidente, concluyó: “La gran moraleja del estudio sería, por supuesto, la de que nuestro actual sistema político propicia un estilo personal, y no institucional, de gobierno, con todas las consecuencias que esto supone” (p.12).

Concluyentemente, Cosío Villegas consideró que la gobernanza personalista pervirtió la salud del país:

puesto que el presidente de México tiene un poder inmenso, es inevitable que lo ejerza personal y no institucionalmente, o sea que resulta fatal que la persona del Presidente le dé a su gobierno un sello peculiar, hasta inconfundible (p. 8).

Gracias a la debilidad de las instituciones y de la sociedad civil, la gobernanza personalista prosperó en el sistema político mexicano, como describe Cosío Villegas (1974):

cuenta la debilidad de la tradición y de las instituciones, que permite al individuo [presidente], desoír las y hasta desafiarnos. Como en México no funciona la opinión pública, ni los partidos políticos, ni el parlamento, ni los sindicatos, ni la prensa, ni el radio y la televisión, un presidente de la República puede obrar, y obra, tranquilamente

de un modo muy personal y aun caprichoso (p. 9).

La inconveniencia de la gobernanza personalista radicó en constituir una extensión de los alcances y limitaciones de la personalidad del agente presidencial. Inequívocamente, los defectos personales se manifestaron en las decisiones económicas y sociales. En opinión de Lorenzo Meyer (2001):

La tesis de *El estilo personal de gobernar* era clara: en un sistema presidencialista sin límites, los defectos personales del jefe del Ejecutivo se vuelven características del sistema mismo y se amplían y multiplican hasta afectar la vida misma de la sociedad" (p. 82).

Más aún, los defectos personales del gobernante contaminaron patológicamente la gobernanza, como advierte Meyer (2001):

Cuando el autoritarismo hace que la patología del líder se transforme en la patología del gobierno, entonces se está hablando de un sistema político enfermo. Cosío Villegas ya no pudo ver cómo su hipótesis se comprobaría perfectamente en los casos de José López Portillo o de Carlos Salinas de Gortari, hasta llegar al cambio de régimen en 2000 (p. 82).

*El estilo personal de gobernar* ejemplificó el ejercicio del poder político a partir del criterio unipersonal del agente presidencial que, sexenalmente, operó como amo absoluto de la maquinaria gubernamental. Su posición de fuerza no radicó en

el liderazgo efectivo ni en el carisma personal. Radicó en la legalidad, el orden jerárquico y el "carisma del cargo". Fue el rostro visible del sistema político mexicano, que entronizó el dogma de un orden jerárquico incuestionable, donde la obediencia incondicional a la superioridad constituyó el fundamento de la movilidad política. Esto, toda vez que la pertenencia al partido oficial fue condición privilegiada para acceder a los cargos gubernamentales y burocráticos.

La reflexión analítica de Cosío Villegas ofrece un testimonio de la percepción pública de la imagen del agente presidencial al margen de la visión propagandística y oficial. Sin embargo, el encono presidencial no se hizo esperar, con la publicación de un libelo que desprestigiaba la reflexión de Cosío Villegas. "A don Daniel Cosío Villegas se le quiso manchar con páginas viles, *Danny el Travieso*, obra con adjetivos y sin rostro visible" (Scherer, 2007:73). No obstante, la aportación analítica de Cosío Villegas enriqueció la mejor comprensión del presidencialismo mexicano y su imagen pública.

## El estilo personal de gobernar

Los sucesivos agentes presidenciales dieron pruebas de carácter y temperamento personales, en sintonía con la intolerancia del sistema político hacia toda manifestación de inconformidad social. Cada uno enfrentó el conflicto social con intransigencia autoritaria y el recurso de la fuerza pública. Las diferencias entre sí radicaron en el temperamento personal de cada

uno, y que inevitablemente manifestaron en su comportamiento institucional y público. En cada mandato sexenal se cuenta con episodios de la conducta presidencial que escandalizaron a la ciudadanía y desacralizaron su imagen pública, en contradicción con la propaganda oficialista. Paralelamente, son memorables y significativas las imágenes de la presencia del agente presidencial que, públicamente, se vio rechazado y reprobado por la ciudadanía gracias a su mal desempeño gubernamental.

### Gustavo Díaz Ordaz: la infamia sangrienta

En la memoria colectiva, la imagen pública de Gustavo Díaz Ordaz está asociada al crimen de Estado y a temperamento despótico. En 1968, el movimiento estudiantil, que representó la reivindicación de la condición democrática de la ciudadanía y su derecho a disentir, fue atacado con la fuerza militar y paramilitar. El 2 de octubre se perpetró una masacre de estudiantes en la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco, a la vista de los habitantes de los edificios circundantes y de la mirada de la prensa internacional que, en ese momento, se encontraba atenta a la inauguración de los Juegos Olímpicos en el país.

Desde un principio, Díaz Ordaz interpretó el disenso estudiantil dentro de un escenario de guerra declarada. El espacio público y los centros universitarios fueron ocupados por los tanques y las fuerzas militares mientras el discurso oficial demonizaba la inconformidad estudiantil. Con

contadas excepciones, la prensa nacional se sumó al descrédito del movimiento estudiantil. Sin embargo, la disidencia estudiantil se dotó de medios de representación gráfica (volantes, carteles, pintas) que públicamente ilustraron el carácter autoritario del presidencialismo mexicano. Fue entonces que la figura de Díaz Ordaz fue objeto de recurrente representación gráfica mediante la metáfora visual del gorila, signifiante del instinto irracional y violento, contrario a la capacidad de dialogar razonadamente.

Alfonso Yáñez Delgado (premio nacional de periodismo, analista político y autor de varios libros) rememora el testimonio de Julio Glockner, exrector de la Universidad Autónoma de Puebla, quien atestiguó que el carácter de Díaz Ordaz era “extremadamente obsecuente con el poder”, mientras que su temperamento personal se caracterizaba por la condición “intolerante con la opinión o la postura que discrepa de la suya” (citado por Ramos Rodríguez, 2018).

El periodista Carlos Ramírez (2022) ejemplifica el comportamiento despótico de Díaz Ordaz acorde a su temperamento personal:

El carácter personal de Díaz Ordaz era duro, verticalista, inflexible y autoritario; su primer conflicto al arribar a la presidencia en diciembre de 1964 fue el paro de labores de médicos del sector público por razones salariales y la exigencia de una audiencia personal con el presidente de la república. Díaz Ordaz los recibió en el despacho presidencial de Palacio Nacional, pero no para escuchar demandas o negociar salidas sino solo



para mandar el mensaje unidireccional de que era la primera y última vez que alguien buscaba algún encuentro directo con el presidente a base de presiones callejeras. Los médicos salieron atemorizados y muchos de ellos prefirieron autoexiliarse.

En su momento, Yáñez Delgado fue corresponsal del periódico *El Día*, donde reportó el acontecer del movimiento estudiantil. Considerando el temperamento de Díaz Ordaz en el embate contra el movimiento estudiantil, dijo:

Insisto: lo que provocó el encono contra los estudiantes fue la personalidad de Díaz Ordaz. Se deberían dedicar libros al estudio de la personalidad de él que, por cierto, no era nada honesto como afirman algunos (citado por Ramos, 2018).

Justificando su desempeño despótico, Díaz Ordaz invocó reiterativamente la presencia del enemigo invisible y foráneo capaz de manipular sistemáticamente los movimientos de disidencia laboral (médicos, 1964), agraria y estudiantil. Acorde al contexto de furibundo anticomunismo estadounidense, consideró que toda manifestación de inconformidad social representaba un movimiento subversivo. Así señaló: “vamos a comenzar desde el principio: aquellos intentos subversivos de 1958 y de 1959 [movimientos ferrocarrilero y magisterial, respectivamente], con base en sindicatos obreros, fracasaron” (citado por Villa, 2023). En su primer informe de gobierno (1965), catalogó de criminal y homicida el movimiento laboral de

médicos. Sin mencionar a una oculta fuerza social, afirmó que emprendió “una intensísima actividad para procurar sumar a los intentos de subversión, a estudiantes y a campesinos [...] sí se logró llevar a los jóvenes a la violencia, sobre todo en el año de 1968” (citado por Villa, 2023). Justificando la masacre de estudiantes, agregó: “cuando hubo manifestaciones de violencia criminal, entonces hubo necesidad de tomar otras medidas, porque ya las simples medidas políticas no fueron suficientes” (citado por Villa, 2023).

Julio Scherer (2007) no solo caracterizó el temperamento de Díaz Ordaz como “cruel y colérico” (Scherer, 2007: 92), también ilustra el impacto de su acto genocida en la vida pública:

Desde finales de 1968 había descendido sobre el país una tristeza agria, malsana. La matanza del 2 de octubre de ese año, el despotismo del presidente Díaz Ordaz, su desprecio por los intelectuales, su desdén por la prensa, su lejanía de la gente, todo formaba parte de una manera ingrata de vivir la vida (p. 92).

La matanza de estudiantes en 1968 fue un contundente mensaje de amenaza para la sociedad civil: el autoritarismo presidencial no toleraba la disidencia social que, llegado el momento, se castigaba con la pena de muerte.

En la percepción colectiva, la fisonomía de Díaz Ordaz fue constante referente de fealdad. Scherer (2007) atestigua: “Algunas veces bromeaba acerca de su fealdad, pero si alguien le seguía el juego, estallaba su ira. Irritable, se vigilaba; desconfiado, se mantenía al acecho” (p. 13).

Díaz Ordaz no fue indiferente a la catalogación de su fisonomía. En su defensa, argumentó que Abraham Lincoln también afrontó el prejuicio de su fealdad. Durante el acto de recepción del presidente estadounidense (Lyndon B. Johnson, 1966), en su discurso comentó su encuentro en México con corresponsales extranjeros, y abordó las sátiras que provocaba su fisonomía:

Entre las preguntas que me formularon, y a propósito de que desde el inicio de la campaña electoral habían surgido muchos chistes que para honra mía versaban fundamentalmente sobre mi personal fealdad, me preguntó una reportera si no me molestaban esos chistes, y tuve oportunidad de contestarle que en la historia conocía yo el ejemplo de un hombre a quien se había tratado de vedar la llegada al supremo puesto de su país, el de Presidente de la República, alegando la razón de que era feo; que yo me consideraba sumamente orgulloso si podía -como ese hombre- servir tan eficaz, tan leal y tan brillantemente a su pueblo, aun siendo feo, como aquél lo había hecho: se trataba de Abraham Lincoln (citado por *Memo-ria Política*, 2024).

A diferencia del presidente Lincoln, en la memoria histórica Díaz Ordaz representa la indeseable villanía del gobernante.

En su momento, el para entonces expresidente desestimó el valor simbólico de su imagen pública, cuando afirmó: “No me ha interesado gran cosa lo que se ha dado en llamar ‘mi imagen’” (citado por Villa, 2023).

Sin embargo, la percepción colectiva guarda memoria de la imagen pública, de la autoinculpación de Díaz Ordaz, cuando declaró ser el único responsable y autor intelectual de la masacre de estudiantes, en Tlatelolco. Durante el discurso de su quinto informe de gobierno (1 de septiembre de 1969), Díaz Ordaz afirmó: “Asumo íntegramente la responsabilidad personal, ética, social, jurídica, política, histórica, por las decisiones del gobierno en relación a los sucesos del año pasado”. Celebrando la ignominia presidencial, el conjunto de legisladores presentes correspondió con estruendosa ovación.

En 1970, la ciudadanía aportó la imagen pública del gobernante repudiado, que se engendró a contracorriente de la propaganda oficial. Durante la inauguración de la Copa Mundial de Fútbol (Estadio Azteca), al unísono, los asistentes le dedicaron un estruendoso y humillante abucheo público. Cosío Villegas atestiguó “l aislamiento cabal en que vivió sus dos últimos años el gobierno de Díaz Ordaz (Cosío, 1974: 50). Scherer (2007) agrega: “Ago- biado los últimos años de su vida, después de la tragedia de 1968 resguardó su intimidad. La fortificó tanto que hizo de ella una cárcel. Allí murió” (Scherer, 2007: 13).

Luis Echeverría Álvarez:  
quimeras de grandeza

La capacidad de Luis Echeverría Álvarez para adaptarse simbióticamente a las demandas de la personalidad despótica de su superior inmediato, Gustavo Díaz Ordaz, fue determinante en el escalamiento

hasta la silla presidencial. Ante Julio Scherer (2007), afirmó: “Ni siquiera para mí es fácil el trato con don Gustavo. Tú le conoces” (p. 13). No obstante, en todo momento Echeverría estuvo al “pendiente de Díaz Ordaz hasta el cielo, confundida la solidaridad con el servilismo” (Scherer, 2007: 10). Por su parte, Díaz Ordaz menospreció la personalidad de Echeverría, afecta a rutinas burocráticas y notoriamente compulsiva hacia el trabajo: “Está verde”. “No crece. Conserva la mentalidad de subsecretario encargado del despacho”. “Si no tiene qué hacer, algo inventa. Le obsesiona el trabajo por el trabajo mismo”. “Lo invité a jugar golf, temprano. Llegó al amanecer” (Scherer, 2007: 18).

Durante el gobierno de Ruiz Cortines, Echeverría ocupó la Oficialía Mayor de la Secretaría de Gobernación. En ese entonces, Scherer (2007) atestiguó su condición introvertida, además de que “Rara vez bebía. Nunca lo vi fumar. Era esquelético y filoso. Dejaba al descubierto la carne viva. Era un haz de nervios” (p. 14). Cuando llegó el momento de su postulación como candidato presidencial, Echeverría manifestó la dualidad de su personalidad. Su comportamiento habitualmente introvertido mudó hacia la extraversión, la locuacidad y el goce del poder. Aunque conservó la compulsión laboral. Cosío Villegas (1974) señala:

Es un hecho, sin embargo, que durante su larga carrera administrativa, incluso siendo ya secretario de Gobernación, es decir, la segunda figura política nacional, fue distintamente reservado. Tanto, que más de una persona está persuadida de que Díaz Ordaz, que lo trató a diario durante largos años, se fue

de espaldas desde el primer día de la campaña al darse cuenta del monstruo insospechado que había venido alimentando pacientemente a lo largo de esos dieciocho años (p. 30).

Cosío Villegas (1974) destaca la potencia del poder político para transformar la personalidad de los gobernantes: “capaz de volver al revés a un hombre transformándolo en otro diametralmente opuesto” (p. 31).

Desde la campaña presidencial, Echeverría fue el artífice de la construcción de su imagen pública. Se afanó en representar al gobernante cercano a las masas, con incesante praxis discursiva y fortaleza física infatigable. Ninguno de estos empeños fue suficiente para ocultar la ausencia de carisma personal y la aportación de un ideario político novedoso. Durante la campaña presidencial recorrió el país protagonizando actos multitudinarios:

El candidato brincaba con tanta prontitud y tan repetidamente de un lugar a otro, que resultaba difícil seguir, no ya la pista ideológica, sino la simplemente geográfica. [...] Luego, como resultaba inevitable hablar en cada sitio visitado, se produjo un torrente de declaraciones, improvisadas, muchas incompletas, vagas y aun contradictorias (Cosío, 1974: 17).

Cosío Villegas (1974) concluye que la sorprendente locuacidad de Echeverría para abordar “todos los problemas nacionales, los habidos y los por haber” (Cosío, 1974: 16), gestó la “impresión de que para Echeverría hablar es una necesidad fisiológica

cuya satisfacción periódica resulta inapla-  
zable” (p. 31). Por ende, “no está construi-  
do física y mentalmente para el diálogo  
sino para el monólogo, no para conver-  
sar, sino para predicar” (Cosío, 1974: 125).

Empeñado en exhibir su fortaleza fí-  
sica, Echeverría “Hacía sentir una perso-  
nalidad de atleta, sin espacio para la fati-  
ga. Rara vez iba al baño. Principiaban los  
cuchicheos: ‘Casi no duerme, ni orina, si  
no quiere’” (Scherer, 2007: 11). Igualmen-  
te, sometió a sus subalternos al ritmo de  
la compulsión laboral que lo caracterizó.  
Cosío Villegas (1974) indica: “otra de sus  
constantes sicológicas: la incapacidad de  
reposar, la prisa con que se mueve, la pri-  
sa con que quiere hacer las cosas y la pri-  
sa con que quiere que otros, todos, las  
hagan (p. 40). Carlos Monsiváis atestiguó  
la gratificación que el poder le proporcio-  
nó: “Me daba la impresión de un hom-  
bre profundamente escindido que go-  
zaba físicamente el poder, lo hacía suyo  
cada instante” (citado por Scherer, 2007:  
216). En el espejismo del poder, Echeve-  
rría se vio como paladín de las causas del  
Tercer Mundo, aspirante al premio Nobel  
de la Paz y titular de la Secretaría Gene-  
ral de la ONU.

A la par que patentizó un acercamiento  
con Fidel Castro, Salvador Allende y Mao  
Zedong y, que posteriormente acogió a  
los exiliados de las dictaduras sudame-  
ricanas, contradictoriamente orquestó la  
sangrienta guerra sucia contra toda disi-  
dencia social (integrantes de movimien-  
tos armados, líderes populares y mani-  
festantes estudiantiles). Adicionalmente,  
atentó contra la exigua libertad de pren-  
sa, conspirando para expulsar a los direc-

tivos del periódico *Excélsior*, encabezados  
por Julio Scherer.

En el curso de su actuación presiden-  
cial experimentó la denostación de su  
imagen pública. El grupo empresarial de  
Monterrey, que reprobó su gestión polí-  
tica, orquestó una campaña de rumores  
negativos contra su gobierno.

En 1975, la opinión pública testificó  
la imagen de Echeverría increpado, abu-  
cheado y herido en la frente por el im-  
pacto de una pedrada anónima, cuan-  
do emprendía la desesperada huida de  
Ciudad Universitaria. Sin considerar que  
la comunidad universitaria guardaba  
memoria de su responsabilidad en la  
masacre de estudiantes, en 1968; y de  
la matanza de manifestantes estudian-  
tiles, el 10 de junio de 1971, Echeverría  
acudió al Auditorio Salvador Allende de la  
Facultad de Medicina para inaugurar los  
cursos académicos. Su presencia en el te-  
rritorio universitario constituyó una demos-  
tración de fuerza del poder presidencial. En  
opinión de Julio Scherer (2007): “El presi-  
dente quería doblegar a los muchachos,  
vengarse también, demostrarles que has-  
ta en la Ciudad Universitaria tendría que  
ser recibido” (Scherer, 2007: 84). Ahí, pro-  
vocó y protagonizó una batalla campal con  
los jóvenes universitarios:

Los muchachos lo increpaban y se cobra-  
ban agravios. Sus puños en alto golpea-  
ban el aire dispuestos a la destrucción.  
“Jóvenes fachistas”, aullaba Echeverría.  
“Asesino”, aullaban los jóvenes. “Hijo de  
la chingada, cabrón”, insultaban hasta  
desgañitarse. “Así gritaban las juventu-  
des de Hitler y Mussolini”, contestaba el  
presidente (Scherer, 2007: 84).

En la última escena, Echeverría había gritado a los estudiantes, ya en plena retirada: “Volveré” (Scherer, 2007: 85). Previsiblemente, la prensa oficialista reprochó a la comunidad estudiantil por el comportamiento de repudio hacia Echeverría.

El estilo personal de gobernar de Luis Echeverría se caracterizó por la megalomanía autoritaria, voluntarista y exhibicionista, con raíces en la compulsiva necesidad de hacer, de decir, de protagonizar. Al finalizar el sexenio, la ciudadanía experimentó las consecuencias económicas de la gestión presidencial: incremento de la deuda pública, devaluación de la moneda y continuidad de la habitual corrupción de la casta priista. En el recinto teatral, la figura presidencial fue objeto de la sátira política y el desahogo jocoso del público.

### Miguel de la Madrid Hurtado: el desdén autoritario

Un caso ejemplar del desdén presidencial hacia la otredad ciudadana fue el comportamiento de Miguel de la Madrid (1982-1988), ante las trágicas consecuencias del devastador terremoto del 19 de septiembre de 1985, en la ciudad de México. No solo fue negligente en proporcionar ayuda inmediata a las víctimas, también manifestó soberbia autosuficiencia al rechazar los víveres y el apoyo técnico que ofreció la ayuda internacional, escandalizando a la opinión ciudadana. Treinta y seis horas después del siniestro, tardíamente compareció ante los medios audiovisuales para enviar un mensaje a la ciudadanía: “que terminó en decepcionante informe buro-

crático por red nacional” (Scherer, 2007: 248). Fue la sociedad civil la que se ocupó de emprender la espontánea auto organización para brindar la ayuda necesaria en el rescate de los cuerpos sepultados y la salvaguarda de los sobrevivientes afectados. Durante la inauguración de la Copa Mundial de Fútbol, en el Estadio Azteca (1986), De la Madrid fue recibido con el humillante y sonoro abucheo de la multitud. Reiteradamente, su personalidad se calificó de gris, distinguiéndose por evitar el contacto con la ciudadanía. Fue precursor en adoptar la política económica neoliberal que los gobiernos posteriores replicaron, con el desmantelamiento de las instituciones y bienes de la nación. Ejemplifica al gobernante anticarismático e ineficaz en el mejoramiento económico y político del país.

### Enrique Peña Nieto: el espectáculo fallido

La gobernanza de Enrique Peña Nieto (2012-2018) fue el fiel reflejo de su personalidad marcada por la torpeza política y las limitaciones intelectuales. Su comportamiento personal e institucional escandalizó a la opinión ciudadana por los reiterados episodios de corrupción.

Tanto el aparato propagandístico del Partido Revolucionario Institucional (PRI), como los medios audiovisuales afines diseñaron la imagen pública de Peña Nieto desde el inicio de su candidatura electoral a la presidencia.

El 11 de mayo de 2012, en el auditorio José Sánchez Villaseñor de la Universi-

dad Iberoamericana (Ciudad de México), se efectuó el encuentro entre estudiantes y el entonces candidato presidencial por el PRI y el Partido Verde. Desde su ingreso al recinto universitario, Peña Nieto fue recibido con manifestaciones de protesta y otras de apoyo.

Los estudiantes inconformes con la presencia del candidato presidencial se manifestaron con pancartas de repudio que señalaban: “¡Asesino!”, “¡Fuera!”, “¡La Ibero no te quiere!”, “¡La mayoría en la Ibero no está con EPN!”, “No PRI, No ignorancia, No corrupción. Algunos jóvenes portaban máscaras con el rostro del expresidente Carlos Salinas de Gortari, para evidenciar la estrecha relación entre ambos. Las pancartas indicaban: “Tu papá, asesino”, “Ladrón, ve a hablarle a Salinas”, “Ni un aplauso para este asesino”.

Los estudiantes reprocharon la actuación de Peña Nieto como gobernador del Estado de México, donde se perpetró la represión extrema hacia los habitantes de la comunidad de San Salvador Atenco, que abarcó el asesinato, violaciones sexuales, el encarcelamiento y tortura de al menos 200 miembros de la comunidad (2006). La restricción del gobierno local de impedir la venta de flores en el mercado de Texcoco originó el conflicto y el desproporcionado ejercicio represivo. Ante los reclamos estudiantiles, la respuesta de Peña Nieto incrementó el repudio, cuando manifestó: “Tomé la decisión de emplear la fuerza pública para mantener el orden y la paz... la acción fue en legítimo derecho de usar la fuerza pública para restablecer la paz y el orden...” El candidato pre-

sidencial no solo exhibió su talante autoritario, también la ineptitud política y argumentativa. Acto seguido, se vio obligado a salir por la puerta trasera del auditorio, para evadir a los estudiantes que gritaban “¡Atenco no se olvida!” y “¡Se ve, se siente, Peña delincuente!”.

Sin embargo, fue avistado por los jóvenes inconformes y se dirigió hacia la cabina radiofónica de la universidad, donde se tenía programada una entrevista. Ahí, solicitó pasar al baño y se le informó que se encontraba en remodelación. No obstante, accedió al servicio sanitario. Desconcentrado, preguntó a un miembro de su escolta: “¿Qué dicen?”, refiriéndose al vocerío de los jóvenes. La respuesta fue: “Que lo apoyan, señor”. Finalmente logró salir del recinto universitario, aunque seguido por los estudiantes hasta el estacionamiento, donde le gritaban: “¡Cobarde, cobarde!”, “¡Las ratas se van por las alcantarillas!”. Desafiando la inconformidad estudiantil se despidió con una sonrisa y simbolizando un adiós con el movimiento de mano. Al día siguiente la prensa reportó: “Éxito de Peña en la Ibero pese a intento orquestado de boicot” (*El Herald*). “Supera Boicot” (*La Prensa*), mientras los medios audiovisuales minimizaron la protesta estudiantil, argumentando que se trató de acarreados y agentes externos a la universidad.

Ante la acusación del aparato propagandístico de los medios audiovisuales y de la prensa escrita, el 14 de mayo, 131 estudiantes, con credencial en mano demostraron valor civil para “dar la cara”, en un video publicado en el ciberespacio don-

de refutaron la acusación de ser porros o infiltrados

El encuentro de Peña Nieto con la comunidad estudiantil de la Universidad Iberoamericana no solo exhibió el desprestigio que acompañaba la imagen pública del candidato priista. También fue sintomático del hartazgo ciudadano con el anquilosado y antidemocrático régimen político.

Desde el año de 2008, las empresas televisivas, radiofónicas y de la prensa escrita colaboraron en la construcción de la imagen pública del candidato presidencial. Su cobertura del noviazgo de Peña Nieto con Angélica Rivera, actriz de las telenovelas de la empresa Televisa, patentizó la relación entre la política y el espectáculo. Con el propósito de incrementar la popularidad del candidato presidencial, idealizaron el vínculo sentimental entre Peña Nieto y Rivera. Ofreciendo una narrativa de telenovela, dieron seguimiento a la boda de Peña Nieto y Rivera en la catedral de Toluca, Estado de México (2010).

Como gobernante, Peña Nieto acumuló escándalos de corrupción que contribuyeron al desprestigio de su imagen pública. En 2013, la prensa nacional dio seguimiento a la adquisición de la “Casa blanca”, la ostentosa residencia familiar de Peña Nieto, con un valor de siete millones de dólares, localizada en una zona de alta plusvalía inmobiliaria: las Lomas de Chapultepec. El empresario Juan Armando Hinojosa Cantú, titular del Grupo Higa, que se beneficiaba de comisiones gubernamentales, se ocupó de construir y entregar la propiedad residencial a Peña Nieto. Fue, enton-

ces, que se reveló el patente conflicto de intereses y la complicidad entre la empresa contratista y Peña Nieto.

Los periodistas Daniel Lizárraga, Rafael Cabrera, Irving Huerta y Sebastián Barragán, que informaron de las anomalías en la adquisición de la residencia de Peña Nieto en el portal de noticias de Carmen Aristegui, fueron fulminantemente despedidos. Sin embargo, la percepción ciudadana constató que la corrupción gubernamental cobraba nuevos bríos. Simultáneamente, los gobernadores priistas de los estados de Quintana Roo, Veracruz y Chihuahua: Roberto Borge Angulo, Javier Duarte de Ochoa, César Duarte Jáquez, respectivamente, aportaron nuevos episodios en el desfalco al erario.

El comportamiento personal e institucional de Peña Nieto incrementó la indignación ciudadana, no solo por guardar sepulcral silencio, rehusándose a ofrecer una explicación pública acerca de la dudosa adquisición de la propiedad residencial. También, por considerar que correspondía a Angélica Rivera rendir cuentas pormenorizadas de la adquisición de la propiedad residencial. Durante un acto público en el Estado de México (18 de noviembre de 2014), Peña Nieto informó que la “Casa blanca” era propiedad de Rivera. Y agregó:

Le pedí a mi esposa, que sea ella personalmente, siendo la propiedad de ella, quien esclarezca o quien aclare ante la sociedad mexicana y ante la opinión pública cómo fue que se hizo de esa propiedad y cómo fue que la construyó (Salinas, 2014).

Mediante un video en el ciberespacio, Rivera compareció ante la opinión pública, donde justificó la adquisición de la “Casa blanca”. Su intervención discursiva se apoyó en un texto escrito, para argumentar que adquirió la propiedad residencial mediante los recursos laborales que acumuló durante 25 años al servicio de la empresa Televisa. A la vez, informó que cancelaba la adquisición de la propiedad residencial, con el propósito de impedir que el asunto fuese un pretexto para ofender y difamar a su familia y a su esposo. La comparecencia cibernética de Rivera se caracterizó por la falta de naturalidad, severidad y manifiesta incomodidad. Su actuación y argumentos no fueron convincentes. La respuesta de la opinión pública no se hizo esperar mediante reiteradas sátiras políticas en el ciberespacio y la caricatura gráfica. Al finalizar su mandato sexenal y tardíamente, Peña Nieto reconoció que fue un error no haber ofrecido personalmente una explicación acerca del asunto de la “Casa blanca”. Sin embargo, su negativa de enfrentar públicamente los señalamientos de corrupción, fue sintomática de su temperamento personal inclinado a evadir las responsabilidades y consecuencias de sus actos.

En general, la presencia pública de Peña Nieto se caracterizó por la sobreactuación mediante una notoria gesticulación y ademanes faltos de naturalidad. Así también, por la carencia del conocimiento elemental de los diversos asuntos públicos. Recurrentemente, el ridículo acompañó su presencia en diversos actos públicos. Baste mencionar que se refirió al mandatario de Uruguay, Tabaré Vázquez, como

presidente de Paraguay; confundió la población de Lagos de Moreno con un estado de la república; se refirió a Veracruz como ciudad capital de un estado de la república; afirmó que el trayecto terrestre, entre el aeropuerto de la ciudad de La Paz (Baja California) y la Ciudad de México se efectuaba en una hora y veinticinco minutos. Las pifias de términos y frases fueron constantes. Cuando se le preguntó por el precio del kilo de tortilla, que es un indicador básico de las condiciones de subsistencia económica de la mayoría de la población, solo atinó a responder “no soy la señora de la casa”. Así, indicó que el dato no era de su incumbencia ni de su gestión en materia de política económica. Igualmente, evidenció su desconocimiento de la historia del país y de la función de sus instituciones. Afirmó que el Instituto Politécnico Nacional fue creado hace 40 o 50 décadas. En la Feria Internacional del Libro de Guadalajara se le preguntó por los títulos de tres libros que marcaron su vida. Mencionó la Biblia, aclarando que solo había leído algunas partes del texto. Y agregó el título de *La silla del águila* de “Enrique Krauze”, texto escrito por Carlos Fuentes. Los periodistas Juan Omar Fierro y Eduardo Sánchez dieron a conocer que Peña Nieto plagió una tercera parte de su tesis académica para obtener el grado de licenciado en derecho, en la Universidad Panamericana.

En septiembre de 2014, la represión hacia los estudiantes de la Escuela Normal de Ayotzinapa, Guerrero, conmovió a la opinión pública. Cuarenta y tres estudiantes fueron objeto de desaparición forzada, con la intervención de las fuer-



zas militares y policiacas del Estado, en la ciudad de Iguala. Adicionalmente, se reportaron las lesiones graves y muerte de varios otros. Informado de los hechos, Peña Nieto consideró que era un problema municipal que debía ser atendido por las autoridades locales. El Procurador General de la República, Jesús Murillo Karam, minimizó los hechos, que catalogó como un enfrentamiento entre narcotraficantes. Durante 15 días, el gobierno fue omiso en atender el caso. Sin embargo, el escándalo cobró dimensiones nacionales e internacionales. Murillo Karam ofreció la versión que planteaba que los estudiantes fueron asesinados y sus cuerpos incinerados en el basurero de Cocula. Etiquetó sus investigaciones como a “verdad histórica”. El Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes desmintió la “verdad histórica” con estudios científicos. La desacreditación de las investigaciones gubernamentales fue contundente por organismos de derechos humanos nacionales e internacionales. A la par, la opinión ciudadana reprobó a Peña Nieto por su negligencia política y encubrimiento del caso. Sin embargo, aún faltaba un escándalo más del gobierno de Peña Nieto, cuando invitó a Donald Trump en 2016. El entonces candidato presidencial estadounidense fue recibido por Peña Nieto, a pesar de us pronunciamientos desafiantes y ofensivos hacia los migrantes mexicanos, a quienes acusaba de delincuentes, violadores y traficantes. Más aún, Trump aseguró que México pagaría los costos de construcción de un muro fronterizo, a fin de impedir el ingreso de migrantes al territorio estadounidense. En México, las críti-

cas de la opinión pública no cesaron, contribuyendo al desprestigio y repudio de la imagen pública de Peña Nieto. La visita de Trump fue considerada un acto que ofendía la dignidad del país y representaba una vergonzosa sumisión del presidente mexicano al candidato presidencial estadounidense. Ya por entonces, Peña Nieto recibía altos índices de reprobación popular y política. Con este episodio, reiteró su extrema ineptitud política y personal.

Inequívocamente, Peña Nieto ejemplificó el estilo personal de gobernar de los priistas que sistemáticamente utilizaron el poder político para desfalcar al erario, atentar contra la libre expresión de los medios de información y recurrir a la praxis represiva contra movimientos disidentes.

Cabe recordar que los dos presidentes integrantes del Partido de Acción Nacional, Vicente Fox (2000-2006) y Felipe Calderón (2006-2012), representaron una alternancia política decepcionante para la ciudadanía, toda vez que replicaron las peores prácticas de corrupción y autoritarismo represivo de los gobiernos priistas. Particularmente, Felipe Calderón sometió al país a una dinámica sangrienta mediante un supuesto combate contra los narcotraficantes. Actualmente, el que fuera su principal asesor y titular de la Secretaría de Seguridad Pública, Genaro García Luna, está encarcelado en territorio estadounidense, por su probada complicidad dentro de las actividades del narcotráfico. La imagen pública y estilo personal de gobernar de Felipe Calderón están marcados por el notorio alcoholismo y el violento temperamento.

En 2018, finalizó un ciclo de larga duración donde imperó la gobernanza personalista. Los vaivenes del carácter y temperamento personales de cada agente presidencial condujeron a excesos autoritarios y voluntaristas que ahogaron la dinámica democrática en el país. Adicionalmente, con la emergencia de las redes audiovisuales en el ciberespacio, la ciudadanía encontró recursos para manifestar sus opiniones políticas y la percepción de la imagen pública del agente presidencial. Desde entonces, cotidianamente registra y transmite episodios del comportamiento personal e institucional del gobernante en turno. De esta manera ha reducido la sacralización de la imagen pública presidencial que había construido el monopolio de la propaganda oficialista, desde mediados del siglo XX y principios del siglo XXI. Simultáneamente, la ciudadanía encontró los medios de exponer la imagen pública del agente presidencial que corresponde a su percepción de la opinión y crítica. Paralelamente, periodistas emergentes encontraron en el ciberespacio un terreno fértil para desarrollar su actividad sin depender del poder económico y el control de las empresas de la prensa escrita y audiovisual tradicionales, que acaparaban los medios de difusión masiva con fines de control social y fueron afines al poder presidencial. Su presencia en el ciberespacio ha contribuido a la democratización y debate de la información cotidiana.

Indudablemente, la relevancia de la imagen pública del gobernante radica en su eficacia para abonar al consenso o disenso social. A la vez, se encuentra suje-

ta a las batallas ideológicas y simbólicas que libran partidarios y adversarios del agente presidencial. Por ende, forma parte de la comunicación simbólica y del debate público, resultando decisiva en los procesos electorales y en la aprobación o desaprobación de la praxis política de los mandatarios.

Como conclusión, los gobiernos de Gustavo Díaz Ordaz, Luis Echeverría Álvarez, Miguel de la Madrid y Enrique Peña Nieto son ejemplos de un ejercicio del poder político adverso para la ciudadanía. Los gobiernos de Gustavo Díaz Ordaz y Luis Echeverría Álvarez representaron una nueva etapa dentro de los usos y costumbres del sistema político mexicano. En sus manos, el aparato estatal desplegó su capacidad de extrema represión contra toda manifestación de disenso de la sociedad civil. El gobierno de Miguel de la Madrid dejó constancia de su incapacidad para auxiliar oportunamente a la ciudadanía, que experimentó la tragedia del terremoto de 1985. El gobierno de Peña Nieto finalizó la secuencia de presidentes del PRI, como fiel representante de la degradación de la clase política que la ciudadanía reprobó, con su voto, en 2018.

La imagen pública del gobernante describe el ejercicio del poder político que participa de la dualidad entre la esfera pública y la privada; el comportamiento personal y el institucional; la subjetividad y la objetividad en la interpretación de la realidad política. El ejercicio del poder no solo radica en los marcos normativos y determinaciones estructurales de los diversos sistemas de gobierno, dentro de sus respectivos contextos y problemáticas.

Se encarna en el individuo que lo representa con los atributos de su peculiar personalidad: temperamento y carácter; habilidades para la comunicación pública, para la gestión y administración gubernamentales; y para la construcción de una narrativa simbólica y veraz que sea, a la vez, persuasiva y convincente ante la opinión pública. Cuando la personalidad y el desempeño del gobernante coinciden con las expectativas de la ciudadanía, motivan la adhesión colectiva que se manifiesta en el consenso social. Por el contrario, cuando el desempeño del

gobernante es adverso para la ciudadanía y su personalidad se proyecta con un comportamiento autoritario, ególatra, de franco desdén e ineptitud, no solo contradice las expectativas ciudadanas de mejoría en la vida social. También erosiona la legitimidad del cargo que ostenta, abonando al disenso social. Su imagen pública no es mera exposición ante la mirada colectiva. Se sitúa en el campo del escrutinio ciudadano que valora y enjuicia su ejercicio del poder político, asociado a las determinaciones de su personalidad.

## Referencias

- Cosío Villegas, Daniel (1974), *El estilo personal de gobernar*, México, Joaquín Mortiz.
- Memoria Política (2024), <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1966DJP.html>
- Meyer, Lorenzo (2001), "Daniel Cosío Villegas: El estudio del poder y el poder del estudio", en *Letras Libres*, mayo de 2001, 80-83.
- Meyer, Lorenzo (2000), "El presidencialismo mexicano en busca del justo medio", en *Istor: revista de historia internacional*, año1, no. 3, 41-57.
- Ramírez, Carlos (2022, 27 de febrero), "De tapados y destapados: La sucesión rupturista de 1970", en *Indicador político*, <https://indicadorpolitico.com.mx/?p=16965>
- Ramos Rodríguez, Moisés (2018, 29 de septiembre), "El carácter de Díaz Ordaz, un problema en el 68: Yáñez", en *Milenio*, <https://www.milenio.com/cultura/caracter-diaz-ordaz-problema-68-yanez>
- Scherer, Julio (2007), *Los presidentes*, México, Debolsillo.
- Salinas, María Elena y Ramos, Jorge (Noticiero Univisión). (2014, 18 de noviembre), "Enrique Peña Nieto mandó a su esposa a rendir cuentas de la Casa Blanca", <https://www.youtube.com/watch?v=D9QdUEzUxCg>
- Villa G., Guadalupe (2023), "El ayer y hoy de México", en *BiCentenario*, NO. 42, Instituto Mora, 12 de julio, <https://revistabicentenario.com.mx/index.php/archivos/poder-y-militancia-gustavo-diaz-ordaz-y-heberto-castillo-2/>
- Weber, Max (1969), *Economía y sociedad*, trad. José Medina Echavarría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Maynez, José Ferrater Mora, México, FCE.

# Barbarie: la banalidad del mal

## La pérdida de mundo y la pobreza de la experiencia

I. Samadhi Aguilar Rocha  
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

### Introducción

El 12 de marzo de 2025 se conoció en México la existencia del centro o campo de exterminio de Teuchitlán, Jalisco. Junto con los titulares se publicaron fotografías de pertenencias encontradas en dicho campo, como zapatos, mochilas, cosas de aseo personal. Pero fue la fotografía de los zapatos en el piso lo que inmediato nos llevó, en la memoria, a pensar en los campos de concentración, sobre todo el de Auschwitz.

Las autoridades trataron de desmentir la información y dijeron que no eran campos de exterminio porque no había hornos. La cuestión es que se evidenció la magnitud del sufrimiento y la barbarie que vive el pueblo de México, no solo por el descubrimiento de los campos sino, sobre todo, por las desapariciones forzadas

que se viven a diario en el país; cada uno de esos zapatos representa ahora, como lo fue en Auschwitz, la vida de una persona, sus gustos, su tamaño de pie, su singularidad. Fue el descubrimiento del rancho Izaguirre, en el municipio de Teuchitlán, lo que reveló la existencia de más campos de exterminio. En Reynosa, Tamaulipas, por ejemplo, en dos años, hasta el momento, se han encontrado diecinueve.

En estos campos de exterminio del cártel Jalisco Nueva Generación (CJNG), también llamados narcocampamentos, es donde reclutan, adiestran y exterminan a las personas. El rancho Izaguirre operaba desde 2012, según dijo una persona que logró escapar del lugar y narró a Indira Navarro, fundadora del colectivo Guerreros Buscadores de Jalisco, los “horrores” que se cometían ahí<sup>1</sup>. Según este testimonio y el de otras cuatro personas que

---

<sup>1</sup> La información sobre estos hechos se encuentra en el periódico *La Jornada* del miércoles 12 de marzo de 2025. El corresponsal fue Juan Carlos G. Partida, aunque también se documentó en varios periódicos del mismo día como *Reforma*.

huyeron, había desde sicarios que se dedicaban a desmembrar cadáveres hasta el empleo de cerdos, cocodrilos y leones para castigar a los indisciplinados, a veces hasta matarlos; además, se cometían abusos sexuales, incluso contra menores, y algunos casos de canibalismo. Uno de los testigos dijo que, durante los tres años que estuvo ahí, vio pasar a cientos de jóvenes —la mayoría, hombres—, llevados casi todos con engaños o a la fuerza. El 5 de marzo de 2025, habiendo sido alertados por reportes anónimos, integrantes del colectivo acudieron a la finca ubicada a 60 kilómetros de Guadalajara y encontraron tres crematorios, huesos humanos calcinados, pedazos de cráneos, dentaduras, cientos de prendas, zapatos y artículos personales, así como drogas y armas; esto a pesar de que el lugar estaba supuestamente bajo el resguardo de la Fiscalía del Estado de Jalisco. De acuerdo con el testimonio, al fondo del predio bardado había un área donde desmembraban a las personas que eran asesinadas por “cualquier pretexto”, tarea que hacían los otros cautivos bajo amenaza de que los matarían si no lo hacían. Luego arrojaban los restos humanos a los hornos contruidos bajo tierra con una “cama” de piedra, para después tapar esa fosa y abrir una nueva. Otro testigo detalló que si algún cautivo lloraba, lo metían a una especie de porqueriza rodeada de alambres de púas, donde los cerdos, que tenían días sin comer, los mordían a veces hasta matarlos. Varios de los testigos aseguraron que existen otros espacios parecidos en

los municipios de Teuchitlán y que las autoridades del estado están coludidas con el crimen organizado. Esto también fue señalado por el titular de la Fiscalía General de la República, Gertz Manero, quien afirmó que “no es creíble que una situación de esta naturaleza no hubiera sido conocida por las autoridades de ese municipio y el estado”<sup>2</sup>. La Fiscalía de Jalisco detectó, a la fecha, seis lotes de restos óseos en cuatro espacios del rancho Izaguirre, además de identificar áreas de entrenamiento táctico y físico; también clasificó la ropa, analgésicos y medicinas, esponjas de baño, sandalias y pesas para ejercicio. Por último, otra cuestión relevante es que este predio fue descubierto y denunciado por el colectivo Guerreros Buscadores y no por la Fiscalía de Jalisco. La actividad de los buscadores es importante de nuestro tiempo, dado que el sufrimiento y el dolor los impulsa, sin ningún apoyo económico, a buscar a los desaparecidos; estos colectivos recuerdan constantemente la ineficacia, ineptitud y, en el peor de los casos, la corrupción y colusión del Gobierno del Estado con el crimen organizado.

De este marco partimos para pensar la barbarie y por qué, en un primer momento, el hallazgo se comparó con un campo de exterminio nazi. La pregunta es la que ya, en la primera mitad del siglo XX y a raíz de estos campos, se hicieron varios pensadores: ¿el porqué del auge desmedido de la violencia no solo criminal, sino social?; ¿cómo es que la barbarie ha persistido en nuestra sociedad ilustrada,

2 Esta declaración fue tomada de la nota periodística escrita por Alonso Urrutia y Emir Olivares en *La Jornada* del 12 de marzo del 2025.

conectada y tecnológicamente tan avanzada?; ¿cómo es que existen genocidios aún en pleno siglo XXI, como en la guerra de los israelíes contra los palestinos de Gaza?; ¿por qué los que sufren son los inocentes, los más vulnerables, los “otros”, los menos favorecidos, los indígenas, etcétera?; ¿por qué nos impresiona cuando lo vemos en tiempo real a través de las pantallas, el teléfono celular, la tableta o la televisión pero esa impresión se desvanece casi inmediatamente ante la repetición de las imágenes?; o peor aún ¿cómo es posible que haya seres humanos capaces de llevar a cabo todos estos actos de barbarie?; ¿qué pasa con la sociedad que es testigo y sufre esta barbarie? Esta última pregunta es la guía propuesta de este ensayo.

Sabemos que los casos de barbarie de nuestro tiempo son complejos; en el caso que presentamos habría que abordar el tema de la narcocultura y el hecho de estar enmarcados y no en el ámbito criminal. Cada acto de barbarie tiene varios ejes de investigación en los cuales se podría profundizar, pero lo que interesa en este ejercicio reflexivo es pensar de fondo por qué un ser humano, de entre su amplio espectro de posibilidades, decide cometer actos de barbarie: ¿lo decide él? ¿sabe lo que hace? Estas son preguntas que se hicieron antes pensadores como Theodor Adorno, Hannah Arendt y Walter Benjamin, quienes vivieron la barbarie que marcó un parteaguas en el pensamiento y la historia humana. A la luz de los dos últimos pensadores, analizaremos algunas herramientas conceptuales y teóricas como la idea de la *banalidad del mal*, el *mal radical*, la *barbarie*, y repensar la barbarie en nues-

tro tiempo y lugar de enunciación. A partir del caso del rancho Izaguirre se busca un entendimiento sobre la necesidad de seguir pensando la barbarie con la esperanza de que no vuelva a ocurrir. También, en este ejercicio, buscaremos pensar las imbricaciones filosóficas entre *pérdida de mundo* y *empobrecimiento de la experiencia* que, a nuestro parecer, señala algo crucial para pensar la barbarie del siglo XXI, que —consideramos— tiene el núcleo en lo que Arendt llamó la *banalidad del mal*. Por otro lado, este ejercicio no busca exponer sistemáticamente ciertos contenidos, sino utilizar algunas herramientas conceptuales y teóricas para un breve ensayo de reflexión. Se parte de un interés ontológico en la barbarie, ya que cuando se estudia solo desde su ámbito sociológico, aunque se pueda dar luz sobre las relaciones de poder que la motivan en cada época, se corre el riesgo de no atender a las causas fundamentales. Con ello, quizás podamos tender los puentes para la comprensión del fácil vínculo que se estableció entre el campo de exterminio del rancho Izaguirre y los campos de exterminio nazis que, por supuesto, tienen características completamente diferentes; a pesar de estar en diferentes épocas y lugares, sin embargo, estas dos barbaries se producen en una época en que se exacerbaban la lógica y la racionalidad dominante de la primera época moderna.

Este ejercicio está dividido en cinco apartados. En el primero se esboza lo que entendemos por bárbaro y barbarie; en los siguientes dos apartados se presentan las herramientas teóricas y conceptuales a partir del análisis y propuesta de Han-

nah Arendt; en estos apartados se abordan conceptos rectores como la “pérdida de mundo” vista en el paria, el “mal radical” y la “banalidad del mal”. En el apartado siguiente se presenta la idea de la “pobreza de la experiencia” propuesta por Walter Benjamin en relación con la “pérdida de mundo” arendtiana; finalmente en el apartado de conclusión se recuperan estos conceptos de cara a comprender la banalidad del mal que se encuentra de la base en nuestras actuales barbaries, sobre todo en México con el alto índice de desapariciones forzadas y el descubrimiento de los campos de exterminio y entrenamiento.

### Los bárbaros *El bárbaro y la barbarie*

Lo primero que debemos esclarecer es lo que entendemos por barbarie. En el pasado hubo muchas definiciones para “bárbaro” y la más común era la de “extranjero”. El bárbaro, el *otro*. Para los griegos, los bárbaros eran los no griegos. Cada civilización tiene a un bárbaro considerado inferior, por debajo, y este, perteneciente a otra civilización en la cual se siente superior, percibe, a su vez, al otro, al miembro de la primera civilización, como el bárbaro. Desde este planteamiento y tal como parece confirmar Hegel con su idea de progreso de la civilización a través de la historia y su dialéctica, se muestra el nivel axiológico en este progreso desde lo salvaje hasta lo más civilizatorio, donde el bárbaro era la persona que no había progresado en este sentido, desde el estado de naturaleza hasta la historia humana.

En nuestra época, las dos definiciones de bárbaro —el salvaje y el extranjero—, se han convertido en elementos de la misma historia espantosa, cuando millones de personas huyen del primer tipo de barbarie para llegar a Europa o Estados Unidos y toparse con el segundo tipo de barbarie. Millones de personas han sido condenadas a experimentar la barbarie de la atrocidad y la barbarie de la indiferencia. Para justificar su hostilidad hacia los refugiados o migrantes, algunos europeos y estadounidenses los describen de manera indignante como bárbaros, terroristas, salvajes o primitivos, cuando, en realidad, son víctimas de bárbaros, salvajes y terroristas. Los refugiados son las más recientes víctimas de esa costumbre europea de asociar diferencia y barbarie, como afirmará Leon Wieseltier (2016). El concepto de “bárbaro” establece el vínculo entre diferencia y dominación. El vínculo, por supuesto, tuvo una larga carrera posterior en el pensamiento y la política de Occidente; es el vínculo que normalizó las diferentes conquistas y los actos de barbarie justificada en pos del progreso y el estado civilizatorio de los habitantes de los otros mundos. La barbarie era lo que permitía medir el grado de progreso. Este tipo de barbaries, Morin las caracteriza como barbaries históricas:

[...] Se produce una verdadera escalada de conquistas que va más allá de la mera necesidad vital y que se manifiesta en las masacres, las destrucciones sistemáticas, los pillajes, las violencias, la esclavización. Existe entonces una barbarie que toma forma y se desencadena con la civilización. (Morin, 2009: 16-17)



De modo que la barbarie de la Guerra de la Conquista no es separable de los tiempos históricos. La historia de las grandes sociedades es la historia de las guerras, que al mismo tiempo producen las artes y la cultura, un desarrollo del conocimiento y la aparición de una clase cultivada. Walter Benjamin haya declarado que “jamás se da un documento cultural sin que lo sea al mismo tiempo de la barbarie” (Benjamin, 1989: 101), de modo que la barbarie es un elemento constitutivo de la civilización. “La civilización produce barbarie, en particular la barbarie de la conquista y la dominación” (Morin, 2009: 18). Hay varias formas de barbarie para Morin; la conformación de las naciones modernas son una innovación. La diferencia con los imperios es la actividad integrada del Estado-Nación que unifica en una identidad nacional común sus elementos diversos y, con ella, busca la purificación étnica y religiosa; se buscaba la pureza de sangre y con ello se dio el nacimiento del racismo.

De hecho, hay antecedentes en la Grecia antigua de qué es lo que se entiende por “bárbaro”, aquel que comete barbarie. Al parecer, la limitación de estos consistía en que su *logos* (razonamiento o discurso) imperfecto los inhabilitaba para el cultivo de una verdadera política. A decir de Arendt, los bárbaros no habían conseguido desarrollar un tipo de política propia de los hombres libres, que pudiera ir más allá de la violencia o la dominación y de un tipo de gobierno como el del despotismo. A los bárbaros les falta el *logos*, por lo que deben enfocar los asuntos de gobierno desde la lógica de un tipo de espacio diferente como el privado.

Los bárbaros tenían gobiernos violentos y eran esclavos obligados a trabajar y, ya que la acción violenta y el trabajo pesado se asemejan porque ninguno de los dos necesita del habla para concretarse, los bárbaros y los esclavos se definían como seres *aneu logou* es decir que no vivían unos con otros primariamente gracias a la palabra. (Arendt, 1996: 41)

También lo expone en su texto *¿Qué es la política?* (1997): “cuando los griegos decían que los esclavos y los bárbaros eran *aneu logou*, que no poseían la palabra, se referían a que se hallaban en una situación en que el habla libre era imposible. En la misma situación se halla el déspota, que solo sabe ordenar; para poder hablar necesita de otros de igual condición” (Arendt, 1997: 70). Solo que aquí parece igualar al bárbaro con una persona déspota, situación que nos permite pensar al bárbaro en nuestro tiempo poniendo el acento en la falta de palabra o razonamiento. De cara a pensar la barbarie como los actos de extrema violencia y crueldad, podríamos decir que en el momento en que falta la palabra aparece la violencia, que siempre es y será muda.

Los parias como bárbaros:  
la pérdida de mundo

Si bien Arendt no abordó explícitamente el tema de la barbarie, sí hay imbricaciones importantes que apuntan a pensar la barbarie desde el concepto de *paria*; este se caracteriza por la exclusión que sufre,

por su condición de marginado del mundo, por lo que no es apto para el ejercicio de la política. Al mismo tiempo, le caracteriza su inocencia, el hecho de tener que padecer una situación impuesta desde fuera, el tener que portar consigo un estigma de por vida, únicamente a causa de factores como su origen o su religión. Cuando Arendt expone el concepto, lo hace con relación sobre todo al judío y a su pueblo<sup>3</sup>, a raíz del régimen totalitario implantado y una de las barbaries más importantes de nuestro tiempo: los campos de concentración.

En este sentido y por la exclusión que sufre, es considerado como un ser *anew logou*, pero su exclusión, a diferencia de lo que sucedía en la antigüedad, es a raíz de una problemática social y religiosa. Durante el régimen totalitario, como ya se dijo, no tenían libertad y estaban condenados a permanecer sujetos a su diferencia; en Adorno, representaban la alteridad. Aquí, el racismo se convirtió en el arma política a través de la cual la vida de los hombres era juzgada. Los parias, en este ejercicio son, frente al pensamiento hegemónico patriarcal, todas y todos los marginados del sistema, los afrodescendientes, las mujeres, los pobres, los grupos LGTBQA+, los oprimidos; estos modelos asumen la condición de paria, que funciona para nombrar las estructuras que operan en el caso de quienes son excluidos del mundo: “[...] había mostrado al mundo que en cada noble y multimillonario judío. Todavía quedaba algo del antiguo paria, que no tiene país, para quien no existen de-

rechos humanos, y al que la sociedad excluiría de buena gana de sus privilegios” (Arendt, 2004: 171).

El mundo para Arendt es un espacio de encuentro, de inter-acción con los otros humanos. Estar en el mundo implica exponerse, salir de la propia interioridad y del espacio privado. El mundo es un espacio intermedio, plural y relacional, entre una pluralidad de personas, a través de sus acciones y los objetos que conforman el mundo. La acción es la actividad fundamental que distingue al ser humano, algo intrínseco a la condición humana, es decir que el hombre privado de su condición política carece de lo que lo hace propiamente humano: “la pérdida de su condición política priva al hombre de lo que podríamos llamar un derecho esencial suyo: el derecho a la acción” (Esquirol, 1996: 69).

En su libro *La condición humana* (2005), Arendt desarrolla el concepto de acción, que es fundamental en su teoría política. Desde luego, no es de interés presentar aquí a profundidad su teoría, pero sí nos interesa abordar elementos que, a nuestro parecer, constituyen la característica fundamental humana y de la conformación del mundo, vinculados por un espacio político en donde el “quién” (la singularidad, la diferencia) puede aparecer y tener lugar. Arendt afirma que la acción es aquello que iniciamos y cuyos efectos son imprevisibles. La idea del *quién*, en sentido arendtiano, es en este sentido un *quién* que se expone en tanto que aparece en un mundo común donde hay otros diferentes. El

3 Paradójicamente, en pleno siglo XXI, son el dirigente y el gobierno del pueblo judío [de Israel] los que cometen una de nuestras barbaries actuales: se trata de la guerra que mantienen sobre Gaza y el genocidio del pueblo palestino.

*quién* que actúa y cuya acción puede caer bajo el juicio de los otros, a partir de donde la acción se inserta en una trama de relaciones humanas.

La esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de relaciones humanas que existen dondequiera que los hombres viven juntos. La revelación del “quién” mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias. (Arendt, 2005: 212)

A partir de aquí, Arendt introduce otro concepto clave, además de la pluralidad; se trata de la idea de natalidad, entendida como irrupción de la acción o novedad, y la pluralidad como los otros, la trama de las relaciones. “Actuar, en un sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, “comenzar”, “conducir”, y finalmente “gobernar”), poner algo en movimiento” (Arendt, 2005: 206-207). En este sentido, la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer; si es la realización de la condición humana de la natalidad, se trata de vivir como ser distinto y único entre iguales. Con ello, Arendt propone otra idea clave: el discurso; para ella, acción y discurso están íntimamente relacionados porque revelan la única cualidad de ser distinto.

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en

el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. (Arendt, 2005: 208)

La denuncia es, precisamente, *la pérdida de este mundo*; se entiende que estar privados de este mundo es no poder ejercer nuestra humanidad. La alienación del mundo nos convierte en una pieza intercambiable dentro de la máquina, en el caso del sistema burocrático o la burocratización de la vida en su época, pero que sigue correspondiendo a la nuestra. Aquí, el ser humano se ha desvanecido a través de un “qué” abstracto y la identidad así entendida sirve para responder al qué es y no al quién es. Este “qué” muestra una identidad cerrada que no se puede comprender con la acción, sino que queda ligada a la conducta. “La burocracia es la forma de Gobierno en la que todo el mundo está privado de libertad política, del poder de actuar; porque el dominio de nadie no es la ausencia de dominio, y en donde todos carecen igualmente de poder tenemos una tiranía sin tirano” (Arendt, 2006: 110).

Arendt también se da cuenta de la “pérdida de mundo” con base en la disolución del “quién”, porque es tomado como un “qué” sin posibilidad de expresar su identidad y actuar. El “quién” es en este sentido un quién que se arriesga en tanto que aparece en un mundo común donde hay otros, porque es el quién que actúa y cuya acción puede caer bajo el juicio de los otros.

En el caso de los gobiernos totalitarios y su barbarie, es al paria a quien se le han

negado sistemáticamente las condiciones que posibilitan una vida política, social y privada. El paria se encuentra por fuera del mundo común y de la pluralidad de los hombres, sin la posibilidad de aparecer ante los otros a través de sus palabras y sus actos. Queda desprovisto de la realidad del mundo, donde interpreta los acontecimientos del mundo no como producto de los actos sino como hechos naturales (Arendt, 2004: 63) y lleva una existencia no política, a la cual se acomoda, conformándose con la sola vida de lo dado, sin preocuparse por los asuntos del mundo. Expulsar al paria del mundo significa lo mismo que expulsarlo de quienes son reconocidos como humanos (son los que pueden acceder al mundo, participar en su desarrollo y actuar en él), en el sentido pleno de la palabra.

### Barbarie: el mal radical y la banalidad del mal

Hasta aquí la pregunta sería ¿y dónde está la barbarie en la pérdida de mundo? La barbarie son actos de violencia y crueldad radical, y al preguntar de nuevo, como lo hicieron Adorno<sup>4</sup> y Horkheimer<sup>5</sup> (2009):

¿cómo es posible la aparición de las barbaries en nuestras sociedades tan avanzadas tecnológicamente, civilizadas, con un elevado grado de conocimiento?

Es en *Los orígenes del totalitarismo* (1974) donde Arendt aborda la cuestión de la barbarie que puede servir para comprender la conexión entre barbarie y mundo que aquí retomamos. Para ella, son los campos de exterminio lo que caracteriza la dominación totalitaria y son su “institución central”. Estos se experimentan como un laboratorio de esta dominación. Lo característico es que se trata de un exterminio industrial, pero sobre todo que se ejerce bajo una organización burocrática que busca la aniquilación de la individualidad humana, realizado por trabajadores normales que hacían su trabajo y cumplían órdenes. Tanto es así que en estos campos “el homicidio es tan impersonal como el aplastamiento de un mosquito. Cualquiera puede morir como resultado de la tortura sistemática o de la inanición” (Arendt, 1974, 539). Los seres humanos son degradados a puro material humano superfluo. La expresión que utiliza Arendt para aludir a los campos de exterminio es el *mal radical*, que consiste justamente en hacer superfluos a los seres humanos. Estos re-

4 En *Dialéctica de la Ilustración* (2009), Adorno y Horkheimer realizan una crítica sobre lo que representó la razón ilustrada. Necesitaban comprender por qué “la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie.”

5 Tanto Adorno como Horkheimer comparten el mismo acontecimiento histórico con Arendt: la ascensión de los totalitarismos, los campos de concentración y el desarrollo de la tecnología, sobre todo en la bomba nuclear, otra barbarie perpetrada en este periodo, que exige a los intelectuales preguntar por el cómo se ha pensado para llegar a la concreción de estas barbaries. En el ámbito filosófico, se convierte en un parteaguas para seguir pensando, pero de otra manera, para que no vuelva a suceder. Parte de este trabajo está reflejado en el texto de Horkheimer la *Crítica de la razón instrumental* (2010). A grandes rasgos, muestra que los avances técnicos han sido acompañados por un proceso de deshumanización. La idea de progreso amenaza con destruir la autonomía del individuo, ya que su capacidad de resistencia al aparato de manipulación de las masas y su juicio independiente parecen ir en contra del propio individuo; donde la racionalización tiende a destruir la razón misma en pro del progreso.

presentaron una nueva forma de asesinato masivo que convierte a sus semejantes en meros ejemplares desprovistos de singularidad, individualidad, es decir, desprovistos de la pluralidad y espontaneidad en el pensar y en el actuar.

En realidad, la experiencia de los campos de concentración muestra que los seres humanos pueden ser transformados en especímenes del animal humano y que la "naturaleza" del hombre es solamente "humana" en tanto que abre al hombre la posibilidad de convertirse en algo altamente innatural, es decir, en un hombre. (Arendt, 1974: 552)

Es una estructura funcional que absorbe toda singularidad en el genocidio; lo importante aquí es que funcione. "El poder total solo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad" (Arendt, 1974: 554). Esta lógica también toca a los verdugos: su existencia es tan superflua como la de las víctimas. Se trata de su completa funcionalización en un proceso de aniquilación que lo convierte en una pieza del sistema. La muerte en los campos de concentración se vuelve anónima. De hecho, no solo se le arrebató la vida, también se le arrebató la muerte, dado que su existencia no importa nada. Para Arendt, los campos de concentración eran fábricas de cadáveres y maquinaria para hacerlos desaparecer, dado que la eliminación de cualquier resto era el último paso para la negación de la existencia de los asesinados.

El rasgo fundacional de la aniquilación en los campos vincula la lógica burocráti-

ca con el asesinato; el *mal radical* está en la completa formalización y racionalización del asesinato derivada de su burocracia por el cumplimiento de prescripciones y normativas, y no de grandes perversiones. No es que el burócrata tenga un interés en los asesinatos sino todo lo contrario; el desinterés es el sustento de esa lógica implacable y fría. De aquí que estén tan estrechamente vinculados el concepto de "mal radical" con la "banalidad del mal": estos son rasgos de la barbarie del siglo XX y XXI.

La "banalidad del mal" es un concepto que construye a partir del juicio en 1961 de Adolf Eichmann por el genocidio en los campos de concentración y que desarrolla en su libro *Eichmann en Jerusalén*, que lleva por subtítulo *Un informe sobre la banalidad del mal* (2003). Arendt fue enviada como corresponsal de la revista *New Yorker* para que documentara las sesiones del juicio, que fueron públicas. Eichmann no tenía una trayectoria antisemita y tampoco parecía mentalmente inestable, sino que actuó de la manera en que lo hizo por el deseo de ascender en su carrera profesional; sus actos fueron en cumplimiento de órdenes. Era un burócrata que cumplía órdenes sin pensar sobre las consecuencias. Estos actos no fueron realizados porque Eichmann estuviese dotado de una inmensa capacidad para la crueldad, sino por ser un burócrata, un operario dentro de un sistema basado en los actos de exterminio, pero no por esto sus actos son disculpables y mucho menos es inocente de aquello por lo que fue condenado. El análisis de Arendt pone el acento en esa falta de capacidad de pensar, reflexionar,

de juicio y de ese actuar en consecuencia. Para Arendt, lo que había mostrado el caso Eichmann era la importancia del pensamiento y la reflexión crítica o, mejor dicho, la ausencia de ambos en el origen de un mal radical perpetrado por personas comunes sin conciencia ni sentimiento de responsabilidad sobre él. Margarethe von Trotta<sup>6</sup> muestra bien el punto medular de lo que entiende Arendt por “mal radical” o bien lo que creemos es el centro de vida de las actuales barbaries. Margarethe von Trotta, al final de la película *Hanna Arendt*, muestra el punto más importante sobre la “banalidad del mal”:

[...] el problema de Eichmann es que él insistía en renunciar a sus rasgos personales, como si no quedara nadie para ser castigado o perdonado. Eichmann insistió una y otra vez en que él no había hecho nada por iniciativa propia, que no tenía intenciones ni buenas ni malas, que solo había obedecido órdenes. Este argumento muestra que los males más grandes del mundo son cometidos por nadie, crímenes cometidos por individuos sin convicciones y que se resisten a ser personas. Este fenómeno es el que yo he llamado *banalidad del mal*. Y la razón por la que Eichmann ya no fue capaz [de] hacer juicios morales, esta falta de habilidad para pensar por sí mismo, [explica] que muchos hombres comunes cometieran crímenes de escala gigantesca, como nunca antes se había visto [...]. Llama-

mos pensamiento al diálogo silencioso que mantenemos con nosotros mismos. Eichmann se negó a ser una persona, al rechazar la cualidad humana más definitoria, que es la capacidad de pensar<sup>7</sup>.

De modo que por “banalidad del mal” se entiende el fenómeno que se da cuando los mayores actos de barbarie se llevan a cabo por nadie, por aquellos que se resisten a ser personas, es decir, a pensar y actuar, facultades que, como hemos visto, son lo que caracteriza al ser humano. Arendt, por otro lado, pone la atención en el verdugo y no en las víctimas, porque lo que intenta es comprender cómo fue posible que personas corrientes, por no decir mediocres, fueran capaces de ejercer el mal radical o la barbarie. Esta cuestión le produjo varias críticas y atrajo rechazo hacia ella. La descripción que hace de los nazis, y que caracteriza bien a Eichmann, los describe como “el filisteo es el burgués aislado de su propia clase, el individuo atomizado que es resultado de la ruptura de la misma clase burguesa. El hombre-masa [...] que presenta las características del filisteo [...] entre las ruinas de su mundo, solo se preocupaba de su seguridad personal y que, a la más ligera provocación, estaba dispuesto a sacrificar todo, su fe, su honor y su dignidad” (Arendt, 1974: 421-422). Los horrores de la barbarie, la dureza y la frialdad del asesinato en masa administrado fueron posibles por la falta de

6 Margarethe von Trotta es directora y guionista de la película *Hannah Arendt*, producida en 2012 y estrenada en 2013. Esta película se centra en lo que Arendt entiende por “banalidad del mal” a partir del juicio contra Eichmann.

7 Estos son algunos fragmentos del discurso final que Arendt da frente a un grupo de estudiantes, en donde justamente habla de esta cuestión, en la película *Hannah Arendt* dirigida por Margarethe von Trotta.

empatía; fue, más bien, la apatía de quienes se pusieron al servicio del funcionamiento del sistema. En otras palabras, el genocidio fue posible gracias al trabajo perfectamente realizado por un conjunto de individuos que se negaron a asumir su responsabilidad. La “banalidad de mal” muestra lo fundamental de la cuestión de la barbarie de los campos de concentración en el hecho de que su realización se fundamentó en el buen funcionamiento de la maquinaria burocrática y en la obediencia de funciones racionalmente determinadas con anterioridad. Estas condiciones fueron normalizadas, lo que exacerbaba aún más la barbarie. Podemos decir que los bárbaros no son, sino que se crean.

### Pérdida de mundo y pobreza de experiencia

Lo que Arendt denuncia es la eliminación de la espontaneidad, la anulación de la capacidad de pensamiento y juicio con relación a las condiciones que permitieron la barbarie de los campos de concentración y la dominación total. Frente a esto, ahora queremos acercar la línea de investigación y reflexión al concepto de *pobreza de experiencia* de Benjamin, en su proximidad con lo que piensa Arendt sobre la *pérdida de mundo*. Este acercamiento tiene como finalidad pensar nuestra experiencia moderna para comprender nuestras actuales barbaries. Cabe mencionar que ambos autores comparten las mismas condiciones históricas que permiten hacer crítica de la

modernidad, junto con la barbarie de los campos de concentración y la utilización de la bomba atómica.

La experiencia moderna tuvo un punto de partida reductor, “la realidad a partir de cuyo conocimiento Kant quiso fundar al conocimiento en general sobre certeza y verdad, es una realidad de rango inferior, si no la más inferior de todas” (Benjamin, 1998: 75). Con ello, abre una distinción esclarecedora entre vivencia y experiencia. Propone contraponer *el ejercicio con las cosas* donde uno pone en juego la propia experiencia y la posibilidad de hacer o sufrir nuevas experiencias; con el *amaestramiento*, en donde impulsan conductas normalizadas, es decir, normas de consumo y trabajo especializado afectando también el tiempo de ocio. El contexto en el que aborda esto es la experiencia del obrero. En sus relaciones con la máquina, los obreros aprenden a coordinar sus propios movimientos con los [movimientos] uniformes y constantes de un autómatas. Para Benjamin, esto habla de la uniformidad de la multitud, de la masa. Uniformidad en todo, en el comportamiento, la vestimenta y la propia expresión.

Todo trabajo con máquinas exige [...] un amaestramiento precoz del obrero. Este amaestramiento es distinto del ejercicio; el ejercicio, decisivo solo en el trabajo manual, tenía aún una función en la manufactura. Sobre la base de la manufactura “cada particular ramo de producción halla en la *experiencia* la forma técnica a él adaptada y la perfecciona *lentamente*”. (Benjamin, 2008: 26)

Aquí, la vivencia se destaca como el verdadero hecho en la conciencia humana. Frente a esto, la vivencia genera una reacción a la creciente abstracción de una racionalidad ilustrada y a la mecanización de la vida. Esta situación en Arendt consiste en la “totalización de la vida”; la crítica consiste en afirmar que la actividad humana de *la labor*, ligada al mantenimiento de la vida biológica y el consumo es la actividad a través de la cual se interpretan las dos acciones fundamentales para la actividad humana, o más bien las dos actividades por las que nos constituimos como humanos que son el trabajo, pero sobre todo la acción<sup>8</sup>. La vivencia apunta a una “pobreza de la experiencia” donde “la pobreza de nuestra experiencia no es solo pobre en experiencias privadas, sino en las de la humanidad en general. Se trata de una nueva barbarie” (Benjamin, 1989: 169).

Frente a la vida reducida a la vivencia está la experiencia, que tiene que ver con la memoria y la conciencia. Para comprender mejor esta idea, Benjamin contrapone la narración con la información periodística. La narración permite que circule la experiencia porque comparte sus experiencias con los oyentes; muestra que la información se hace impermeable a esto, ya que se informa de los hechos que “así han sido” y únicamente los reproducen. “La narración no pretende, como la información, comunicar el puro-en-sí de lo acaecido, sino que lo encarna en la vida del relator, para proporcionar a quienes escuchan lo acaecido como experiencias” (Benjamin, 2008: 12). En la contraposición entre na-

rración e información, el tiempo del calendario que hace posible esa experiencia originaria, ese choque con el pasado, se contrapone al tiempo cronológico del reloj. La experiencia es aquella que permite en la repetición del pasado producir algo nuevo y que, cuando es una experiencia, no solo alude al pasado individual, sino al colectivo. “Donde hay experiencia, en el sentido propio del término, ciertos contenidos del pasado individual entran en conjunción en la memoria con elementos del pasado colectivo” (Benjamin, 2008: 13). La experiencia es un hecho de tradición, tanto en la vida privada como en la colectiva. La experiencia no consiste principalmente en acontecimientos fijados con exactitud en el recuerdo, sino en acontecimientos acumulados, a menudo en forma inconsciente, que vienen a la memoria.

La modificación estructural que ha sufrido la experiencia moderna, de la que da cuenta Benjamin, parte de lo expresado por Baudelaire, es decir, desde una perspectiva estética a una social, cuando lo traslada al trabajo. Aquí es donde se muestra la distinción entre la vivencia (*Erlebnis*) y la experiencia (*Erfahrung*). La primera es interpretada como una vivencia intensa y pasajera, dentro de la sociedad de masas, conformada a raíz de la industrialización y el capitalismo, y la experiencia, como experiencia narrativa y con sentido. Estas estaban vinculadas con transformaciones sociales de gran calado, como el avance de la tecnología, el crecimiento urbano, la sociedad de masas, el desarrollo de las fuerzas de

8 En su texto *La condición humana* (2005), Arendt aborda las principales actividades humanas, poniendo en la acción la actividad que constituye principalmente la humanidad de un individuo.



producción, la cosificación de la vida y las nuevas formas de guerra. Esta transformación radical de la experiencia se podría ver en relación con el pasado, en plena desconexión y lejanía; esta desconexión es la que imposibilitaba el procesamiento (tanto en la vida cotidiana como en el hacer teórico) de los estímulos de la vida moderna.

Cuanto mayor es la parte del shock en las impresiones aisladas, cuanto más debe la conciencia mantenerse alerta para la defensa respecto a los estímulos, cuanto mayor es el éxito con que se desempeña, y, por consiguiente, cuanto menos los estímulos penetran en la experiencia, tanto más corresponden al concepto de “experiencia vivida” [vivencia]. La función peculiar de defensa respecto a los shocks puede definirse en definitiva como la tarea de asignar al acontecimiento, a costa de la integridad de su contenido, un exacto puesto temporal en la conciencia. Tal sería el resultado último y mayor de la reflexión. Esta convertiría al acontecimiento en una “experiencia vivida” [vivencia]. (Benjamin, 2008: 17-18)

La vivencia es la que rellena el tiempo y la conciencia, pero también llena los lugares donde puede aparecer lo “nuevo”, la “irrupción”; es cuando se atrofia la posibilidad del *shock* que requiere la experiencia. La vivencia responde a las uniformidades o adopción de conductos iguales, aunque como hemos señalado arriba, Benjamin habla de *amaestramiento*; de hacerse diestro en procesos o con máquinas en el ámbi-

to del trabajo y la producción especializada. En contraposición, la experiencia es *un ejercicio* con la cosa que excede el ámbito de lo privado-consciente.

Si bien en esta propuesta no se busca desarrollar a fondo este tema, lo que sí queremos mostrar a través de esta distinción es que vivimos en un marco de privatización y despolitización de la existencia, que corresponde a la *vivencia del shock*. Quizás quedará más clara si pensamos en nuestra actualidad, cuando lo que se vende ahora no son productos sino “experiencias” en un restaurante, en centros comerciales o de entretenimiento, donde los consumidores están adiestrados para reaccionar contra el sobresalto, en la adquisición de conductas uniformes, iguales, que les permitan moverse. En la Modernidad se privilegia el modo de la vivencia; la singularidad y riqueza sensible de los fenómenos queda empobrecida en cuanto representa una amenaza de irrupción o ruptura de las funciones instrumentales y racionales de la conciencia. Los instantes de captación plena de esta singularidad sensible de los fenómenos se experimentan entonces como irrupción dentro del modo vivencial de la experiencia moderna, esto es, en la forma del *shock*. De esta manera, Benjamin, a través de la obra de Baudelaire da cuenta de la transformación producida en la sociedad moderna; lo que intenta mostrar son las tensiones y evidencias de esta pérdida de la experiencia. Pensemos en los transeúntes de las grandes ciudades y sus multitudes, en el obrero industrial y sus acciones desconectadas en las fábricas, tal y como muestra

la célebre película *Tiempos modernos*<sup>9</sup>. En estas figuras, la pérdida de la experiencia se vincula con el *shock*, la desorientación, la desconexión, los sobresaltos; estos son la muestra del rompimiento de la conexión significativa entre el pasado y el presente. Frente a la atomización y enajenación provocada por el capitalismo de este tiempo, se dio la pérdida de los horizontes comunitarios.

Lo que Benjamin quiere mostrar con esta distinción es la crisis de la experiencia en la modernidad por los cambios decisivos a principios del siglo XX, vinculados al desarrollo de la técnica-tecnología y las guerras. En *Experiencia y pobreza*, de 1933, muestra cómo los hombres que vuelven de la guerra no lo hacen enriquecidos, sino más pobres en experiencias, porque no logran encontrar un sentido a las vivencias por las que pasaron. Esto se manifiesta, para Benjamin, en la incapacidad de transmitir esas experiencias. Por lo que también la pobreza de la experiencia implica la constatación del hecho de que “una facultad que nos pareciera inalienable, la más segura entre las seguras, nos está siendo retirada: la facultad de intercambiar experiencias” (Benjamin, 1998: 112).

En este sentido, *la pérdida del mundo* arendtiano es esta misma incapacidad de expresar la propia singularidad en un mundo plural. Y esta pérdida también implica una vivencia, no una experiencia. Experiencia, en sentido arendtiano, constituiría la acción dentro de un espacio plural, en reconocimiento y participación de

las singularidades, en la posibilidad de que siempre surja algo nuevo. A partir de las breves acotaciones sobre el empobrecimiento de la experiencia, apuntamos a delimitar la forma de comprender la experiencia histórica que posibilitó la ideología fascista.

### Conclusión. La barbarie: de campos de exterminio, desaparecidos y algo más

Utilizando las herramientas que hemos retomado podemos decir que la barbarie del siglo XX y parte del XXI consiste (parafraseando a Adorno) en la irracionalidad de la racionalidad, donde la racionalidad se mantiene distante de la vida humana. Con la racionalidad occidental y civilizatoria, que pretendía tener los más altos valores racionales de humanidad, los hombres no se hicieron más humanos, ni el desarrollo conceptual y teórico logró evitar los sucesos políticos, económicos, sociales, filosóficos y culturales de la barbarie. Esto fue constatado con los acontecimientos más racionales y calculadores de todos: los campos de concentración y, en otra escala, la utilización de la bomba atómica; ambos, barbaries. De ahí que los pensadores de su época y hasta la fecha buscan otra manera de pensar que no lleve a la cosificación y mercantilización de la vida; se busca pensar a partir de las experiencias históricas y situacionales de los seres humanos, y recobrar de alguna ma-

<sup>9</sup> *Tiempos modernos* es un largometraje de 1936 escrito y dirigido por Charles Chaplin, que fue también el actor principal. Esta película muestra las condiciones e inadaptación del obrero inserto en los ritmos de la máquina, de la industrialización, la producción en cadena y la aceleración social.

nera la experiencia humana, sobre todo la del sufrimiento.

Tras los acontecimientos mencionados relativos a principios del siglo XX y la denuncia de tantos intelectuales, filósofos y filósofos, en nuestra actualidad, la primera veintena del siglo XXI, en los países occidentales y occidentalizados<sup>10</sup>, podemos decir que no se ha aprendido la lección; al contrario, aparecen las barbaries descarnadas y cínicas. Pensamos en el actual genocidio del gobierno israelí contra el pueblo palestino, en la guerra de Ucrania contra Rusia, pero sobre todo en nuestro país con el descubrimiento del rancho Izaguirre, calificado como un campo (entre otros) de entrenamiento y exterminio.

A diferencia de los campos de concentración nazis, totalmente institucionalizados bajo el Estado, la ideología y el régimen totalitario, donde el genocidio (no solo del pueblo judío, sino también de los homosexuales y aquellos fuera del sistema) constituyó un hecho burocrático y muy bien organizado, el rancho Izaguirre era un campo de exterminio y entrenamiento del crimen organizado en Jalisco, México, que, al parecer, era protegido por las autoridades del Estado. En este rancho, como hemos mencionado al principio de este ejercicio, pasaban todo

tipo de atrocidades; como en los campos de concentración nazi, se pone en juego la creencia fundamental de que todo es posible. Según afirmaba Arendt: “Los campos de concentración y de exterminio de los regímenes totalitarios sirven como laboratorios en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible” (Arendt, 1974: 533). En el caso del rancho Izaguirre tenían lugar violaciones, torturas con animales, asesinatos de, quizá, miles de personas. A través de estas prácticas buscan eliminar, como hemos dicho, la particularidad y espontaneidad de los individuos. Es el miedo lo que con facilidad degrada a una persona en un salvaje. En los casos documentados, por ejemplo, se les obligaba a matarse entre ellos, es decir que si alguien desobedecía debía ser asesinado por su compañero; de no ser así, podía ser enviado a los cerdos para que se lo comieran o también podía ser asesinado por otro compañero. Las prácticas que se llevaban a cabo buscaban volverlos, como ya de por sí son concebidos por esas organizaciones, en simples cosas, ni siquiera animales. Nada alejado de la ideología nazi:

Los campos son concebidos no solo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también pa-

10 Hemos tomado la distinción entre países occidentalizados y occidentales del texto *Repensar la occidentalización. Ir más allá de las disciplinas* (2023) de Julieta Espinosa, en el que se exponen las condiciones y consecuencias de los usos del conocimiento a partir de la emergencia de un pensamiento y postura de países “occidentalizados”, entendidos como “los países donde las y los ciudadanos se desenvuelven entre visiones y expectativas provenientes de las *sociedades occidentales* en paralelo a cosmovisiones propias de sus pasados interrumpidos por la invasión, la esclavitud y la colonia” (147). Otra cuestión interesante radica en que la caracterización de los países occidentalizados es un ejercicio de problematización, dado que identifica las plataformas (estructuras) que han permitido pensar(se) como sociedades herederas occidentales. El reconocimiento del pensamiento occidentalizado “es una herramienta de análisis y problematización, indicadora de trayectorias para asumir lo occidental como fundamento para mejoras y comodidades sin importar las consecuencias” (172).

ra servir a los fantásticos experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, a la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar a la personalidad humana en una simple cosa, algo que ni siquiera son los animales. (Arendt, 1974: 533)

En México, en 2024, desaparecían a diario 8.320 personas, de acuerdo con los datos del Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas (RNPDL) de la Comisión Nacional de Búsqueda (CNB); la mayoría, “levantadas” por el crimen organizado, para el que no son vistas como personas o seres humanos, sino como cosas intercambiables. Aquí, los más vulnerables a ser “levantados” son los de siempre, los más desfavorecidos, los pobres, niños, mujeres y hombres con mayor necesidad y a los cuales no se extrañaría; ellos son la otredad, la alteridad, son desde la lógica instrumental el “bárbaro”, aquello que permite establecer el vínculo entre diferencia y dominación. El objetivo del levantamiento es, la mayoría de las veces, para el crimen de la “trata de personas” o reclutamiento forzado.

Otra coincidencia con los campos de concentración es que con el asesinato, no el asesinato en sí, pretenden y buscan que nunca ha existido; bajo la consigna de que “sin cuerpo, no hay delito” lo que se busca es, incluso, la eliminación de la propia muerte de la víctima. La lógica de los campos de concentración no es la de un asesinato en masa. Un asesino “común” no pretende borrar la existencia de su víctima; el nazismo, por el contrario, pretende

dejar las cosas como si sus víctimas nunca hubiesen existido (Esquirol, 1991: 135). En este sentido, en México, constantemente se descubren fosas clandestinas y material como los “tambos” donde se deshacen los cuerpos, primero desmembrándolos y después fundiéndolos con ácido. Con ello se busca no dejar rastro de los cuerpos asesinados, sino la anulación total de la singularidad, del *quién* arendtiano, que revela una profunda degradación; porque no es suficiente con matar, sino que hay que desaparecer toda huella de humanidad. Como afirma Adriana Cavarero (2009: 25) lo que realmente se pone en juego no es el fin de una vida humana, sino la condición humana misma encarnada.

Como hemos analizado en este ejercicio, Arendt veía en la *banalidad del mal* la barbarie de la cultura occidental, que va mucho más allá de la falta de empatía hacia el otro o hacia la muerte. Se trata de la total desconexión o pérdida de experiencia a la que aludía Benjamin, en sentido fuerte. De hecho, a nuestro parecer, el fondo y núcleo de la barbarie. Lo que muestra el caso de Eichmann, como el de todos los perpetradores de barbarie, la sociedad indolente y atomizada y las propias autoridades, es la negación a ser personas, de rechazar la capacidad de pensar por sí mismo, que resulta ser aquello que define al ser humano. De fondo, esa incapacidad es la que lleva y llevó a seres humanos mediocres, comunes, a que cometieran y cometan las barbaries que hoy son cotidianas en México. Esto, aunado al sistema burocrático en que se desarrolla nuestra sociedad, donde es fácil deslindar cualquier responsabilidad o jus-

tificar ciertos actos porque así se ordena. Si hay algo que verdaderamente aterroriza y que se convierte en la raíz del miedo, es que *los males más grandes del mundo son cometidos por nadie, crímenes cometidos por individuos sin convicciones y que se resisten a ser personas*<sup>11</sup>.

Para analizar la barbarie cometida en este rancho debemos recuperar las ideas principales que hemos desarrollado a lo largo de este ejercicio; como se ha mencionado, no hay punto de comparación con los campos de exterminio nazi dado que están alejadas en el tiempo y sus contextos son totalmente diferentes; sin embargo, ambos tienen en su fundamento la misma lógica: tanto en los campos como en el rancho está la anulación de cualquier rastro de humanidad, de singularidad, es decir, es la “pérdida de mundo”, tanto de las víctimas como de sus victimarios. Esto se muestra en no poder ejercer su humanidad, es alienación del mundo en la medida en que se cosifica, en el mejor de los casos, dentro de la burocratización de la vida. En Auschwitz el anonimato, ultraje y despojamiento, son llevados a cabo en el cuerpo de cada víctima como un proceso para poder eliminar todo rastro de identidad social, sustituyéndolos funcionalmente por un número, y estableciendo entre ellos situaciones límites de sobrevivencia, con el objetivo de afirmar su nueva condición de infrahumanidad. Recordemos que su identidad fue reemplazada por un número tatuado en el brazo izquierdo; no bastaba con poner el número en su ropa, porque el mensaje

era no verbal y su condena estaba tatuada en su piel. Esto representa una mutilación profunda del yo que borraba toda huella de singularidad. Este proceso no solo degrada al individuo, sino que reafirma el dominio y poder ejercido.

En el caso del rancho tenía su propio sistema planificado, dado que había zonas, como se ha mencionado, de reclutamiento, de trabajo, de entrenamiento, de tortura y hoyos en donde se encontraron algunos restos humanos. Aquí también existe una aniquilación de toda humanidad, de una radical pérdida de mundo, solo que aquí no queda rastro, ni listas o registros, en todo caso los zapatos y algunas pertenencias o algunos huesos. Se trata de una lógica de desaparición absoluta. En este contexto, la despersonalización no ocurre mediante la asignación de un número, sino del despojo sin inscripción. La fosa no necesita números. Su capacidad de destrucción reside precisamente en que no deja huella reconocible, en que el cuerpo es arrojado en pleno anonimato y que eventualmente se disolverá en la tierra. La barbarie entonces consiste en la “banalidad del mal”, es decir, una maquinaria llevada a cabo por otros seres humanos. En estos casos son personas comunes, sin ninguna cualidad especial o inteligencia perversa. Son los que realizan atrocidades y lo hacen por obedecer órdenes y por seguir normas sin que pase por el criterio, reflexión y pensamiento. Aquí se da otra “pérdida de mundo” pero desde los perpetradores son capaces de producir el mal radical, que en nuestro

11 Fragmento del discurso final que Arendt da frente a un grupo de estudiantes, en donde justamente habla de esta cuestión, en la película *Hannah Arendt* dirigida por Margarethe von Trotta.

ejercicio y desde el contexto mexicano, consideramos como las desapariciones forzadas, el reclutamiento forzado y la trata de personas. Sobre todo el asesinato y la desaparición radical, donde no es posible llorar una muerte y establecer lugar de reconocimiento de esta dado que el cuerpo nunca es devuelto a su condición de cadáver para ser sepultado o cremado, sino que queda atrapado en un limbo de inexistencia legal, simbólica y territorial; lo que queda en lugar de la inexistencia es el dolor e incertidumbre de los familiares de los desaparecidos. El entierro clandestino, la alteración de los restos y la ausencia de ritos funerarios son estrategias que despojan al cuerpo asesinado y anónimo de una muerte digna. De modo que este crimen no termina con el asesinato, sino con la incertidumbre de su muerte, de restituir su humanidad y reconstruir su memoria. La barbarie está en la radical de la “banalidad del mal” y la “pérdida de mundo” que consiste en que, incluso en la muerte de una persona, se encuentra la imposibilidad de reconocer la muerte en su singularidad, una deshumanización de la muerte misma. Como hemos dicho anteriormente, no solo se les arrebató la vida, también se les arrebató la muerte, dado que su existencia no importa nada.

Desde hace ya décadas, las muertes en México son un número más; se han normalizado tanto que la sociedad mexicana se ha acostumbrado a la violencia cotidiana. El caso del Rancho Izaguirre resultó ser noticia de unos días pero, al parecer, no causó mucha indignación; es la indiferencia o el miedo lo que hace fácil

la aparición de la barbarie. Aquí tienen lugar la alienación del individuo y la *pobreza de experiencia*. La vida humana se ve reducida a la reproducción de la vida. La vida compartida se redujo con el triunfo del *animal laborans*. Con esto, se produce la reducción del mundo a puro material de fabricación, como mercancía y, con ello, la tendencia a eliminar la libertad de acción.

La barbarie de fondo representa una negación de aquello que aparece como “otro”, como alteridad, lo que no encaja en el sistema; y, con esto, la más absoluta incapacidad de diálogo es una racionalidad reducida a la objetividad, donde la vida es un elemento de poder instrumentalizado. Hoy también la barbarie se vive en la xenofobia, tanto europea como estadounidense.

Frente a esta situación en México, ¿dónde queda la emancipación, el consuelo? Podríamos responder, quizás anticipadamente, que en las Madres Buscadoras o en los grupos de buscadores de personas desaparecidas, como el colectivo Guerreros Buscadores. Son las madres y los familiares de las y los desaparecidos. Son ellas quienes descubrieron el rancho, quienes descubren las fosas clandestinas, son a ellas a la que fuentes anónimas informan de los posibles lugares y los hechos. Es el dolor y el sufrimiento de la singularidad lo que impulsa a actuar concertadamente, a decir de Arendt, sin ninguna ayuda gubernamental. Son ellas, desde la experiencia de sufrimiento. A ellas les queda, con suerte, encontrar los restos de sus hijas e hijos, sus propias voces y experiencias en la búsqueda. Son estos colectivos quienes ejercen presión y evidencian

la ineptitud, ineficacia e indolencia de las autoridades, poniéndolos en riesgo; por ejemplo, el 24 de abril de este año se dio la noticia del asesinato de María del Carmen Morales, quien buscaba a su hijo Ernesto cerca de Tlajomulco, a las afueras de Guadalajara; era parte del colectivo Guerreros Buscadores.

Por otro lado, también la emancipación queda en movimientos auténticos como el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional); el 17 de marzo del 2025 se pronunciaron a favor de los colectivos de buscadores y buscadoras: “es necesario que se abra la grieta del terror que define el día a día de esta nación como una pesadilla real, para que se les voltee a mirar”<sup>12</sup> y continúan: “esas personas, hombres y mujeres, no buscan dinero (...) ni un cargo (aunque no falten los buitres a su alrededor), algo que la 4T no comprende. Buscan a sus seres queridos, a quienes les hacen falta. Y, les encuentren o no, deben tener la satisfacción de habernos hecho ver a todos que esos ausentes, también son nuestros ausentes”. Este documento es dirigido a los artistas e intelectuales nacionales e internacionales,

es un llamado a no callar, dado lo que se vive en México de manera cotidiana: los asesinatos y las desapariciones son ahora normales y comunes, son barbaries. “Un día al menos para recordarles y recordarnos que la vergüenza, la empatía, la rabia, la dignidad también son humanas. Así que, hermanos y hermanas de las artes y el pensamiento, si ahora callan, nada ni nadie podrá encontrarles”. Ante esto, está el ejercicio de pensar y comprender (desde nuestra trinchera), como afirmaba Arendt:

La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros -y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso-. La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soporte de estas, sea como fuere. (Arendt, 1974: 10)

12 <https://www.jornada.com.mx/noticia/2025/03/17/estados/ezln-se-pronuncia-a-favor-de-colectivos-de-buscadoras-y-buscadores>

## Referencias

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. (2009), *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta.
- Arendt, Hannah (1996), *Entre pasado y futuro*, Barcelona, Península.
- . (1997), *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós.
- . (2004), *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós.
- . (2005), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- . (2006), *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial.
- . (1974), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.
- . (2003), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen.
- Benjamin, Walter (1998), "Sobre el programa de la filosofía venidera" en *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus.
- . (2008), "Sobre algunos temas en Baudelaire" en *Ensayos escogidos*, México, Ediciones Coyoacán.
- . (1989), "Tesis sobre la filosofía de la historia" en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 177-191.
- Cavarero, Adriana (2009), *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Ed. Anthropos, España.
- Espinosa, Julieta (2023), "Repensar la occidentalización. Ir más allá de las disciplinas" en *Rompiendo fronteras*, UAEM, México.
- Esquirol, Josep M. (1991), "Hannah Arendt y el Totalitarismo: implicaciones para una teoría política" en *Convivium, Revista de Filosofía*, núm. 2, 123-142.
- . (1996), *Tres ensayos de filosofía política*, Barcelona, EUB.
- Horkheimer, Max. (2010), *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Editorial Trotta.
- Morin, Edgar (2009), *Breve historia de la barbarie en occidente*, Barcelona, Paidós.
- Wieseltier, León (2016), "Tres reflexiones sobre la barbarie ayer y hoy" (trad. Roberto Frías) en *Letras Libres*, España-México. Consultado el 18 de abril de 2025. <https://letraslibres.com/revista-espana/tres-reflexiones-sobre-la-barbarie-ayer-y-hoy/>



# Desde otros horizontes



# Breve introducción de Alain Billecoq

Pierre-François Moreau  
École Normale Supérieure - Lyon

Alain Billecoq fue docente de filosofía en educación media superior y en las “clases preparatorias” (una de las formas de enseñanza superior en el sistema universitario francés). Fue, después, Inspector de Filosofía. Se ha dedicado en sus investigaciones, principalmente, a la filosofía de Spinoza y a la enseñanza filosófica. Su primer libro, *Spinoza y los espectros / Spinoza et les spectres* (1987), explora, justamente, una faceta de su experiencia pedagógica: ¿cómo hacer para que, alumnos que no tienen todavía ninguna cultura filosófica, aborden un sistema riguroso y difícil como el de Spinoza? La respuesta fue: iniciando con su correspondencia, donde se encuentra un acceso más libre y se exponen problemas de la vida común o del imaginario del momento; en este caso, Billecoq eligió estudiar las cartas de un amigo supersticioso que cuestionaba al filósofo sobre la existencia de los fantasmas; las respuestas de Spinoza permiten, con base en este asunto, recorrer, paso a paso, el conocimiento, la autoridad, la divinidad, la libertad.

Billecoq, desde entonces, ha publicado otros libros en los que estudia el pensamiento spinoziano tanto en su dinámica como en sus usos para la reflexión contemporánea: *Les combats de Spinoza / Los combates de Spinoza* (1998); *Spinoza, questions politiques. Quatre études sur l'actualité du Traité politique / Spinoza, cuestiones políticas. Cuatro estudios sobre la actualidad del Tratado político* (2009); *Baruch Spinoza. La politique et la liberté / Baruch Spinoza. La política y la libertad* (2013).

En el artículo que presentamos en MAD 3, Billecoq inicia con un aparente enigma: ¿Cómo es que un pensador, considerado (con toda razón) como uno de los pioneros de la tolerancia, no usa jamás esa palabra? El análisis, entonces, ubica esta noción en su historia a partir de la Reforma, así como en sus posturas que provoca, mostrando cómo, en el caso de Spinoza, la caracterización de la tolerancia está sostenida, no por buenos sentimientos y cálculos de interés, sino por el necesario desarrollo, en todo ser racional, de la libertad y la generosidad.



# Spinoza y la idea de tolerancia<sup>1</sup>

Allain Billecoq<sup>2</sup>  
Grupo de Spinozistas, Francia

Ámsterdam

El capítulo XX del *Tratado teológico-político* (TTP, en adelante) de Spinoza es una defensa contundente de la tolerancia, en particular, de la tolerancia religiosa. En este terreno, los comentaristas concuerdan totalmente y cualquiera que lea las últimas líneas del libro quedará convencido de ello<sup>3</sup>. Sin embargo, también queda uno sorprendido por la inflexión del tono y la ruptura de estilo que ahí se opera en relación con el resto del tratado, pues ya no es más cuestión de interpretar la Escritura o de disecar la naturaleza universal de las religiones; se trata de producir una argumentación de la que deriva la consecuencia única y, en un sentido revolucionaria, de los largos y minuciosos desarrollos anteriores, a saber: “En un Estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense”<sup>4</sup>.

Esta frase, título del último capítulo del TTP, hay que comprenderla como una verdadera proposición, en el sentido matemático del término, tal y como es utilizado en la *Ética*, así como un manifiesto en la acepción política. Es una proposición que sintetiza las enseñanzas previas que son, en particular, el objeto de los cuatro capítulos anteriores. Es un “manifiesto” pues Spinoza no se engaña y sabe, por experiencia, que el Estado, por más liberal que sea, siempre va a tender, en las crisis políticas, a privi-

---

1 Traducción de Julieta Espinosa. Publicación original de este artículo: Alain Billecoq, “Spinoza et l’idée de tolérance”, *Philosophique*, 1, 1998, 122-144. <https://doi.org/10.4000/philosophique.269>

2 El Consejo Editorial de la Colección MAD agradece al autor y a la revista *Philosophique* su autorización para esta publicación.

3 “Solo me resta advertir expresamente que no he escrito en él nada que no someta con todo gusto al examen y al dictamen de las supremas potestades de mi patria. Pues, si ellas estimaran que algo de lo que he dicho se opone a las leyes patrias o constituye un obstáculo para la común salvación, quiero que se lo dé por no dicho. Sé que soy hombre y que he podido equivocarme. He puesto, no obstante, todo empeño en no equivocarme y, sobre todo, en que cuanto he escrito, estuviera plenamente de acuerdo con las leyes de la patria, la piedad y las buenas costumbres”, TTP, XX. (N. de la T. en adelante).

4 Citaremos la traducción en español de Atilano Domínguez de las obras de Spinoza (ver referencias, N. de la T.).

legiar *su* razón en detrimento de *la* razón. Es por ello que el único ejemplo con el que busca ilustrar su propuesta, ya no es tomado de la *Biblia* —obra de imaginación como ha sido establecido en los capítulos donde se expone su naturaleza<sup>5</sup>—, sino que remite a la excepción política que es la ciudad de Ámsterdam (TTP, cap. XX). Spinoza, entonces, enlaza su tesis con la muestra dada por la historia política más favorable del presente, con la que demuestra que, desde el punto de vista del Estado, el individuo, lejos de ser un enemigo potencial, en realidad es su única fuente de legitimidad y de perdurabilidad.

Ámsterdam es en el siglo XVII, cierto, la ciudad menos alejada del derecho natural del individuo, del que la expresión humana es el pensamiento libre; ahí se respeta (al menos si se compara con lo que sucede en otros lados), una cierta libertad de pensamiento y de expresión. Es en ese sentido que cumple una función cuádruple: ejemplo ilustrativo de la tesis, validación histórica de la demostración, símbolo universal y emblema particular de la tolerancia.

No es inadecuado, entonces, coincidir con la mayoría de los comentaristas cuando afirman que el *Tratado Teológico-Político* es una defensa de la tolerancia.

Ahora es necesario decir de qué estamos hablando: ¿qué hay que entender por esa palabra? Si seguimos el trabajo de Ghislain Waterlot, tendríamos que distinguir entre la ‘tolerancia originaria’, que se manifiesta como algo inherente en la persona tolerante que soporta lo que por derecho no debería ser, y la ‘tolerancia’ definida en sentido moderno:

Por tolerancia moderna entendemos la forma de tolerancia que se desarrolla en la modernidad y que está pensada por Castellion, Spinoza, Locke y, sobre todo, Pierre Bayle. Tolerar es consentir que en nombre de la libertad (reconocida, por principio, para todos) los hombres piensen y actúen según los principios que no compartimos o con los que no estamos de acuerdo. En otros términos, la tolerancia es el corolario de la libertad. (Waterlot, 1996: 47).

El racionalismo absoluto de Spinoza impide ubicarlo entre los tolerantes de la primera ola, para quienes la tolerancia es una especie de don gratuito, del que el entendimiento finito no puede explicar la fuente. En cambio, es más que pertinente colocarlo entre los defensores del siglo XVI y XVII que la vinculan, cada uno a su manera, a la libertad. La única dificultad que tenemos es que el sustantivo ‘*tolerantia*’ no pertenece al vocabulario de Spinoza y que, cuando usa el verbo ‘*tollo*’, lo hace en su acepción la más común, sin que podamos imputarle una evocación explícita al significado moderno. Tenemos, entonces, algo en lo que debemos reflexionar pues, si bien es cierto que la ausencia de una palabra no significa, necesariamente, la ausencia de la idea a la que alude, también sabemos que, en Spinoza, el léxico es más que una indicación de su manera de pensar las cosas. Aunque y porque desconfía de las palabras, Spinoza piensa a través de las palabras.

5 Ver TTP capítulos I al XV (N. de la T.).

## La libertad

Sin temor a equivocarnos, podemos afirmar que la filosofía de Spinoza es una reflexión sobre la libertad, y su obra una elaboración del concepto de libertad. Para comprender su posición frente a la tolerancia debemos recordar, brevemente, los grandes rasgos de su concepción de la libertad.

La libertad de un individuo se caracteriza por su potencia de ser. Toda cosa de la naturaleza, en efecto, en tanto que es una parcela de la potencia divina, “se esfuerza de perseverar en su ser” (E, III, prop. 6)<sup>6</sup>. Pero el hombre, que es un ser pensante (E, II, ax. 2), conscientemente hace el esfuerzo por organizar sus encuentros con las otras cosas de la naturaleza, con el fin de que la composición de los ‘*conatus*’, le sea favorable; es decir, que le ayude a aumentar su potencia de ser. Es en ese sentido que el hombre puede ser definido, ontológicamente, como siendo un ser de deseo. El deseo es la esencia del hombre (E, III, prop. 9, esc.)<sup>7</sup>.

A partir de esto es necesario precisar, momento por momento, el sentido de este esfuerzo, y distinguir la condición humana de la de otros modos de la naturaleza. Mientras que para estos últimos el ‘*conatus*’ es asimilable a una especie de fuerza inercial (para los minerales), de tropismo (para los vegetales), o de instinto (para los animales), el hombre acumula naturalmente esas determinaciones; más aún, en tanto que hombre y en razón de su complejidad, es apto para tomar consciencia de eso y para organizar su mundo según lo que piense que es más útil para sí. En ese sentido, el hombre, como los otros seres de la naturaleza, busca lo más útil para sí, pero, a diferencia de estos, es consciente y reflexivamente logra determinarlo como específicamente humano. El hombre, entonces, se desprende con el pensamiento —es lo que se llama independencia— de las determinaciones inmediatas para medirlas, juzgarlas, jerarquizarlas, evaluarlas; hace el esfuerzo por conocerlas en el sentido casi etimológico del término, es decir, determinar científicamente, racionalmente, el régimen de su ser, con el fin, no de destruirlas para deshacerse de ellas —lo que sería pura fanfarronería vana y fantasiosa—, sino de domarlas y humanizarlas.

La razón es el poder que el hombre descubre en él al concebir al mundo, no a su medida, sino a la medida del ser; no es, entonces, una facultad de la que estará misteriosamente dotado, sino el camino del espíritu que se forja históricamente en el curso de su confrontación con las cosas. Es por esto que, cuando el hombre logra formar una idea adecuada de las cosas, las comprende, por decirlo así, desde el interior y no está más sujeto a ellas: amplía su esfera de acción y aumenta su

6 Billecoq se refiere al célebre “*conatus*” spinoziano. Ver: E, III, prop. 6 a la prop. 9 (N. de la T.).

7 “... el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la conciencia del mismo*. Por todo esto consta, pues, que nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos.” (E, III, prop. 9, esc.) (N. de la T.).

potencia; se desarrollan en él afectos activos, porque entra en plena posesión de su ser, deviene libre.

En el planteamiento de Spinoza uno no es libre, uno deviene libre; uno no está por todos lados en dominación, sino que se está siempre a punto de estarlo. Igualmente, no es sorprendente constatar que la cuarta parte de la *Ética*, titulada *Sobre la esclavitud humana o de la fuerza de los afectos* (E, IV), sea una descripción y un análisis tanto de las condiciones de liberación como de la esclavitud, y que su Apéndice (E, IV, ap.), en el que se sintetiza de manera nominal lo que se ha establecido, esté constituido por breves capítulos que reorganizan su dinámica y riqueza. Si el hombre define la libertad por el conocimiento de las causas que lo determinan a actuar, entonces, puede explicar con detalle las condiciones<sup>8</sup> de los deseos nacidos de la razón (E, IV, prop. 61)<sup>9</sup> que, ligados y realizados juntos, le permiten ganar plenitud.

Precisemos. existe una condición jerárquicamente superior a otras que es, justamente, su principio unificador y el cimiento de su realización, es decir el deseo racional de unión con los individuos de la misma naturaleza: “En la naturaleza, no hay nada singular que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo la conducta de la razón.” (E, IV, prop. 35, cor. 1). En el escolio que sigue al segundo corolario de esta frase, Spinoza ofrece un comentario en el que recuerda que su proposición está colmada de buen sentido, puesto que casi todo el mundo está de acuerdo en decir que “el hombre es un dios para el hombre” y que “el hombre es un animal político” (E, IV, prop. 35, esc.). En fin, la consecuencia se presenta inmediatamente: “El hombre que es conducido por la razón es más libre en un Estado donde vive según el decreto común, que en la soledad donde sólo se obedece a sí mismo” (E, IV, prop. 73).

En efecto, se logra mejor juntos lo que se intenta hacer aisladamente; además, es importante notar desde ahora, que la aclaración dada en el escolio que sigue a esta proposición, se refiere a la firmeza y a la generosidad, nociones que veremos adelante.

Este análisis rápido de la teoría de la libertad, requiere una serie de observaciones que deben ayudar a comprender la posición de Spinoza en relación con la tolerancia:

Uno. 1. El hombre no es jamás absolutamente libre, ni jamás absolutamente siervo;

Dos. 2. El hombre se libera cuando su potencia de ser y de actuar aumenta;

Tres. 3. Esta libertad-liberación es obra del entendimiento que, al descubrir las leyes de la naturaleza —término considerado en todas sus acepciones— las asume y elabora los medios para sacarles provecho;

Cuatro. 4. En particular, el conocimiento racional permite distinguir entre lo útil y lo que no lo es;

8 Por ejemplo, el deseo de mantener el cuerpo en buena salud (cf. E, IV, ap., cap. 27). Pierre adscrito al jardín de adeptos del ayuno y de la mortificación que, para Spinoza, son prácticas supersticiosas; ¿un hombre hambriento es libre?

9 “El deseo que surge de la razón, no puede tener exceso”, E, IV, prop. 61.



Cinco. 5. Lo más útil es justamente el hombre, en la medida en que está conducido por lo que conforma su humanidad, es decir, la razón. A partir de esto, la libertad individual es mucho más apta a realizarse cuando los hombres tejen entre ellos lazos sociales bajo su égida.

Así, todo lo que favorezca la libertad individual, entendida en el sentido definido arriba, es bueno, no solamente para el individuo, sino también para el grupo social. La libertad colectiva depende de la libertad de cada uno y recíprocamente. La libertad de pensamiento y de expresión participa de una necesidad conjunta inmanente al Estado y al ciudadano. También, todas las medidas tomadas por el Soberano que están destinadas a favorecerla —por ejemplo, la libertad de enseñar las verdades demostradas— son, indefectiblemente, tanto útiles a la sociedad como al individuo.

Inversamente, todo lo que sea un obstáculo o conlleve una disminución de la potencia del ser es causa de servidumbre y de deshumanización. Es así que la censura ideológica denota debilidad estatal y provoca, en un plazo mediano, la disolución del lazo social.

## Castellion, Locke y Bayle

Spinoza enraíza el análisis de la libertad, y por lo tanto, de la tolerancia, en sus condiciones políticas e ideológicas, las cuales consisten, dada su época, en expresiones de orden religioso; es por ello por lo que se justifica, plenamente, el ver su nombre junto al de Castellion, Locke y Bayle.

Sebastian Castellion es conocido por la polémica que tuvo con Calvin; sostenía que un auténtico cristiano debía ser juzgado por la pureza de sus costumbres y no por la aceptación del dogma y el culto que rigen su conducta. Esto anticipa un poco los análisis de Locke, cuando se sorprende al ver cómo, en la vida social, lo que cuenta son las prácticas rituales exteriores y no la santidad del creyente; Locke infiere, entonces, la necesidad de observar formalmente las reglas, y, concluye, además, que los hombres aspiran más al poder que a la moralidad.

Cuando escribe su *Carta sobre la tolerancia*, Locke argumenta, con base en esta observación empírica y para ofrecer una enseñanza pragmática: no hay que considerar la tolerancia como acto de fe —aunque lo sea, efectivamente, en algunas personas— sino desde un ángulo político. Dicho de otra manera, la cuestión debe formularse desde el punto de vista del Magistrado. A partir de ahí, el filósofo inglés se dedica a delimitar la misión y la función del dirigente político que son: “asegurar, en general a todo el pueblo, y en particular, a cada uno de los súbditos, la posesión de todas las cosas que conciernen en esta vida, a través de la imparcial ejecución de leyes equitativas” (Locke 1686: 168), resumidos en el conjunto de intereses civiles, como la vida biológica, la libertad y la propiedad de bienes. El Estado, que ha sido establecido única-

mente con el objetivo de garantizar el mantenimiento de los intereses de cada quien, no debe buscar ampliar sus prerrogativas más allá de sus límites institucionales. Incluso, si el Estado quisiera hacerlo, no podría puesto que, por una parte, Dios no ha encargado a nadie el cuidado de las almas y, por otra, porque, aunque sí se pueden doblegar los cuerpos, es imposible doblegar las almas. La fuerza del Magistrado es exterior y, si sucediera que tomara medidas persecutorias, estas estarían en contra del objetivo buscado que es la moralidad, pues promoverían la hipocresía en aquellos a los que pretende salvar.

Por lo anterior, y primera consecuencia, la tolerancia, según Locke, necesita de la separación drástica de la Iglesia y el Estado; es por ello que importa distinguir claramente: "lo que compete al gobierno civil, de lo que pertenece a la religión, y marcar los bordes precisos que separan los derechos de uno, de aquellos de la otra." (Locke, 1686). El Estado debe tolerar cada una de las religiones, en la medida en que sus dogmas y sus ritos no conduzcan a transgredir las leyes civiles; recíprocamente, la Iglesia no debe intervenir en la vida pública y política; finalmente, las Iglesias deben tolerarse puesto que son producto de la adhesión voluntaria de los fieles, no deben intentar forzar las conciencias. La segunda consecuencia es que la tolerancia tiene como base la distinción irreductible entre las esferas pública y privada; su fundamento no es por el principio de la libertad de consciencia, sino por la no mezcla de la potencia pública en las creencias de cada uno.

La reivindicación lockiana, entonces, de la tolerancia, descansa, ante todo, en la consideración y el análisis de la vida política instaurada, en la medida en que es ella, justamente, la garante de la paz civil.

En cuanto a Pierre Bayle, quien comparte con Locke algunas de sus conclusiones (como cuando muestra que la tolerancia religiosa es factor de calma social y no de "broncas", o que las persecuciones llevan al vicio, o cuando intuye la necesidad de un Estado independiente de las Iglesias), su punto de partida es, sin embargo, diferente al de Locke; al comentar la parábola de Lucas: "Hazlos entrar"<sup>10</sup> (Bayle, 1992)<sup>11</sup>, sostiene toda su demostración en el principio de la libertad de consciencia al ser la verificadora de la moralidad. Bayle escribe: "no hacer nada que desatienda y desprecie el dictamen de la consciencia" (Bayle, 1992: 292), y así se reencuentra con el precepto de la tolerancia lockiana: "No es a la falsedad de las opiniones de las que hay que cuidarse, cuando queremos saber si deben ser toleradas en un Estado, sino a la oposición que muestran a la tranquilidad y seguridad públicas." (Locke, 1686: 247).

El análisis de Bayle, no obstante, es novedoso por dos razones: por un lado, sostiene su reivindicación política de la tolerancia en la libertad de consciencia, que es una

<sup>10</sup> Lucas 14: 23-27.

<sup>11</sup> Pierre Bayle se opone a la interpretación literal de Agustín (de Hipona), mostrando que se trata únicamente de un precepto pedagógico.

reivindicación moral y, por otro lado, esta doble vertiente se esfuerza por pensarla en filosófico, es decir, rigiéndose por la demostración.

## El problema teológico-político

No será sorprendente que encontremos la mayoría de esos argumentos en el texto spinoziano, pero, al mismo tiempo, debemos subrayar una ruptura indiscutible. En efecto, Spinoza, al contrario de los planteamientos resumidos de los tres autores precedentes, formula la pregunta sobre la naturaleza de la religión (lo que ninguno hizo, pues Locke, por su parte, se limita a definir la Iglesia) y sobre la verdad de la que cada una se dice portadora, interrogantes que ellos pusieron entre paréntesis. De manera más precisa, Spinoza deduce la naturaleza de la religión de la verdad que profesa y, justo porque adopta este abordaje, está en condiciones de interrogarse filosóficamente por los lazos tejidos entre el mundo religioso y el mundo político.

Spinoza muestra que el discurso de las religiones judeo-cristianas (religiones con las que despliega su razonamiento porque las conoce perfectamente) se sostiene en la creencia de la verdad de la revelación, lo que le permite tener impacto, puesto que es imposible demostrar por la razón ni su verdad ni su falsedad. Cierto, una verdad así parece, por principio, de origen sobrenatural, por lo tanto, irracional.

Seamos más precisos: Spinoza concede que la revelación pueda provenir de la luz natural, es decir, un conocimiento de dios a través de la razón (TTP, cap. I, por ejemplo). Este conocimiento es lo que caracteriza la verdadera religión interior, definida como: "Todo lo que deseamos o hacemos y de lo cual nosotros somos la causa en tanto que tenemos una idea de dios – dicho de otra manera, en tanto que conocemos a Dios – yo lo vinculo con la religión." (E, IV, p. 37, esc. 1; cf. TTP, cap. VII, XII y XIX).

Una religión de este tipo, es claro, es sinónimo de la sabiduría filosófica y se distingue, o incluso se opone, a la religión exterior constituida de ritos y ceremonias que se apoyan en dogmas y que se encuentran, a menudo, bajo el control de las autoridades políticas (TTP, cap. XIX).

La cuestión de la libertad de pensamiento y de expresión, así como de la tolerancia, solo tiene solución en función de estas observaciones. La verdadera religión de la que su verdad deriva de la razón, implica necesariamente una vida moral enteramente estructurada por la razón: "Llamo, en cambio, piedad, al deseo de hacer el bien, que surge de que vivimos según la guía de la razón." (E, IV, p. 37, esc. 1)<sup>12</sup>. Es por esto que los hombres que viven bajo la guía de la razón son, por esencia, libres, y el problema está teóricamente resuelto antes de formularse pues, en este caso, no existen ni bien ni mal, y las relaciones humanas son las de la amistad. En cambio, se complica

12 Damos la referencia en latín: "Cupiditatem autem bene faciendi, quae eo ingeneratur, quod ex rationis ductu vivimus, pietatem voco", E, IV, prop. 37, scholium 1. (N. de la T.).

y duplica cuando se abordan las relaciones entre hombres ignorantes, y las de hombres libres con hombres ignorantes. Es en este nivel que pueden intervenir las autoridades políticas y, de hecho intervienen, puesto que es claro que jamás nadie está completamente liberado.

En efecto, los hombres están siempre, de manera natural, sometidos a las pasiones, en la medida en que tienden espontáneamente a cumplir sus deseos, es decir, a defender y aumentar su potencia de ser, como es natural que lo hagan (E, IV, p. 37, esc. 2; y TP, cap. 2, § 7). Ahora, la pasión principal que expresa la relación de fuerzas que cada modo humano mantiene con los otros modos de la naturaleza y con los que está, de manera natural, en estado de inferioridad, es el miedo. Para solventar inmediatamente sus deficiencias y responder veloz a la emergencia, el miedo está obligado a recurrir a su imaginación, que lo provee de respuestas parciales, incompletas, no apuntaladas por la reflexión. La consciencia humana que busca suprimir los efectos nefastos y mantener al menos el equilibrio de su deseo de ser, que no tiene ni el tiempo ni la fuerza de ir de los efectos a sus causas, inventa soluciones-milagros al negar ilusoriamente el obstáculo; se refugia así en: “la voluntad de dios, ese asilo de la ignorancia.” (E, I, ap.).

Esta renuncia del hombre a su propia humanidad se expresa, frecuentemente, con prácticas supersticiosas que cumplen una función de calmante al destilar sus sustancias opiáceas. La angustia que taladra al hombre, consciente de su finitud, lo empuja a construir un sistema fantástico explicativo del mundo y consolador del sentimiento de abandono; las repercusiones prácticas de dicho sistema son la codificación de creencias y de ritos destinados a mantener los favores y la gracia de dios. La superstición es, entonces, una suerte de chantaje a dios, cuando se experimenta un sentimiento de incompletitud y de pequeñez: “...los hombres solo sucumben a la superstición mientras sienten miedo; que todos los objetos que han adorado alguna vez sin fundamento no son más que fantasmas y delirios de un alma triste y temerosa” (TTP, prefacio). El hombre ignorante delira tanto sobre dios como sobre sí mismo, y la superstición es su concreción más frecuente.

Sin embargo, es importante no confundir la superstición con la religión en los dos sentidos arriba expuestos. Para la religión, calificada de verdadera, eso es evidente y, por cierto, se puede dudar estar, realmente, en presencia de la religión. En cuanto a la religión proveniente de fuente sobrenatural, es parcialmente exacto. La cuestión debe examinarse atentamente.

En efecto, el *Tratado Teológico-Político*, que estudia principalmente las religiones monoteístas judeo-cristianas, funda su investigación en la lectura rigurosa de los dos testamentos. El principio spinoziano sobre la interpretación es muy conocido: hay que proceder con la *Escritura*, igual a como se practica con cualquier otro objeto de investigación de las ciencias de la naturaleza, por ejemplo y, entonces, examinarlo por sí mismo. En ese sentido, su conocimiento “debe ser tomado de la Es-

critura misma, igual que el conocimiento de la naturaleza se toma de la naturaleza misma" (TTP, cap. VII).

La verdadera dificultad no resulta, en absoluto, de la forma de las narraciones mismas de las que muchos concuerdan en pensar que son imaginaciones y no son para tomar al pie de la letra, y juzgan que parábolas y metáforas deben ser desencriptadas; la dificultad surge de las profecías o, más exactamente, de sus intérpretes, los profetas. En efecto, ellos son hombres de un excepcional valor pero que no son superhumanos; solo son aptos para entender la palabra divina y comunicar sus saberes por medio de la vía más perceptible con la que cuenta la especie humana, a saber, la imaginación. Es así como: "los profetas solo han percibido las revelaciones divinas con el auxilio de la imaginación, es decir, por la mediación de palabras o imágenes, sean reales o sean puramente ilusorias." (TTP, cap. I).

¿Cómo distinguir, entonces, entre lo real y lo ilusorio? ¿Cómo tener la certeza que lo que dicen traduce correctamente el discurso de dios? La masa ignorante, por su parte, cree inmediatamente en las manifestaciones prodigiosas descritas; en cambio, el hombre de razón sobrepasa la sorpresa inicial y apoya sus certezas en los principios seguros del pensamiento que, también, son de esencia divina. Es por ello que: "Buscar la sabiduría y el conocimiento de cosas naturales y espirituales en los libros de los profetas, es, entonces, alejarse completamente de la vía recta." (TTP, cap. 2).

Es así, en tanto que filósofos y aplicando el método descrito, como habrá que determinar la naturaleza, el estatus y la función, no de la religión sino de las religiones. El paso es decisivo pues nos permitirá comprender la posición de Spinoza frente a la tolerancia.

La exégesis de textos proféticos enseña que el conocimiento que contienen no es gnoseológico sino moral (aprendizaje de la obediencia y, por lo tanto, de la sumisión al mandamiento), y las consecuencias de este descubrimiento son gigantescas:

... el objeto del conocimiento revelado no es nada más que la obediencia y que, por consiguiente, ese conocimiento es totalmente distinto del natural, tanto por su objeto como por su fundamento y por sus medios. No tiene, pues, nada en común uno con el otro, sino que cada uno ocupa su dominio sin oposición alguna, y ninguno de ellos tiene por qué ser esclavo del otro. Como, además, los hombres son de un natural sumamente variado, y uno simpatiza más con estas opiniones y otro con aquellas, y lo que a uno impulsa hacia la religión, a otro le suscita la risa, llego a la conclusión, ya antes formulada: que hay que dejar a todo el mundo la libertad de opinión y la potestad de interpretar los fundamentos de la fe según su juicio... (TTP, prefacio).

La lección fundada en el análisis metódico es clara: la separación radical entre el registro de la razón y el de la fe, y, por lo tanto, el respeto mutuo entre creyentes de obediencias distintas, lleva a la libertad de pensamiento y de expresión. Lo que significa, *a contrario*, que toda manifestación pública de intolerancia y de fanatismo,

traducida instantáneamente como la tentativa de supresión de la libertad de juicio y el no respeto a la fe del otro, tiene por origen un grupo religioso que lleva los dogmas de su creencia al rango de verdades universales sagradas. No se trata de la ignorancia pura y simple, sino de ignorancia que se toma por verdad. Finalmente, la acusación de intolerancia que algunos han dirigido, a veces, a la razón, no tiene cabida, pues la delimitación que la luz natural establece entre la teología y ella misma respeta los campos de investigaciones y de aplicación de cada una (TTP, cap. XV)<sup>13</sup>.

Al llegar a este momento del análisis, el campo de la intervención política se perfila, también, circunscrito. En efecto, mientras una religión no rebase la función que le es asignada por su naturaleza, ninguna autoridad política es capaz ni tiene derecho de inmiscuirse en sus prácticas. Y esto aplica, para empezar, en términos de la religión interior:

[*la religión*] no consiste tanto en las acciones externas cuanto en la sencillez y en la sinceridad de ánimo, no es objeto de ningún derecho ni autoridad pública. En efecto, la sencillez y la sinceridad de ánimo no se infunde a los hombres ni por mandato de las leyes ni por la autoridad pública; y absolutamente nadie puede ser obligado por la fuerza o por las leyes a ser feliz, sino que para esto se requieren consejos piadosos y fraternos, una buena educación y, ante todo, el juicio propio y libre. Puesto que cada uno tiene por sí mismo el supremo derecho de pensar libremente, incluso sobre la religión, y no se puede concebir que alguien pueda perderlo, cada uno tendrá también el supremo derecho y la suprema autoridad para juzgar libremente sobre la religión y, por tanto, para darse a sí mismo una explicación y una interpretación de ella. El único motivo, en efecto, de que la autoridad suprema para interpretar las leyes y el juicio definitivo sobre los asuntos públicos residan en un magistrado, consiste en que son de derecho público; y por eso mismo, la autoridad suprema para explicar la religión y emitir un juicio sobre ella residirá en cada uno, justamente porque es de la incumbencia de cada cual. (TTP, cap. VII)

El conjunto de la demostración se sostiene en la separación de lo público y lo privado, y es la razón por la cual Spinoza la usa para advertir tanto a las autoridades políticas como a las religiosas, sobre sus tentativas de intervención en las conciencias individuales. Después, en lo que concierne a las religiones exteriores, Spinoza establece que la vida política serena está fortalecida por la adhesión voluntaria de los fieles a las obligaciones prescritas en los ritos religiosos, con su sustento en la justicia y la caridad. La religión exterior, aunque nacida de pasiones tristes que separan a los hombres y los contenidos de la imaginación profética que apuntan a la reunión, juega un papel de cimiento pacificador en una sociedad modulada, también, por las pasiones y la imaginación. En cambio, una Iglesia que pretende imponer sus dogmas y

13 "... damos por firmemente establecido que ni la teología tiene que servir a la razón ni la razón a la teología, sino que cada una posee su propio dominio: la razón, el reino de la verdad y la sabiduría; la teología, el reino de la piedad y la obediencia" (TTP, cap. XV) (N. de la T.).

ritos, pretextando su verdad, se transfigura ella misma en superstición y deviene un fermento de desunión inaceptable para la estabilidad del Estado (los ejemplos históricos no faltan). Es en esos términos como Spinoza concluye el *Tratado Teológico-Político*:

... que esta libertad [*de decir lo que se piensa*] puede ser concedida a cada uno, sin perjuicio del derecho y de la autoridad de las potestades supremas, y que cada uno la pueda conservar, sin menoscabo de dicho derecho, con tal que no tome de ahí licencia para introducir, como derecho, algo nuevo en el Estado o para hacer algo en contra de las leyes establecidas... (TTP, cap. XX).

Ahora sí podemos identificar los varios puntos comunes de Spinoza con Castellion, Locke y Bayle, y dimensionar mejor todo lo que los separa. A diferencia de Castellion, Spinoza no busca juzgar la santidad de nadie; contrario a Locke, no excluye a nadie de la tolerancia, sea un adepto de la religión romana o un ateo; y no aplica, como Bayle, el criterio de evaluar la sinceridad del corazón. En efecto, el método de los tres consiste en establecer una casuística que varía con base en las normas de apreciación cargadas de subjetividad y, necesariamente, vagas o, al menos, movibles. Spinoza estudia las relaciones entre la religión y el Estado en función de sus objetivos comunes (regulación de lazos sociales) y de sus fines diferentes (conocimiento de dios desde la religión, seguridad y paz para el otro desde el Estado), situaciones que particulariza en cada régimen descrito<sup>14</sup> y, sobre todo, los sostiene con el derecho natural y la libertad del hombre, componentes que son ontológicamente inalienables; es esto lo que le permite mostrar que el fin específico de la organización en sociedad es la libertad (TTP, cap. XX)<sup>15</sup>, y que la democracia, —que implica la multiplicación de la libertad— es decir la potencia a cada uno, es lo que se encuentra más cerca de la utopía racional.

## De la ausencia de la tolerancia a la presencia de la generosidad

El hombre spinoziano, entonces, guiado por el deseo natural de libertad y conducido por las enseñanzas de la razón, piensa y teje sus lazos con los otros en cualquier nivel en el que se coloque para inscribirse en la sociedad. La vida tolerante es un auxiliar útil en la fusión de los dos aspectos que lo conforman; además, su reivindicación política se fortalece pues, la experiencia lo confirma, es una garantía de calma en la vida común.

14 Para los regímenes monárquico y aristocrático, ver TP, cap. VI, § 40 y cap. VIII, § 46, respectivamente. Como todos sabemos, el TP es una obra inacabada y es por esto que las relaciones de lo político y religioso en democracia no fueron tratadas, pero podemos conjeturar las grandes líneas de su respuesta, por lo que se ha dicho en el TTP, cap. XX.

15 “El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad.” (TTP, cap. XX) (N. de la T.).

Sin embargo, como ya se dijo, la idea está presente en la obra de Spinoza pero el concepto no; ahora se trata de saber por qué. La primera respuesta que aparece es simple: si Spinoza no elabora el concepto de tolerancia, es porque no lo necesita puesto que son suficientes otros conceptos, como libertad de juicio, de pensamiento y de expresión. Una segunda respuesta, quizá más completa, muestra que esta noción no puede figurar en su léxico y, más aún, que su presencia sería una contradicción interna. En efecto, cuando Spinoza estudia la cuestión de lo que se llama “la tolerancia”, su análisis, conducido por la razón, relaciona constantemente su planteamiento ético y teológico-político con su fundamento ontológico; Spinoza está sosteniendo que los discursos religiosos siempre deben considerarse errores y, aún más peligrosos e intolerables, cuando se dicen verdaderos (sin negar, por cierto, sus méritos prácticos). Es así como la teología, en su pretensión de arrogarse el conocimiento exclusivo de dios, transforma la religión en superstición, y debe ser combatida pues provoca cismas, desintegración social y sedición.

Al contrario de Kant, Spinoza no limita el saber racional para darle un lugar a la creencia; más aún, considera que si hay un conflicto entre ambos es siempre del lado de la creencia, propone vigilarla siempre, y rechazar las prerrogativas que intenta imponer constantemente. Al separar radicalmente los planos especulativos y prácticos, Spinoza no acepta la creencia por ser un conocimiento mutilado, mientras que la verdad es completa, una e inseparable. En cambio, Spinoza no duda en argumentar a favor de los creyentes, quienes tienen el derecho imprescriptible de vivir según su fe, o de la tolerancia a los ignorantes que más o menos somos todos (Spinoza se incluye en ese “nosotros”), en nombre de la razón misma, puesto que solo ella es capaz de conocer su ignorancia relativa. Es así como el filósofo, consultado por su arrendadora, no la disuade —al contrario— de obedecer los preceptos de su religión; cuando confiesa, en varias ocasiones, los límites de su saber, Spinoza reclama que se le permita ser libre de pensar y vivir como él lo entiende: “...yo dejo que cada cual viva según su buen parecer y quienes así lo deseen, que mueran por su bien, mientras que a mí me sea lícito vivir para la verdad.” (Spinoza 1986, Carta 30, escribe a Henri Oldenburg en 1665, cuando está emprendiendo la redacción del *Tratado Teológico-Político*, para responder a los rumores difamatorios en su contra por los teólogos.

Es imposible afirmar, por supuesto, en la economía de la doctrina que usa el vocabulario de la demostración y el pensamiento matemáticos, que la tolerancia es el “corolario” de la libertad. Spinoza no la deduce de la libertad porque son nociones que se ubican en dos registros diferentes: el de la necesidad y el de la contingencia. La libertad es, la tolerancia puede ser. Vista desde el ángulo puro y estrictamente especulativo, la tolerancia cede su lugar a la libertad de juicio, pues esta sirve como principio al ejercicio de la razón y de la conducta de vida.

Queda una última dificultad que podemos presentar como sigue: si la tolerancia llena la función de regulación de las relaciones humanas no tiene, en el sistema, un



lugar asignado; si la única exigencia es, entonces, la de la libertad individual de juicio, ¿qué hay del lazo social? ¿Una libertad así caracterizada no es generadora de rompimientos? Para mostrar que no sucede esto, sino al contrario, debemos regresar a la noción spinoziana de “fin del Estado”.

El Estado, recordemos, tiene por fin la libertad, tanto para él como para los ciudadanos que lo integran; las condiciones requeridas para cumplirlo son la seguridad de cada uno y la paz civil, que se logran a través de las leyes y la obligación de todos (Estado e individuos) de respetarlas, o de recibir la sanción indicada. Debemos precisar qué es lo que se entiende por la palabra “paz”.

En relación con la seguridad, el contenido de “paz” es claro. En el *Tratado Político*, Spinoza expone una distinción central a la que alude en dos ocasiones y que guía su reflexión: “La paz, en verdad, no es una simple ausencia de hostilidades, sino una situación positiva, condicionada por una necesaria fuerza de carácter”; adelante indica, “La paz, como ya lo dijimos, no consiste en la ausencia de guerra, sino en la unión de almas o concordia” (TP, cap. V, § 4; cap. VI, § 4).

Subrayemos. El hecho de que exista una paz política y social habitual: la guerra de uno contra otro se termina y se instituye un pacto de no agresión, garantizado por la fuerza de la autoridad soberana. En este nivel, se requiere la tolerancia inter-individual que ya hemos descrito. Pero la auténtica paz que es positiva se caracteriza por la virtud generada por la fuerza del alma y de la concordia. Hay aquí una inversión de las cosas, puesto que se pasa de la pasividad a la actividad, de la debilidad individual a la fuerza aumentada por la unión de los espíritus. Pero, este movimiento solo puede realizarse a través del acuerdo perfecto de lo que es común a todos los hombres, a saber, la razón; solo ella posee el poder de hacer que converjan todos en pensar juntos su vida y el sentimiento de que, desde ese momento, es una virtud traductora de esta manifestación humana, es la *generosidad*: “Por generosidad entiendo, escribe Spinoza, el deseo por el cual cada uno se esfuerza, por la sola guía de la razón, de ayudar a otros hombres y de enlazarse con ellos de amistad” (E, III, prop. LXIX, esc.). La generosidad es la figura de la “*fuerza de alma*” que se relaciona con el altruismo, mientras que la firmeza es la que se relaciona con el amor de sí.

Es flagrante que Spinoza hereda la generosidad cartesiana, a la que, no obstante, desvía considerablemente en el sentido y en sus alcances. En el planteamiento de Descartes, la generosidad es el reconocimiento del hombre de que solo tiene bajo su poder la propia voluntad, es decir, que solo le pertenece “la libre disposición de sus voluntades” (Descartes, 1649: tercera parte, art. 153), y se define como la justa estima de sí. La generosidad es la pasión unificadora de las pasiones positivas. Pero Spinoza que, lo sabemos, cuestiona la existencia del libre arbitrio cartesiano denunciando la ilusión, no puede suscribir la idea de la libre disposición. Además de pasión sintética, la generosidad pierde la acepción derivada de la etimología y adquiere, en la óptica spinoziana, el estatuto de pasión afirmativa para devenir la virtud que lleva hacia

las otras. Es así como la amistad, que no corresponde en el fondo a un vínculo sentimental, es el signo de su efectividad<sup>16</sup>.

Mientras que para Descartes la generosidad es una cierta forma de relación consigo mismo, en Spinoza, esta es la figura de la libertad racional que nos dirige al otro. Es por ello que asegura, sin que haya en ello la más mínima controversia, que el hombre libre, es decir, aquel que se conduce por la razón y, entonces, sabe medir el valor de las cosas, es más libre incluso en medio de ignorantes que en la soledad. “El hombre que está dirigido por la razón es más libre en el Estado donde vive según el decreto común, que en la soledad donde solo se obedece a sí mismo”, teorema comentado de manera lapidaria en el escolio: “Esas observaciones y otras semejantes que hemos hecho sobre la verdadera libertad del hombre, se relacionan con la fuerza del alma, es decir, con la firmeza y la generosidad” (E, IV, prop. LXXIII y esc.).

La generosidad spinoziana llena el lugar dejado por la ausencia de tolerancia, con una mayor pertinencia desde el momento en que la tolerancia, vista desde las opiniones erradas o nefastas, alude a una demisión de la razón. El verdadero amor del otro no consiste en dejarlo errar a su antojo, ni en intentar someterlo por la fuerza o en destruirlo, sino en instruirlo sobre sus propias capacidades de reflexión. La generosidad es el corolario de la libertad.

Se le puede objetar a Spinoza su utopismo ingenuo, pues su planteamiento parece ubicarse en una situación donde los problemas están ya resueltos. En efecto, la generosidad del hombre libre no implica automáticamente la buena aceptación de los otros, en particular de creyentes e ignorantes. Sería, sin embargo, pedir un inadecuado proceso a aquel que se esfuerza constantemente en despejar las quimeras y fundar sus análisis en la experiencia dada por la historia. Pero es cierto que Spinoza rechaza tanto la fatalidad y el pragmatismo de los políticos que tienen como objetivo, en general, cuidar el poder (TP, cap. I.). En ese sentido, es como filósofo y fino observador de la vida política que establece que la democracia —así como quedó definida arriba— nace de las pasiones igual que los otros tipos de gobierno, pero es la más cercana a garantizar la preservación del derecho natural de cada quien (TTP, cap. XVI) y el desarrollo de la razón para el beneficio de todos, incluido el Estado (TTP cap. XX, en particular, el punto 6)<sup>17</sup>; es el único régimen político que cuenta con los medios para hacer transitar a los hombres de la tolerancia (porque no hay otra cosa mejor), a la generosidad, como virtud del lazo social. Al menos, Spinoza tenía que mostrarlo.

Puede parecer paradójico o, quizá, de una pedantería mayúscula, construir un ensayo sobre la ausencia de un término. Por mi parte, he intentado mostrar que, para Spi-

16 Sería interesante vincular lo que dice Spinoza sobre la amistad con los libros 7 y 8 de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

17 En el antepenúltimo párrafo del TTP (cap. XX), Spinoza lista 6 puntos que, indica, se han demostrado a lo largo del libro. El sexto dice: “... y finalmente, que esta libertad no solo puede ser concedida sin perjuicio para la paz del Estado, la piedad y el derecho de las supremas potestades, sino que debe ser concedida para que todo esto sea conservado.” (N. de la T.).

noza, la ausencia del concepto no significaba la de la idea, sino indicaba una más alta exigencia. Se trata de asentar las relaciones inter-humanas en bases que no son fruto de buenos sentimientos o de simples cálculos de intereses ideológicos o políticos, todos necesariamente parciales y temporales, siempre gangrenados por alguna racionalidad, pero que permiten a todos expresar de la mejor manera su ser propio. Cuando establece las bases para el concepto de libertad, particularizada en la libertad de juicio y de generosidad, quizá, Spinoza traza el bosquejo filosófico de la idea de laicidad.

## Referencias

### Obras de Baruch de Spinoza

Spinoza, Baruch de (1670/1986), *Tractatus theologico-politicus / Tratado teológico-político*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial.

----- de (1677a/ 2000), *Ethica / Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Editorial Trotta.

----- (1988), *Correspondencia*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial.

----- (1677b/1986), *Tractatus Politicus / Tratado político*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial.

### Otros autores

Bayle, Pierre (1992), *De la Tolérance. Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ "Contrains-les d'entrer"*, París, Presses Pocket.

Descartes, René (1649/2007), *Les passions de l'âme*, París, Flammarion.

Locke, John (1686/1982), *Lettre sur la tolérance et autres textes*, París, Garnier-Flammarion.

Waterlot, Ghislain (1996), "Les droits de l'homme et le destin de la tolérance", *Diogène*, N° 176, diciembre de 1996, p. 47-63. (Número especial sobre la tolerancia, dirigido por Paul Ricœur).



# La antropología en la obra de Spinoza<sup>1</sup>

Pierre-François Moreau  
École Normale Supérieure - Lyon

Spinoza expone numerosas temáticas en sus diferentes libros, pero un hilo conductor atraviesa todo su pensamiento: la mirada antropológica.

Spinoza no utiliza la palabra “antropología” aunque el término exista en su época y, la mayoría de las veces, aparece en la pluma de médicos para designar descripciones del cuerpo humano, o reflexiones generales sobre el hombre, fundadas en el conocimiento médico del cuerpo humano.

Me permito utilizar la palabra porque Spinoza, justamente, sostiene un discurso sobre el hombre fundado en la caracterización del cuerpo humano.

En efecto, frente a muchos filósofos, Spinoza no ofrece una definición a priori de lo que es el hombre; al contrario, hay pasajes en su obra donde critica esas definiciones: un animal que se sostiene de pie, un animal capaz de reír, un animal bípedo sin plumas, un animal racional (E, II, p. 40, esc.)<sup>2</sup>. Estrictamente, aun y cuando Spinoza mismo recuerda la idea clásica según la cual el hombre se distingue de las bestias por la Razón, parece considerarlo más como una opinión que como un hecho dado; nunca deja de subrayar el carácter insensato de los seres humanos, jaloneado en todos sentidos por las pasiones y la superstición. Todo se pasa como si, tratándose de la Razón, le fuera más fácil decir que las bestias no la poseen, a decir que los hombres la poseen. En al menos tres ocasiones, a lo largo de sus obras Spinoza insiste en el hecho que los hombres se parecen, en ese aspecto, a las bestias; digamos que prefiere, más bien, la descripción a las definiciones abstractas. En su planteamiento, la descripción fundada en la experiencia se expresa en los postulados.

Desde la perspectiva del “estudio del hombre”, el texto central está constituido por los “postulados del cuerpo humano”, en la segunda parte de la *Ética*.

Ubiquemos esos postulados para comprender su papel central.

---

1 Traducción Julieta Espinosa.

2 La *Ética* de Spinoza se cita de la siguiente manera: E (por *Ética*), número romano del I al V (por la parte de la *Ética* a la que se remite), d (definición), ax. (axioma), p. (proposición), dem (demostración), esc. (escolio), cor. (corolario), ap. (apéndice); cap. (capítulo). En la cita, entonces, podemos leer: *Ética*, segunda parte, proposición 40, escolio. (N. de la T.).

- En la primera parte de la *Ética*, Spinoza estudia la substancia, sus atributos (en particular el de extensión y el de pensamiento, es decir, lo que deriva del cuerpo y de las almas o espíritus; podríamos decir que es lo que va a fundar la física y lo que nombraremos como la epistemología y la psicología), pero solo ofrece ahí un planteamiento muy general; todavía no se trata del hombre, y son, en realidad, leyes universales de la Naturaleza. En el inicio de la segunda parte de la *Ética*, se acerca al tema: lo aborda, primero, en las relaciones entre cuerpo y alma – pero, al final de la proposición 13, indica que todo lo que acaba de enunciar es válido para todos los seres animados, y no solamente para el hombre<sup>3</sup>; hay que entender, entonces, lo que es propio del alma y del cuerpo humanos. Sin embargo, no vemos el alma, mientras que el mundo de los cuerpos ya se ha comenzado a conocer desde la revolución científica de Kepler, Galileo y Descartes. Spinoza acomete, entonces, una especie de breviario de física, donde reúne las leyes de la extensión y el movimiento, y muestra cómo los cuerpos, los más simples, se aglomeran para formar individuos y cómo esos individuos se articulan, a su vez, para formar individuos más y más complejos; muestra, también, cómo un individuo mantiene su forma, es decir, su unidad y su consistencia, aunque sus partes cambien, siempre y cuando las proporciones entre ellas permanezcan iguales. Es en ese momento que considera que ya se sabe lo suficiente para enunciar los “postulados del cuerpo humano”; de una cierta manera, todo lo que precede apunta hacia ellos, es lo que permitirá hacer comprensible lo que van a describir.

- Después de esos postulados, la continuación de la segunda parte de la *Ética* y las tres partes siguientes van a construir las bases de lo que llamaríamos, en términos modernos, psicología, moral, política. Los postulados son, pues, un centro, muy sobrio, muy comprimido; contienen, en germen, todo lo que va a ser dicho adelante, sobre la variedad y la complejidad del mundo humano. No solamente en la *Ética*, sino igualmente, de manera dispersa, en los otros escritos de Spinoza, esencialmente en el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*.

- Esos postulados son, entonces, el punto de balance donde pasamos de la filosofía general a la filosofía del hombre; todo lo que se ha dicho hasta aquí culmina en esas seis breves tesis y, todo lo que se demostrará en lo que sigue, dependerá de ellas. Es claro, entonces, que debemos partir de ahí para considerar la antropología spinoziana.

Les propongo, entonces, en un primer momento, acercarnos a esos seis postulados; en un segundo momento, considerar las consecuencias que podemos obtener al analizar la actividad humana y, en un tercer momento, considerar las consecuencias que podemos obtener al analizar los afectos humanos.

---

3 “En efecto, lo que hemos mostrado hasta ahora es totalmente común y se relaciona tanto a los hombres como a otros individuos que, aunque sea a diversos grados, están todos animados”. E, II, p. 13, esc.

## I. Los seis postulados

La primera cosa que hay que constatar es que, a primera vista, paradójicamente, ¡ninguno de los rasgos mencionados en los postulados es específicamente humano! Ninguna de las palabras (sujetos ni verbos) puestas en esa media página, designa algo que solo pertenecería a los hombres; bien podrían aplicarse a los animales o, al menos, a los animales superiores.

La especificidad humana, de hecho, habrá que buscarla en los adjetivos y adverbios o, más bien, en su forma gramatical: están en comparativo. Por lo tanto, los hombres *hacen la misma cosa que los animales, o que ciertos animales, pero lo hacen más, o más intensamente*; y ¡es esta diferencia de grado lo que va a culminar en una diferencia de naturaleza! Ello es lo que fundamentará nuestro derecho a hacer uso de los animales.

Veamos, esos postulados, uno por uno.

Los dos primeros conciernen, propiamente, al cuerpo humano; los cuatro siguientes apuntan a sus vínculos con el exterior. O, de manera más precisa: los dos primeros conducen, con base en el cuerpo humano, a lo que va a permitir, en los siguientes, la comprensión de sus vínculos con el exterior; en ellos se enuncia lo mínimo que se debe saber de su estructura, y cómo esta instaura la posibilidad y la necesidad de sus relaciones con el resto de la Naturaleza. Podemos decir, usando palabras que han sido creadas en una época reciente: los dos primeros postulados describen el cuerpo humano en su régimen biológico, los cuatro siguientes lo describen en su régimen etológico.

Hay que subrayar, también, que esos postulados, en su vocabulario y en sus afirmaciones, son intencionalmente muy vagos, solo alusivos; son compatibles con muchas teorías o hipótesis biológicas y etológicas. Spinoza no quiere involucrarse con alguna postura de ciencias de la vida, o con alguna doctrina; le basta con marcar profundamente las tesis que necesita.

El primer postulado enuncia un principio de composición, el segundo un principio de diversificación.

**Postulado 1.** *El cuerpo humano está compuesto de un gran número de individuos (de naturaleza muy diferente), y cada uno de ellos está también muy compuesto.*

**Postulado 2.** *Entre los individuos con los que está compuesto el cuerpo humano, algunos son fluidos, otros son blandos, y otros, en fin, son duros.<sup>4</sup>*

Decía que, a primera vista, este discurso no parece describir, específicamente, a los humanos: en este caso, es claro que todos los animales están compuestos y que muchos de entre ellos son, también, muy compuestos, no es que solo lo sean los mamíferos y, particularmente, los primates; la especificidad humana, entonces, es

4 "I. Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est. // II. Individuorum, ex quibus corpus humanum componitur, quaedam fluida, quaedam mollia et quaedam denique dura sunt.", E, II, p. 13, postulados.

quizá de estar entre los más compuestos (¡eh ahí la diferencia de grado! “un gran número”), o quizá estar más compuesta que las otras, o de una composición muy específica, pero ¿en qué? El primer postulado no lo dice. Ahí se menciona, simplemente, que los individuos que componen la base del cuerpo humano son “de naturaleza diferente”; dicho de otra manera, no es una pluralidad repetitiva. Sin embargo, tanto con la idea de composición, como con la de diferencia, Spinoza enuncia cosas que no remiten a investigaciones especializadas en las ciencias de la vida; percibimos “intuitivamente” el sentido de los términos, con una demanda mínima de reflexión.

El segundo postulado nos dice un poco más. Es donde se indica una particularidad entre las formas de composición – y, al menos a primera vista, no parece hacer referencia a la idea de grado. La particularidad que se señala es lo que podríamos llamar una particularidad “baja” al interior del orden de la complejidad, no se hace o recurre a un nivel de complejidad muy elevado ni elaborado: se expresa en términos puramente mecánicos (duro, blando, fluido), pues remite a una diferencia que ha sido enunciada antes, en el breviario de física, en el registro de relaciones mecánicas, a partir de nociones de movimiento y reposo, y que corresponden a una percepción frecuente de la experiencia común (todos entendemos lo que significan, grosso modo, esos tres adjetivos); tampoco se hace referencia a una teoría física particular. Aquí también, Spinoza pide muy poco. Como antecedente, había bastado con admitir (se indica en el axioma tres, antes de los postulados, en la misma proposición 13), que “las partes de un individuo, es decir un cuerpo compuesto, se aplican unas sobre las otras según sus superficies más o menos grandes” y que en función de esta diferencia (henos aquí, una vez más, de “más o menos”) “podemos más o menos fácilmente forzarlas a que cambien de lugar y, en consecuencia, podemos lograr, más o menos fácilmente, hacer adoptar otra figura al individuo” (axioma 3). Aquí tampoco, pues, se hace referencia a una teoría biológica o médica especializada.

Es con base en este segundo postulado, sin embargo, que se construirá, en lo que sigue, la teoría de la memoria y de la imaginación humanas. Pero veremos que, por sí mismo, este postulado no basta tampoco para especificar a los humanos; falta todavía otra cosa.

Pasemos ahora a los cuatro postulados siguientes, los que toman en cuenta al cuerpo humano desde sus relaciones con el resto de la Naturaleza. El primero de ellos (postulado 3) enuncia la influencia del resto de la Naturaleza sobre el cuerpo humano (se podría decir, entonces: una relación donde el cuerpo es pasivo, receptivo, veremos que, de hecho, es más complicado); de los dos postulados siguientes derivarán las consecuencias de esta relación en la duración.

Leámoslos:

**Postulado 3.** *Los individuos que componen el cuerpo humano y, por consecuencia, el cuerpo humano mismo, están afectados por cuerpos exteriores de un muy gran número de maneras.*



**Postulado 4.** *El cuerpo humano tiene necesidad, para conservarse, de un muy gran número de otros cuerpos, por los cuales es, sin cesar, regenerado.*

**Postulado 5.** *Cuando una parte fluida del cuerpo humano está determinada por un cuerpo exterior a chocar seguido con otra parte que es blanda, va a modificar la superficie y a imprimirle, por decirlo así, ciertos vestigios del cuerpo exterior que la impulsa.<sup>5</sup>*

El postulado 3 se expresa de nuevo en términos comparativos (“un muy gran número de maneras”); de nuevo se enuncia algo que parece común a muchos cuerpos animales (un perro, un pájaro, un chango, están afectados por los cuerpos exteriores) e incluso a otros cuerpos (una piedra o un río son susceptibles, también, de ser afectados por el exterior); y, de nuevo, se deja ver la posibilidad de una diferencia de efectos gracias a la diferencia de grados (el mayor o menor número de maneras, reenvía quizá a la estructura interna más o menos diferenciada): el número de maneras de afectar a una piedra es limitado (podemos desplazarla, golpearla, aventarla, romperla, disolverla en ácido), más limitado que afectar a un cuerpo vivo. Si nos preguntamos cuál sería el medio para distinguir lo humano de un perro o de un chango, la respuesta diríamos, es, una vez más, que el número y la característica de “afecciones” difiere y, la única razón de esta diferencia es la estructura interna del cuerpo, aunque la diferencia no sea tan flagrante o inmediata como para la piedra o el río. Es por eso que Spinoza utiliza esta expresión que, a primera vista, resulta extraña: en lugar de decir de entrada “el cuerpo humano”, dice “Los individuos que componen el cuerpo humano y, por consecuencia, el cuerpo humano mismo”, como si solo pudiéramos acceder a un enunciado sobre el cuerpo humano pasando por una mención a su estructura, es decir, a su carácter compuesto y diferenciado.

Hay que hacer aquí tres observaciones:

La primera, el tercer postulado no nos presenta, entonces, un cuerpo tan pasivo como se hubiera podido creer; se trata de una pasividad diferenciada, podríamos arriesgarnos a decir una “acti-pasividad”, puesto que la estructura del cuerpo determina, en cierta manera, el tipo de afecciones que puede recibir; o, con otras palabras, los cuerpos serán cada vez más “pasivamente pasivos” desde el momento en que están poco compuestos y poco diferenciados, y tienden cada vez más a la actividad en función de su mayor grado de composición y diferenciación.

Segunda observación, el término utilizado por Spinoza (*afficere*, afectar) es, pues, muy general; no está haciendo referencia a los afectos (*affectus*, en la lengua de Spinoza), sino que se trata de *affectio* (“afección”, que no quiere decir para nada “sentimiento”, y no tiene un sentido psicológico); se trata de toda modificación que un

5 “III. Individua corpus humanum componentia et consequenter ipsum humanum corpus a corporibus externis plurimis modis afficitur. // IV. Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus, a quibus continuo quasi regeneratur. // V. Cum corporis humani pars fluida a corpore externo determinatur, ut in alim mollem saepe impingat, ejus planum mutatur et veluti quaedam corporis externi impellentis vestigia eidem imprimitur”. E, II, p. 13, postulados.

cuerpo ejerce sobre otro; por lo tanto, aquí, tenemos primero una modificación mecánica, pero el término puede designar cualquier especie de modificaciones, que serán, al final de cuentas, complejizaciones, sin que tengamos la necesidad de analizar el detalle del proceso. Puede ser un golpe, una quemadura, escuchar una voz, entre otros ejemplos posibles.

Tercera observación, así como está formulado, el postulado 3 señala eventos: cada afección, sea instantánea o más o menos durable, incluso repetitiva, constituye un hecho del cual nada prueba que se prolonga más allá de su propia aparición; un golpe dado a un cuerpo es puntual, como una impulsión dada a algo movable, una quemadura se suspende, una voz se calla.

El postulado 4 indica las consecuencias de las modificaciones externas sobre el cuerpo humano y, una vez más, la estructura de este está en primer plano: su tipo de composición hace que sus elementos (los individuos que lo componen) puedan variar, aunque la proporción se mantenga igual; uno de los efectos de la Naturaleza exterior será, entonces, de regenerar el cuerpo humano.

Por lo anterior, podemos deducir, por una parte, que sin esta Naturaleza exterior, el cuerpo humano no podría regenerarse y, entonces, moriría; por otra parte, que cuando se reflexione sobre la actividad – y no la pasividad del cuerpo – se evidenciará que una base esencial de esta actividad consistirá en responder a esta necesidad (*indigere*) y, quizá —no es explícito, pero se sobreentiende— a defenderse contra lo que se opone a la necesidad de continuidad y regeneración. Dicho de otra manera, este postulado cuatro (4) indica, explícitamente para una, e implícitamente para el otro, dos elementos constitutivos de la actividad humana: la necesidad y el peligro.

Podríamos advertir que esos dos elementos son comunes a numerosos otros cuerpos, esencialmente de especies vivas. Es verdad: la única cosa que puede fundamentar una distinción, y así una especificidad humana, sería, una vez más, la comparación: un muy gran número de otros cuerpos (*plurimis aliis corporibus*); es ese más alto grado lo que va a fundamentar la manera particular que tienen los humanos para responder a sus necesidades y resistir a los peligros. Pero esta manera particular se funda, igualmente, en lo mismo que se indica en las bases del postulado 5.

Este postulado revela, ya lo dijimos, las bases de la memoria y, por ello, de la imaginación (puesto que en lo que sigue se mostrará que ambas están ligadas). Pero todavía no estamos ahí. Ahora se trata de afirmar que la estructura particular del cuerpo humano, así como ha sido enunciado en el postulado 2, permite la inscripción de rastros. Lo que le sucede al cuerpo en ese instante (todo a lo que se alude en el postulado 3) no desaparece con el evento. Aun y cuando el evento termina (el golpe, la quemadura, se detiene la voz escuchada), un rastro de él se queda, sin embargo, en el cuerpo; algo ha sido modificado, que es testimonio del evento pasado y, de alguna manera, lo prolonga. Un hecho absolutamente extraordinario, algo que ha dejado de existir en

la Naturaleza, existe, no obstante, todavía, después de su propia desaparición, al interior del cuerpo humano.

Se dirá que un golpe dado a una piedra, que el cuerpo de un perro afectado con una quemadura, eso también deja un rastro; este postulado todavía no especifica, por sí mismo, el cuerpo humano; y, así, tampoco el postulado 2 contiene directamente comparaciones que abrirían la vía de una especificidad.

Hay que notar, además, si nos interesamos en las relaciones actividad/pasividad, que este postulado cinco (5) describe una situación intermedia: la parte fluida del cuerpo humano está determinada por un cuerpo exterior (ella es pasiva), pero ella transmite esta determinación, o la transforma cuando la transmite a las partes blandas; ella es, entonces, también, activa en un sentido. Es esto lo que confirma el carácter relativo de la pasividad del cuerpo humano en esta descripción.

Finalmente, notemos que el tercer elemento que estaba mencionado en el postulado 2 (las partes sólidas) no aparece aquí. Parece que no juega ningún papel en el proceso de la inscripción de rastros. Podemos pensar, entonces, que Spinoza le guarda un papel en lo que sigue, pues, de otra manera, no lo habría mencionado.

Un carácter común a los postulados 4 y 5 es que, en la serie que los incluye, ambos hacen emerger una temporalidad que no aparecía en los tres primeros. Conservación y regeneración desarrollan la continuidad que no estaba mencionada como tal, aun y cuando era posible, en la composición y el hecho de ser afectado; ahora entendemos que la composición no es fija, o una estabilidad inmóvil, sino que implica una mezcla temporal de estabilidad y de renovación; entendemos que la composición solo es estable mientras siga renovándose y que, esa renovación llega del exterior, es decir, al menos en parte, por el hecho de ser afectado. En cuanto a la diferenciación indicada en el postulado 2, vemos ahora que sirve para inscribir en el tiempo los efectos de eventos provenientes de esa exterioridad.

Acerquémonos, ahora, al sexto y último postulado. Es simétrico al tercero; enuncia el principio de la actividad, como el tercero enuncia el principio de la pasividad. Se van a retomar los términos con algunas modificaciones.

**Postulado 6.** *El cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchos modos.*<sup>6</sup>

Cuando no se precisaba en qué consistía el hecho de ser afectado (el verbo en pasivo bastaba), aquí, el verbo activo “afectar” no es mencionado sino remplazado por dos verbos más concretos: “mover y disponer”; son términos que indican operaciones espaciales, mecánicas, y podemos suponer que es en dichas operaciones donde los elementos duros (sólidos) del cuerpo humano intervienen.

6 “VI. Corpus humanum potest corporea externa plurimis modis movere plurimisque modis disponere”. E, II, p. 13, postulados.

El “muchísimos modos” apunta de nuevo a lo que será la base de la especificidad humana, pero esta vez, del lado de la actividad. Se podría abundar ampliamente sobre las derivaciones de este postulado 6 en relación con el análisis de los diferentes aspectos de esta actividad. Quedémonos, por el momento, en una sola observación: los dos postulados de la inscripción (el segundo y el quinto) no contienen comparaciones ni superlativos; los cuatro postulados de la composición y de sus consecuencias (el primero, tercero, cuarto y sexto) los incluyen todos. Dicho de otra manera, si el proceso de inscripción (entiéndase: de memoria y de imaginación, con las ideas, la multitud de ideas, que corresponden del lado del pensamiento con rastros corporales y todo lo que será construido con ellas) implica en un momento dado una especificidad humana, solo lo será indirectamente: esto se debe a las características del proceso de composición y a sus consecuencias en términos de pasividad y actividad. Es, entonces, por sus relaciones múltiples con el resto de la Naturaleza, que los humanos serán específicamente humanos.

Es esto, por cierto, lo que dice la proposición catorce (14), que sigue inmediatamente en la *Ética* a la lista de los postulados, y por supuesto lo dice, una vez más, en términos comparativos:

El alma humana es apta a percibir un muy gran número de cosas y es más apta a ello desde el momento en que su cuerpo puede estar dispuesto de un gran número de maneras. (E, II, p. 14)

Esto tendrá precisiones en la cuarta parte de la *Ética*, cuando Spinoza se propondrá construir una ética positiva. Escribirá ahí:

... se sigue del postulado 4 de la segunda parte que no podemos jamás conseguir no tener necesidad de nada exterior a nosotros para conservar nuestro ser, y a vivir de manera a no tener ningún comercio con las cosas exteriores a nosotros; y, si, además, observamos nuestra alma, seguramente, nuestro entendimiento será más imperfecto si nuestra alma estuviera aislada y si no comprendiera nada fuera de ella misma. Hay, entonces, fuera de nosotros, muchas cosas que nos son útiles y que, por esta razón, debemos buscar. (E, IV, p. 18, esc.)

De esos postulados, Spinoza va a derivar consecuencias en términos de actividad y en términos de afecto. La actividad será estudiada, más bien, en los *Tratados*, y los afectos en la *Ética*.

## II. La teoría spinoziana de la actividad humana

Hemos visto que el sexto postulado indicaba los medios y los marcos de la actividad humana, aunque no decía nada del contenido. Se puede imaginar: actuar y modificar los cuerpos exteriores para protegerse de peligros y satisfacer necesidades; pero todavía esto es vago. ¿Todos los cuerpos exteriores son equivalentes o algunos de ellos pueden sernos de ayuda en nuestra actividad de modificar a los otros? Dicho de otra manera ¿pueden aumentar nuestra potencia? Podemos precisar: ¿cuáles son, entre los cuerpos exteriores, aquellos que nos son los más útiles? Esto será dicho, una vez más, en la cuarta parte de la *Ética*, en el mismo escolio mencionado:

... [entre las cosas exteriores] no podemos inventar mejores que aquellas que concuerdan enteramente con nuestra naturaleza. En efecto, si dos individuos, por ejemplo, que tienen la misma naturaleza se juntan uno con el otro, ellos conforman un individuo dos veces más potente que el individuo singular. Nada es más útil al hombre, entonces, que el hombre. (E IV, p. 18, esc.)

Busquemos un texto que aborde los detalles. Encontramos uno, por ejemplo, en el capítulo quinto del *Tratado teológico-político*. Spinoza ahí se interroga sobre las razones por las cuales los hombres entran en sociedad, y desarrolla una teoría de la conjunción de potencias humanas, que es atractiva por no ser contractualista. Spinoza reflexiona en una época (la primera Modernidad), donde casi todos los que escriben sobre derecho y política piensan la sociedad y el Estado a partir de un contrato o de un pacto social: es el caso de Hobbes, Locke, Pufendorf o Rousseau. No es así en el texto de Spinoza; él piensa en términos de conjunción infra-política, de conjunción antropológica.

La sociedad es muy útil, e incluso absolutamente necesaria, no solamente para vivir al abrigo de los enemigos, sino, más aún, para ahorrarse muchos esfuerzos. Pues si los hombres no se ayudaran mutuamente, el arte y el tiempo les faltarían para mantenerse y conservarse por sus propios medios. Todos, en efecto, no son igualmente aptos para todo, y, ningún hombre aislado será capaz de procurarse todo lo que necesita un hombre solo. Las fuerzas y el tiempo, digo, le faltarían a cada quien si tuviera que preparar la tierra, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser y hacer muchas otras cosas indispensables para conservarse con vida, sin mencionar las artes y ciencias que son absolutamente necesarias para la perfección de la naturaleza humana y para su beatitud. Vemos, ciertamente, que aquellos que viven como bárbaros, sin organización política, llevan una vida miserable, casi animal, y los pocos recursos miserables y toscos que consiguen, son por ayuda mutua, cualquiera que esta sea. (TTP, V, § 7)

Hay que notar, en este pasaje, que se hace referencia inmediata al peligro (indicado aquí con “al abrigo de los enemigos”) y a la necesidad (“ahorrarse esfuerzos”). Pero comprendemos mucho más:

- Primero, una enumeración concreta de actividades que podríamos llamar fundamentales, aquellas que conservan la vida: “preparar la tierra, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser y hacer muchas otras indispensables para conservarse con vida”. Todas las cosas que el cuerpo humano puede obtener porque puede “mover y disponer” los otros cuerpos (en este caso: las plantas, los alimentos, los tejidos...).

- Pero también, segundo, una serie de actividades citadas al final de la frase, con una enunciación particular, quizá para subrayar que no se desarrollan hasta que las primeras son satisfechas: las artes y las ciencias – la teoría de las necesidades es, pues, también, una teoría del desarrollo de las necesidades; en suma, un bosquejo de una teoría de la civilización. Hay, al inicio, lo que es necesario “para conservar la vida” y, después, lo que es necesario para ir más allá de la simple supervivencia. Esto se encuentra en el *Tratado Político*: la vida humana no se limita a la “circulación de sangre”. Este nivel superior de la vida, por el cual también necesitamos a los otros, se extiende hasta la beatitud.

- Tercero, habíamos visto que los postulados cuatro (4 la regeneración) y cinco (5 la memoria), introducían la temporalidad en la vida humana. El postulado seis (6 la actividad) no lo hace, pero ahora lo encontramos, incluso dos veces: por un lado, las actividades (las fundamentales y las otras, las civilizacionales) se desarrollan en el tiempo, un tiempo que excede la duración del individuo; por otro lado, ese tiempo no es un tiempo simplemente añadido: es un tiempo de arte, es decir, el dominio técnico de actividades, lo que significa que la relación con la naturaleza se transforma y que pasamos, por ejemplo, de un “mover y desplazar” manual, a gestos más complejos, al uso de útiles, al dominio de habilidades creadoras, etcétera. Ahora bien, la adquisición de este dominio, también, va más allá de las fuerzas de un solo individuo.

- Esta diferencia, por último, entre la potencia de un cuerpo y la duración necesaria para practicar la multiplicidad de oficios y dominar el arte que les es consubstancial, implica, automáticamente, la conjunción de potencias de los cuerpos humanos. La socialidad se desprende casi inmediatamente de esta articulación, sin que haya necesidad de llamar a un compromiso por contrato de voluntades. Es, quizá, lo que distingue a los humanos de las bestias brutas, más probablemente que una hipotética racionalidad; es por ello que aquellos que no tienen organización política llevan una vida “casi animal”.

Hasta aquí, podríamos asombrarnos: si la sociedad es necesaria ¿qué es esta excepción, esta hipótesis-límite de hombres que viven sin organización política? De hecho, es lo contrario: es la sociedad de hombre racionales lo que es la excepción, mientras la hipótesis-límite, es la regla. Todo sería, efectivamente, más simple si los hom-

bres supieran, de entrada, qué es lo mejor para ellos, y actuaran, por cierto, como su razón les muestra que hay que actuar. Pero, justamente, no es el caso: los hombres viven, la mayoría de las veces, según sus pasiones; entonces, es porque los hombres no son racionales que es necesario un Estado y sus leyes. En otras palabras, la recaída en un estado casi animal —concretamente: la guerra civil o la opresión bajo la tiranía—amenaza, en permanencia, al cuerpo político.

La estructura del cuerpo humano, tal y como ha sido explicitada en los seis postulados, explica, la antropología política y civilizacional, a través de la división del trabajo y el desarrollo de las actividades del cuerpo en relación con otros cuerpos. Pero la irracionalidad amenaza todo el tiempo. Ahora bien, esta irracionalidad renvía, ella también, a ese centro inicial que son los postulados del cuerpo humano.

Hay que dirigirnos, ahora, a las fuentes de esta irracionalidad: los afectos.

### *III. La teoría spinoziana de los afectos humanos*

Toda la tercera parte de la *Ética* está consagrada a la doctrina de los afectos, a su descripción (sobre esto: Spinoza no pretende ser absolutamente original: una larga tradición moral y filosófica ha descrito cómo funcionan el deseo, la alegría y la tristeza, el amor y el odio, la ambición y los celos...), pero también, y sobre todo, a su explicación. Es la explicación lo que, para Spinoza, constituye su originalidad. ¿En que consiste? En trasladar ese teatro complejo de pasiones, a la manera a través de la cual “la potencia de actuar de este cuerpo es aumentada o disminuida, apoyada o impedida” —y, al mismo tiempo, a las ideas que corresponden a esas afecciones del cuerpo. En el inicio de esta tercera parte, Spinoza resume las bases de esas modificaciones del cuerpo en dos postulados “postulados o axiomas” que se apoyan, explícitamente, en el postulado 1 y el postulado 5 de la segunda parte:

El cuerpo humano puede ser afectado con múltiples modificaciones por las cuales su potencia de actuar aumenta o disminuye, y también, por otras, que ni la aumentan ni la disminuyen (reenvía a los postulados 1 de la segunda parte, e, implícitamente, al postulado 3, en el que se indican las consecuencias).

El cuerpo humano puede padecer numerosos cambios y, sin embargo, mantener las impresiones o rastros de los objetos (reenvío al postulado cinco de la segunda parte) y, en consecuencia, las imágenes mismas de las cosas. (E, III, postulados)

Encontramos aquí las dos grandes líneas de los postulados del cuerpo humano: por un lado, la línea de la composición y del hecho de ser afectado; del otro lado, la línea de la inscripción y del hecho de guardar el rastro de los eventos que afectan. Es por esta doble vertiente que va a ser reconstruida la multiplicidad viviente y vivida del mundo de las pasiones. Es gracias a ese punto de partida único, que la produc-

ción de cada afecto será demostrada en los teoremas y confirmada por la experiencia en los escollos.

Es por ello, también, que se explican la impotencia y la inconstancia humanas, resumidas por Spinoza con la expresión "*fluctatio animi*" (fluctuación del alma), la irresolución. El hombre está, de manera permanente, jaloneado por pasiones contradictorias que le impiden tomar decisiones claras y lo condenan a la inacción o a la imposibilidad de elegir. Esta se enraíza, una vez más, en el primer postulado del cuerpo humano:

... el cuerpo humano (en virtud del postulado uno, segunda parte), se compone de numerosos individuos de naturaleza diferente y así (...) puede ser afectado de muchas maneras diferentes por un solo y mismo cuerpo; e, inversamente, puesto que una sola y misma cosa puede ser afectada de muchas maneras, ella podrá, entonces, también, afectar una sola y misma parte de su cuerpo de muchas maneras diferentes. Es así como podemos fácilmente concebir que un solo y mismo objeto pueda ser causa de numerosas afecciones contrarias. (E, III, p. 17, esc.)

Se puede notar que los postulados citados en esta genealogía de los afectos son, únicamente, los postulados de la pasividad; sea que se trate de ser afectado, o bien de recibir los rastros de esta afección. El postulado seis, el de la actividad, jamás se menciona en esta historia. Podríamos suponer la idea de que, para Spinoza, el hombre es una marioneta desarticulada, agitada por movimientos exteriores a los que es incapaz de dominar; y esto corresponde, tanto a una tradición moral pesimista que ha sido expuesta en no pocas filosofías, y al primer nivel de la descripción spinoziana de la vida humana; pero, justamente, la descripción no se detiene en ese nivel, y la explicación menos. Hay que precisar, sin embargo, que esas afecciones no operan frente a un objetivo vacío, a un objeto inerte, sino que se inscriben en lo que Spinoza nombra la potencia de actuar del cuerpo. Es una potencia indeterminada antes de recibir modificaciones externas, pero al fin potencia, y la forma particular (es decir la composición) de cada cuerpo humano la singulariza. Al mismo tiempo, ella singulariza a cada individuo humano en relación con los otros (cada quien tiene una compleción, un *ingenium* irreductible: Alejandro y Moisés reciben las mismas impulsiones del exterior, pero Alejandro no es Moisés) y cada momento de la existencia de un individuo en relación con otros momentos; es lo que fundamenta la posibilidad de un itinerario biográfico (Alejandro no tiene las mismas reacciones cuando es frecuentemente el vencedor y cuando, por la primera vez, es derrotado). Aquí, es el postulado 3 el que sostiene el razonamiento:

Hombres diferentes pueden ser afectados de manera diferente por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede ser afectado de manera diferente por un solo y mismo objeto en tiempos diferentes. (E, III, p. 51)

(demostración) El cuerpo humano (en virtud del postulado 3 de la parte dos) es afectado por los cuerpos exteriores de muchísimas maneras. Dos hombres pueden ser afec-



tados, en el mismo tiempo, de manera diferente, y así (...) ellos pueden ser afectados de manera diferente por un solo y mismo objeto. En segundo lugar (en virtud del mismo postulado) el cuerpo humano puede ser afectado, en un momento, de una manera y, en otro momento, de otra manera y, por consecuencia, (...) puede ser afectado por un solo y mismo objeto de manera diferente en tiempos diferentes. (E, III, p. 51, dem.)

El cuerpo humano, incluso en la pasividad de los afectos, presenta determinaciones ligadas a su constitución, que deberá llevarnos, otra vez, a hablar de una “acti-pasividad”. Es esta potencia inicial la que permitirá, eventualmente, comprometerse con la vía de la razón.

Finalmente, habíamos visto que el desarrollo de la actividad humana implicaba casi inmediatamente la interacción con otros cuerpos humanos (y, entonces, con las almas correspondientes). Sucede lo mismo con la afectividad. En efecto, en el inicio de la tercera parte de la *Ética* se expone, rápidamente, algo como una psicología abstracta a partir de tres afectos fundamentales: el deseo, la alegría, la tristeza. Podemos tener la impresión de una psicología individual; pero, a partir de la proposición 27, pasamos a una psicología concreta fundada en la imitación de los afectos:

Si, pues, la naturaleza de un cuerpo exterior es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, entonces, la idea de ese cuerpo exterior que imaginamos implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la que afecta al cuerpo exterior y, por consecuencia, si imaginamos que algo de semejante a nosotros está afectado de un cierto afecto, esta imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a este afecto; así, por el hecho de que imaginamos una cosa semejante a nosotros, afectada de un cierto afecto, seremos afectados de un mismo afecto, semejante al que ella siente. (E, III, p. 27, dem.)

Esta tesis de la imitación de los afectos se apoya también en una de las proposiciones que siguen al breviario de física y los postulados del cuerpo humano. La imitación del otro, tanto en sus efectos benéficos, como en los desastrosos, está más que inscrita, desde el inicio, en las potencialidades del cuerpo de cada quien.

Así, podemos decir que toda la antropología de Spinoza, en toda su diversidad —actividad, afectividad, política, psicología individual y colectiva— se apoya en esas tesis que expresan las determinaciones del cuerpo humano. Un material muy pobre, o muy sobrio, como quieran, pero sobre el cual se desplanta todo un universo de acciones, pasiones, relaciones y, también, a pesar de todo, la posibilidad de concordia con los otros hombres.

## Referencias

### Obras de Baruch de Spinoza.

Spinoza, Baruch de (1670/1999), *Tractatus theologico-politicus. Traité théologico-politique*, edición de F. Akkerman, traducción y notas de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, París, PUF.

----- (1677a/2020), *Ethica. Ethique*, édition F. Akkerman et P. Steenbakkers, traducción de P.-F. Moreau, introducción y notas de P.-F. Moreau y P. Steenbakkers, anexos de F. Audié, A. Charrak, P.-F. Moreau, París, PUF.

----- (1677b/2004), *Tractatus Politicus. Traité politique*, edición Omero Proietti, traducción y notas de Charles Ramond, París, PUF.

# Sobre los autores

## I. Samadhi Aguilar Rocha

Profesora-investigadora de tiempo completo en el Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales del Centro Interdisciplinar de Investigación en Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Su trabajo académico como profesora y autora consiste en el estudio de la filosofía contemporánea y desarrolla temas sobre cultura, interculturalidad, tecnología, espacio y ciudad. Perteneció al Cuerpo Académico, consolidado permanente *Cultura y Gestión de Recursos para el Desarrollo*. Miembro del núcleo básico del Posgrado en Humanidades y del Programa Educativo de Filosofía, Miembro de la Academia de Ciencias Sociales y Humanidades del Estado de Morelos (ACSHM); además de ser miembro de Red de Investigación y Cooperación en Estudios Interculturales (RICEI). Perteneció al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores.

## Alma Barbosa Sánchez

Especialista en sociología del arte y de la cultura. Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana (Xochimilco). Publicaciones: *El Poder de consagración en el campo del arte mexicano* (1922-1966), México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, Editorial GEDISA, 2022. *La estampa y el grabado mexicanos, tradición e identidad cultural*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, Ediciones del Delirio, 2015. *La muerte en el imaginario del México profundo*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos- Juan Pablos Editor, 2010. *La intervención artística de la ciudad de México*, CONACULTA-INBA, México, 2003.

## Alain Billecoq

Se ha dedicado en sus investigaciones, principalmente, a la filosofía de Spinoza y a la enseñanza filosófica. Su primer libro, *Spinoza y los espectros / Spinoza et les spectres*

(1987), explora una faceta de su experiencia pedagógica: ¿cómo hacer para que, alumnos que no tienen todavía ninguna cultura filosófica, aborden un sistema riguroso y difícil como el de Spinoza? La respuesta fue: iniciando con su correspondencia, donde se encuentra un acceso más libre y se exponen problemas de la vida común o del imaginario del momento.

Billecoq, desde entonces, ha publicado otros libros en los que estudia el pensamiento spinoziano tanto en su dinámica como en sus usos para la reflexión contemporánea: *Les combats de Spinoza / Los combates de Spinoza* (1998); *Spinoza, questions politiques. Quatre études sur l'actualité du Traité politique / Spinoza, cuestiones políticas. Cuatro estudios sobre la actualidad del Tratado político* (2009); *Baruch Spinoza. La politique et la liberté / Baruch Spinoza. La política y la libertad* (2013).

### **Gerardo de la Fuente Lora**

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (Medalla Alfonso Caso a los mejores estudios de doctorado, UNAM, 1998).

Profesor de Carrera de Tiempo Completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y Profesor Definitivo de Asignatura en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 2.

Ha sido profesor invitado en las universidades San Carlos de Guatemala, de Nariño en Colombia y Nacional del Nordeste en Argentina. Miembro del Consejo Editorial de la *Revista Dialéctica* de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, y de la *Revista Memoria*, del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista.

Publicaciones: *La disputa por Babel. Ensayos de intervención filosófica*, Editorial Itaca/UNAM, 2016. *Georges Bataille. El erotismo y la constitución de agentes transformadores*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2004 (escrito conjuntamente con Leticia Flores F.). *Amar en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas*, Editorial Media Comunicación, 1999.

### **Horacio Machado Aráoz**

Originario de Catamarca, Argentina. Es licenciado en Ciencia Política (Universidad Católica de Córdoba), magíster en Ciencias Sociales y doctor en Ciencias Humanas (Universidad Nacional de Catamarca). Es investigador independiente del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICET, Argentina) y del Instituto Regional de Estudios Socioculturales (IRES-CONICET-UNCA), donde coordina el Colectivo de Investigación de Ecología Política del Sur (<http://www.ecologiapoliticadelsur.com.ar/>). Es también

Profesor titular de la Cátedra de Sociología II (Facultad de Humanidades, Univ. Nacional de Catamarca).

Es autor del libro: *Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea*, publicado inicialmente en el 2014 (Editora Mardulce, Argentina) y con ediciones y ampliaciones en Perú, Bolivia, Ecuador y España. Ha sido también traducido al portugués y publicado en Brasil bajo el título: *Mineração, genealogia do desastre. O extrativismo na América como origem da modernidade* (Editora Elefante, Sao Paulo, 2020).

Se ha desempeñado como profesor invitado de programas de posgraduación de distintas universidades latinoamericanas y ha sido director del Doctorado en Ciencias Humanas (Facultad de Humanidades, UNCA, 2016-2020). En paralelo a su labor académica, participa de diversas redes, organizaciones socioterritoriales y espacios asamblearios, aprendiendo y animando junto a ellos sobre las disputas civilizatorias en torno a la reapropiación de la Tierra desde el ecologismo popular. Entre otros espacios, integra desde el 2009 el Grupo de Trabajo de Ecología Política del Abya Yala, de CLACSO.

### **Edgard D. Mason-Romo**

Doctor en Ciencias del Instituto de Ecología de la UNAM, donde también hizo su maestría. Biólogo por la Facultad de Ciencias Biológicas de la UAEM. Ha realizado estancias académicas en la UABCS y la Universidad Católica de Chile.

Investiga diversos temas biológicos, que van desde la ecología de individuos, poblaciones y comunidades hasta el manejo y control de especies introducidas, microanatomía vegetal, conservación biológica y divulgación de la ciencia.

Dirigió un equipo para generar el Museo de la Fauna, Monterrey, Nuevo León. Ha sido patrocinado por The Explorers Club, Idea Wild y Discovery Channel, Mohamed Bin Zayed y ideawild. Tiene 20 años como docente, desde secundaria hasta posgrado.

### **Pierre-François Moreau**

Es un filósofo francés reconocido internacionalmente por su dominio de la filosofía de Spinoza. Su producción académica (en más de ocho lenguas) está respaldada por un número importantes de libros, artículos, ensayos, entrevistas y presentaciones en medios de divulgación. En 1994, se publica su libro Spinoza. *La eternidad y la experiencia*, donde, las más de seicentas páginas dan cuenta de su recorrido entre los textos de Spinoza, sobre un término (*experientia*), que, en paralelo, se enlaza con el sistema filosófico de Spinoza.

Desde 1999, dirige la publicación bilingüe (latín-francés, neerlandés-francés, hebreo-francés) de la obra de Spinoza en las Presses Universitaires de France (PUF). En esta

nueva edición ya canónica, Pierre-François Moreau coordina a especialistas spinozistas de Países Bajos, Alemania, Italia y Francia, en relación con el establecimiento del texto original, las notas y el aparato crítico; él y Jacqueline Lagrée, hicieron la traducción del *Tratado Teológico Político* (1999), y Moreau realizó la traducción de la *Ética* (2020).

Su participación en la vida académica y de investigación filosófica en Francia, tampoco es menor. No solo ha coordinado congresos, simposios, jornadas de estudios, proyectos internacionales, sino la publicación de trabajos colectivos sobre temáticas filosóficas específicas de los siglos XVI al XIX; además, inició y consolidó un equipo de investigadores sobre la época clásica que, en este momento, es un laboratorio de investigación sobre la modernidad, de más de doscientos investigadores de distintas disciplinas (Labex Comod). El año pasado, 2024, aparecieron dos volúmenes, con más de cuarenta textos, dedicados a las problemáticas abiertas por Pierre-François Moreau así como un homenaje de reconocimiento a su incansable labor por la filosofía.

Primera edición 2025  
Libro electrónico  
Hecho en Cuernavaca, Morelos  
México



Las racionalidades que atraviesan a la democracia moderna han elaborado tensiones permanentes confrontadas en el transcurrir cotidiano: frente a la naturaleza, los hombres o la humanidad; frente a las tradiciones, la cultura; frente a la guerra, la paz con tolerancia; frente a la religión, la laicidad; frente a narraciones, el dato duro de lo matemático; entre otras.

En MAD 3, las y los colaboradores buscaron profundizar en dichas (no siempre exactas) dicotomías: Horacio Machado y sus análisis en el marco del Conquistualoceno; Edgard D. Mason-Romo. expone la importancia ambiental de los murciélagos; Gerardo de la Fuente reflexiona sobre las matemáticas en el hacer cotidiano; Alma Barbosa Sánchez identifica las tensiones entre la imagen y el hacer presidencial y, finalmente, Samadhi Aguilar recupera y analiza planteamientos sobre las violencias en los dos últimos siglos.

*Desde otros horizontes*, con textos de Alain Billecoq y Pierre-François Moreau, iniciamos una sección de MAD, en la cual serán bienvenidas discusiones, argumentos precisos, problematizaciones, que permitan alimentar y constituir otra manera de desarrollar las humanidades, la creación y las ciencias sociales.

**MAD 3. Fuerzas y tensiones: disputas con el saber**, de manera general, pretende insistir en la necesidad de constituir una mirada teórica diversa y múltiple sobre las inequidades, desequilibrios, injusticias, enormes acumulaciones y gigantescas carencias, que configuran a las sociedades a la mitad de la tercera década del siglo XXI. Esperamos que las colaboraciones de este tercer volumen contribuyan a ello.