

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

euphyía

REVISTA DE FILOSOFÍA

DIRECTORIO

M. en Admón. Mario Andrade Cervantes
Rector

Dr. Daniel Eudave Muñoz
Decano del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Juan José Láriz Durón
Jefe del Departamento de Filosofía

EDITORES

Jorge Alfonso Chávez Gallo

EDITOR ASOCIADO

Juan José Láriz Durón

CONSEJO EDITORIAL

Carlos Pereda, *UNAM-IIF*

Diego Ribes, *Universitat de València*

Dora Elvira García, *ITESM*

Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*

Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*

José de Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*

José Mendivil Macías, *Universidad de Guanajuato*

Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*

Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*

Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*

María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*

Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*

Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*

Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*

Tobies Grimaltos, *Universitat de València*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*

Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

Euphyía es una revista especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en Euphyía artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosóficos. Euphyía publica ensayos, discusiones, traducciones y reseñas bibliográficas de alta calidad, sin excluir ninguna doctrina o punto de vista filosóficos, religiosos, políticos o ideológicos. Las opiniones expresadas en los textos que aquí se publican son responsabilidad exclusiva de los autores.

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

AÑO 10

NÚMERO 19

JULIO-DICIEMBRE 2016

Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a:
Juan José Láriz Durón
Universidad Autónoma de Aguascalientes
Centro de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía (Edificio 6, Planta Alta)
Av. Universidad #940, Ciudad Universitaria, C.P. 20131
Aguascalientes, Ags., México
e-mail: revista.euphyia@gmail.com

Impreso en México por Servimpresos del Centro S. A de C. V
Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags.

EUPHYÍA, Año 2016, Número 19, junio-diciembre 2016 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, a través del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía. Avenida Universidad No. 940, Edificio 6, planta alta, Ciudad Universitaria, C.P. 20131, Aguascalientes, Ags., Tel. (449) 9108493, www.uaa.mx, correo-e: revista.euphyia@gmail.com. Editor responsable: Jorge Alfonso Chávez Gallo. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2008-111410253300-102, ISSN: 2007-1647. Impresa en México por Servimpresos del Centro S. A. de C. V, Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags. Este número se terminó de imprimir en junio de 2011, con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Índice

Procesos epistemológicos y éticos en el choque cultural: la evangelización y sus mediadores <i>Verónica Murillo Gallegos</i>	9
Análisis del placer y la sexualidad matrimonial en Alonso de la Veracruz: «De los actos de los cónyuges a causa del placer». (Speculum Coniugiorum, III, art. 16) <i>Virginia Aspe Armella</i>	23
Ironía, risa y ridículo en tres Cartas de Sor Juana <i>Ma. de la Torre Lozano</i>	47
Nietzsche ante la incertidumbre moderna <i>Gabriela Martínez Ortiz</i>	59
El pensamiento filosófico de Luis Villoro y el movimiento político de Cherán ante las adversidades en el contexto mexicano <i>Walkiria Torres Soto</i>	85

Procesos epistemológicos y éticos en el choque cultural: la evangelización y sus mediadores

Verónica Murillo Gallegos
Universidad Autónoma de Zacatecas
veramurillo@gmail.com

El choque cultural entre indígenas y conquistadores, acontecido hacia el siglo XVI, ha sido simplificado de diferentes maneras a lo largo de la historia, por lo que es frecuente abordar este tema como si se tratara sólo de una dicotomía y, por consiguiente, los estudios fácilmente tienden a defender y rescatar a uno o bien a explicar de alguna manera el dominio e imposición del otro. Estos temas son importantes, pero con ellos frecuentemente se soslaya el proceso epistemológico y ético que debió acontecer para efectuar la aculturación: la creación de un espacio común donde ambos pudieran entenderse y a partir del cual pudiera crearse una nueva sociedad colonial; lo cual, a su vez, tiene importantes repercusiones en la conformación de una nueva identidad.

Gertrudis Payas y José Manuel Zavala definen a la *mediación lingüístico-cultural* como un «fenómeno que abarca la traducción y la interpretación de lenguas, sus personajes, condiciones y modalidades de ejecución, orígenes y repercu-

siones» así como a «las intermediaciones entre códigos comunicativos y culturales, los idearios que las han sustentado y las representaciones históricas de que han sido objeto» (Payas y Zavala, 2012: 13). Esto ocasiona que un fenómeno como éste deba ser estudiado desde perspectivas disciplinares diversas –históricas, antropológicas, filosóficas, políticas, lingüísticas y traductológicas– para ofrecer una explicación integral. En esta presentación enfocaremos el tema desde una filosofía de la cultura para perfilar tres aspectos del tema: el primero sobre el choque cultural y las tensiones y negociaciones que en él suceden; el segundo en torno al papel de los mediadores en la empresa evangelizadora; y la tercera sobre la comunicación, esto es, sobre el espacio común que debió construirse para que se diera la aculturación o, mejor dicho, el intercambio cultural. Atenderemos principalmente la evangelización de los indígenas en la Nueva España como labor fundamental en este proceso para perfilar los procesos epistemológicos y éticos involucrados.

El choque cultural: tensiones y negociaciones

El primer encuentro entre indígenas y españoles aconteció en un contexto determinado por diversos factores: cada uno tenía su propio idioma y su propia visión del mundo, ambos construyeron una imagen del otro y de lo otro a partir de sus ideas preconcebidas y en la batalla por comunicarse se ensayaron diversos acercamientos donde el cruce de mensajes, de idiomas y cosmovisiones, obstaculizaban los objetivos del acercamiento, modificaban el sentido original de los mensajes y la percepción que cada uno tenía del otro. La principal característica de encuentros culturales como éste es la constante tensión que se genera entre, por lo menos, dos

culturas, la cual, si bien no pocas veces se encarna en eventos de violencia, por lo general termina transformando e incluso creando identidades culturales nuevas.

La situación que nos ocupa aconteció en un contexto asimétrico de relación intercultural: un vencedor y un vencido, donde la imposición de un pueblo sobre otro genera numerosos conflictos. No podemos negar que los conquistadores llegaron a estas tierras en busca de riquezas y que los religiosos se empeñaron en imponer el cristianismo atacando abiertamente las creencias y religiosidad indígenas; sin embargo, ni se pudo imponer todo lo que los extranjeros querían ni se logró destruir del todo al mundo prehispánico. De hecho, la evangelización, como imposición cultural, requirió de algo más que violencia, a saber, de la construcción de un espacio común de entendimiento que, para ser común, precisaba de la conservación de algunos elementos culturales indígenas.

Esto explica buena parte de las tensiones y la negociación lingüístico-culturales que acontecieron en la empresa evangelizadora: los misioneros querían imponer el mensaje evangélico, pero para lograrlo debían poder expresarlo de tal manera que fuera entendible y aceptable para los indígenas, sin menoscabo de su sentido original y en un discurso que a la vez debía atacar las antiguas creencias indígenas. No sólo hablamos de retórica (argumentación, persuasión, etc.), sino del ataque abierto a una cosmovisión en el que intervienen tanto una representación del indígena (¿cómo es el indígena?, para determinar ¿cómo debe el religioso dirigirse a él para adoctrinarlo?), una realidad antropológica (¿quién es el indígena que tengo frente a mí?, ¿quién es el extranjero que me pide hacer cosas?) y cultural (¿cuáles son las categorías culturales que dan sentido en las cosmovisiones prehispánicas?, ¿qué tan aceptables son para el otro las categorías cul-

turales que intentan imponerse?) y una serie de problemas lingüísticos y traductológicos (¿qué quieren decir los misioneros en lenguas indígenas y qué entiende el indígena que le dicen?). En otros términos: hablar de las penas del infierno debió ser un argumento débil ante quienes no tenían una noción de infierno, darles a conocer el verdadero *ipalnemouani* o el *tlohque nahuaque* a quienes ya lo veneraban desde antes quizá generó desconcierto, decir a los indígenas que sus autoridades estaban equivocadas porque no conocían el libro sagrado quizá los dejó indiferentes.

En el caso que nos ocupa, la inconmensurabilidad lingüística y cultural origina importantes problemas epistemológicos. Cada cosmovisión implicada cuenta con sus propios criterios de verdad, sus valores y sus maneras de concebir al mundo y relacionarse con él; no es que una cosa sea buena o verdadera para los indígenas y falsa para los cristianos, sino que cada una obedece a un conjunto de relaciones que le da sentido: el bien estaba entre los indígenas relacionado con el equilibrio de los contrarios, mientras que para los cristianos había una correspondencia causal entre los actos humanos y el mundo sobrenatural. Por eso, ofrecer el mensaje cristiano a los indígenas o escuchar de ellos sus saberes iba más allá de hacer coincidir un mensaje monoteísta con uno más cercano al politeísmo; la imposición del cristianismo choca con los supuestos culturales de los indígenas, sus dioses eran tan verdaderos para ellos como Jesucristo lo era para los cristianos, la convicción de que la manera de morir determinaba el destino de ultratumba tenía tanto sentido en una cosmovisión como las penas del infierno o las glorias del paraíso en la otra.

Este conflicto se hace patente en las variadas noticias sobre la dificultad con que los indígenas se cristianizaban, pues

estos volvían fácilmente a sus antiguas devociones, creían que el perdón otorgado en el sacramento de la confesión tenía validez en el fuero externo y se cuidaban más de las cosas de este mundo que de la salvación de su alma; casos que ocasionaron que se pusiera en cuestión la inteligencia de los indígenas. Sobre esto conviene señalar que las dificultades epistemológicas del encuentro se muestran más claramente en el lenguaje y en las traducciones, como puede observarse en los *Coloquios de 1524* (compilados y compuestos por Sahagún en 1564) donde, entre otros casos, encontramos una misma fórmula lingüística para designar a la divinidad indígena y a la cristiana: al falso *ipalnemouani* de los indígenas se opone el «verdadero *ipalnemouani*» de los cristianos. Esta fórmula fue muy empleada en los textos de evangelización por lo menos hasta el siglo XVII, pero ¿qué entendían los indígenas cuando se les decía eso?

En cuanto a lo ético, debemos considerar que la relación asimétrica de dominio implica que había intereses y objetivos de por medio que determinaban para qué y cómo se iba a construir un espacio de inteligibilidad: los misioneros querían expresar su mensaje: de antemano, descalificaban los saberes prehispánicos, por lo que su labor antropológica, como se le llama actualmente, no tenía por fin la conservación de lo indígena sino lo contrario. Los misioneros nunca abandonaron su intención de evangelizar, pero fueron conscientes de que su labor dependía de acercar sus prédicas a los indígenas, y la mejor manera de lograrlo era retomar varios elementos culturales nativos, como sus idiomas. Su prejuicio inicial acerca de los indígenas cedió ante el conocimiento de las cosmovisiones implicadas en las lenguas nativas; fue entonces cuando reconocieron que, si bien los indígenas tenían otras creencias sobre el mundo, no por eso carecieron de una

moralidad intachable, leyes justas, un orden social estable y conocimientos diversos en medicina y astronomía.

Este reconocimiento solamente se logra cuando alguien es capaz de escuchar, no solamente de hablar e imponer. Nuestros misioneros querían imponer el evangelio, pero no fueron sordos ante las cosas de los pueblos indígenas: para realizar su labor debieron convertirse en mediadores, en seres que se situaron en medio de dos culturas para lograr la comunicación intercultural. Sin embargo, conviene advertir que esto no necesariamente significa que los religiosos hayan controlado completamente el acercamiento cultural y los discursos que se emplearon para evangelizar: ellos no podrían haber hecho mucho sin la colaboración de los indígenas; una colaboración que puede ser cuestionada en cuanto a su imparcialidad y fidelidad, según la calidad de los indígenas y su dependencia de los misioneros, o según los intereses que motivaron los encuentros y en concordancia con las soluciones que pudieran oponer al problema epistemológico.

Los mediadores y su descentramiento

El mediador es quien sirve de intermediario administrando los momentos y las maneras en que entran en contacto las culturas. Por lo general este personaje es quien funge de intérprete o traductor entre ambos bandos, realizando la labor de codificar la información que obtiene de un lado para ofrecerla en la lengua y para la cultura del otro. En ocasiones, el mediador hace también de cronista, dejando nota de lo que *el otro* representa para *el uno* y de las maneras de acercamiento y distancia. En cualquier caso, el contacto entre culturas

no es posible sin un intermediario que, para serlo, debe *descentrarse*, esto es: desligarse lo suficiente de su propio grupo para acercarse al otro y hacer posible la comunicación.

Por el lado epistemológico, se asume que el intermediario es capaz de entender ambas culturas y lenguas para hacerlas coincidir; desde el punto de vista ético, el intermediario es confiable o por lo menos sirve adecuadamente a los intereses de quien requiere sus servicios. Quedarse con lo propio, no abrirse ante el otro, ocasiona que no se pueda entender lo que es diferente: el otro siempre parecería equivocado o que está mal; en este sentido tenemos la imagen demoníaca del indígena que no era cristiano. Pero, al contrario, pretender que ambos son «iguales» crearía la ilusión de que el sentido de las palabras extranjeras es transparente y de que el otro piensa y cree lo mismo que uno; quizá éste sea el origen de que los Doce anunciaran a los *tlamatimine* en los *Coloquios* de 1524 que ellos les enseñarían sobre el verdadero *ipalnemouani*.

La tensión entre estos elementos es patente. La traducción es un puente entre lenguajes y culturas diversas, pero cruzarlo es muy difícil. Los mediadores debieron intentar varias traducciones para sus frases y varios equivalentes para las palabras que iban aprendiendo hasta quedarse con las que parecían más adecuadas para sus fines. Este proceso los llevó a administrar distancias y negociar sentidos, buscando la coincidencia entre ambos, pero intentando no perder de vista dónde se ubicaba la línea que distinguía entre el *nosotros* y el *ellos*. Así comprendió el misionero que si no usaba los recursos estilísticos y retóricos del náhuatl no sería comprendido, pero también debía cuidarse de que quedara

claro a los indígenas que el dios que les venían a comunicar era diferente a los que habían conocido antes¹.

Entre los actores que fungieron como mediadores podemos contar a los misioneros que aprendieron y compusieron obras en lenguas indígenas, con cuya labor además nos dejaron nota de la representación que se hicieron de la alteridad indígena e introdujeron la cultura europea de la época entre los americanos; a esto sumemos su labor de defensores y árbitros en los diversos conflictos interculturales. Pero no debemos olvidar que esta labor no habría sido posible sin la colaboración de los indígenas, de los niños que desde el temprano 1523 enseñaron la lengua náhuatl a los primeros evangelizadores, quienes posteriormente fungieron como maestros en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (fundado en 1536), donde se formaba a indígenas trilingües para ayuda de las misiones.

Los misioneros tenían una preparación en artes liberales, particularmente en gramática y retórica (Roest, 2000), con la que se enfrentaron a las «lenguas peregrinas, de estructuras morfológicas y sintácticas diferentes», como dice Hernández de León-Portilla. Esto y la formación en filosofía y teología que adquirieron en sus conventos y universidades europeas, resultó en que religiosos como Olmos, Sahagún, Motolinía, Torquemada o Alcocer dejaran noticia de los cosas de indios, que personajes como el mismo Olmos, Molina, Gilberti, López Yepes y Tellechea estudiaran diversas lenguas indígenas codificándolas alfabéticamente, estableciendo equivalen-

1 Sobre los indígenas podemos decir poco: Motolinía (1971) señala que ellos no tenían problema en sumar un dios más a su panteón; pero las palabras que Sahagún (1986), pone en labios de los indígenas dan cuenta de la condescendencia de quien se sabe vencido y de la resistencia a modificar totalmente su regla de vida.

tes entre sus palabras y el castellano o el latín que servirían de puente para la comunicación pero que no dejarían de ser una aproximación, a veces confusa, que originaría nuevos conceptos². Mediadores fueron también todos los religiosos que compusieron textos en lenguas nativas para evangelizar y que incluso, como Sahagún y Bautista, desearon conservar a la moralidad prehispánica, pero cristianizándola mediante el uso de los *huehuetlahtolli*³.

Sin embargo, aunque la autoría de todas estas obras quedara a nombre de los misioneros, éstos siempre contaron con el trabajo y colaboración de los indígenas como señalan Sahagún (2000) y Bautista (1982). En tales colaboraciones, la cuestión epistemológica se hace presente, por ejemplo, en torno a la diferencia que hay entre el concepto cristiano de divinidad y el nahua. Recordemos aquella narración de Motolinía sobre los Niños de Tlaxcala, cuando un grupo de niños que se educaban en el convento matan a pedradas al que ellos creen el dios *Ometochtli* pese a que los frailes les declaran que no es sino un hombre.

La cuestión ética, por su parte, nos remite a la confiabilidad de los mediadores: los frailes confiaron en los indígenas, su cooperación fue imprescindible, aunque no faltan noticias sobre los diversos modos en los que los indígenas se resistieron a los propósitos de los evangelizadores. Por supuesto quedará en la mera especulación tratar de determinar qué tan sinceros fueron los informantes que dieron el material a Sahagún para componer su *Historia general*, o que tan fiables

2 Traté este tema en mis trabajos de 2009 y 2012.

3 Podemos encontrar la obra de estos personajes en la *Biblioteca Juan José Arreola del Estado de Jalisco*, en su Colección de lenguas indígenas, donde además varias están disponibles digitalmente.

eran los indígenas que predicaban a otros mientras fray Martín de Valencia, desconocedor de la lengua náhuatl, rezaba para que dijeran lo conveniente sin asomo de herejía (Mendieta, 1997). ¿Cuánto y qué añadían los indígenas educados por los frailes a los discursos franciscanos, como con orgullo comentan Mendieta y Sahagún? Seguramente palabras persuasivas a los oídos nahuas, pero quién sabe si fieles a la ortodoxia católica que por el siglo XVI, ante las reformas europeas, termina prohibiendo la traducción de la Biblia a lenguas vernáculas y exige revisiones a todos los impresos con temas religiosos.

La comunicación: un espacio común de entendimiento

Que este fue un proceso complejo se nota en las diversas crónicas de la época: Motolinía inicialmente creyó que con un par de años podían hacerse de la lengua mexicana para evangelizar, y después se corrige señalando los equívocos que generalmente ocasionaba la lengua y también fue cambiando su parecer sobre los indígenas. Sahagún advierte sobre la idolatría oculta en el náhuatl a quienes la consideraban erradicada y todavía en los albores del siglo XVII, Bautista cree que deben seguir indagando sobre lo indígena mientras revisa traducciones y equivalencias confusas entre ambas lenguas. Esto revela la dificultad del encuentro cultural: la comprensión mutua no podía ser lograda por un solo fraile, aunque éste tuviera un real interés por comprender a los indígenas. El espacio de inteligibilidad se fue construyendo gracias a la experiencia de varios religiosos, pero también gracias a la cooperación de los indígenas.

Surge así una situación donde los factores epistemológicos son también éticos: la apertura hacia lo diferente, para

comprenderlo, depende también de la relación que se establece entre uno y otro, de los objetivos que cada uno busca, de la manera en la que se da el contacto y, finalmente, de cuanto está dispuesto cada uno a ceder. Fue necesario que uno y otro o quien fungiera como intermediario, estuviera dispuesto a «pensar como el otro». Lo cual, debemos señalar, no implica que se acepten todas las verdades y creencias ajenas, pero sí significa reconocer que el lenguaje y las cosas que dice el otro tienen una racionalidad propia que más o menos puede ser expresada en un idioma ajeno, aunque al hacerlo se pierda algo de su sentido original.

Por eso conviene tener en cuenta el concepto gadameriano de *comunicación*: «hacer que algo se convierta en común». Esta noción es relevante porque ella asume que hay una voluntad de entenderse con el otro sobre un asunto determinado con lo que «comprender lo que alguien dice es... ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en lugar del otro y reproducir sus vivencias» (Gadamer, 2001: 461). «Ponerse de acuerdo en la cosa» es, en última instancia, construir un espacio donde comprenderse: aclarar el sentido de lo que se dice, consensuar las equivalencias entre palabras de distintos idiomas y acordar la manera en que han de entenderse las frases. La «cosa» de la que se habla puede corresponder a una cultura u otra, pero la cuestión es hacerla inteligible fuera de ella y en otro idioma. Esta coincidencia es la que permite el intercambio intercultural, pero también la que puede ser el origen de una nueva identidad.

Bibliografía

- Bautista, S. (1982) Prólogo a su semanario en Lengua mexicana. En Gómez Canedo, L. *La educación de los marginados durante la época colonial*. México: Editorial Porrúa.
- Colección de lenguas indígenas de La Biblioteca Juan José Arreola del Estado de Jalisco Universidad de Guadalajara. Disponible en <http://bpej.udg.mx/>. Consultado el 29 de agosto de 2018.
- Gadamer, H. G. (2001) *Verdad y Método*. España: Sígueme.
- Gómez Canedo, L. (1983) *La educación de los marginados durante la época colonial*. México: Editorial Porrúa.
- Hernández de León-Portilla, A. (2013). Las lenguas mesoamericanas y la tradición gramatical grecolatina: encuentro y respuesta. En Arias B. et al. (Coords.), *Mosaico de estudios coloniales*. México: UNAM.
- Mendieta, J. (1997). *Historia eclesiástica indiana, noticias del autor y de la obra Joaquín García Icazbalceta*, México: CONACULTA.
- Motolinía, T. (1971). *Memoriales, libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. México: UNAM.
- Murillo V. (2012). *Cultura, Lenguaje y Evangelización en el siglo XVI novohispano*. México: Editorial Porrúa.
- Murillo V. (2009). *Palabras de evangelización, problemas de traducción. Fray Juan Bautista de Viseo y sus textos para confesores, Nueva España (siglo XVI)*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Payas, G.; Zavala, J. (eds.). (2012). *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Chile: Universidad Católica de Temuco.

- Roest, B. (2000). *A history of franciscan education (c. 1210-1517)*. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Sahagún, B. (2000). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: CONACULTA
- Sahagún, B. (1986). *Coloquios y doctrina Cristiana*. México: UNAM.

Resumen

El encuentro entre dos mundos ha sido analizado como una dicotomía que tiene una inclinación específica hacia una de las dos partes. Sin embargo, la actual propuesta sugiere no sólo un análisis epistémico, en el que se pueden examinar los sistemas de creencias y cuáles son las causas de esas creencias, cómo hacerlas entendibles y brindar contexto a un agente epistémico que difiere de dichas creencias. Esto en un campo en el que puedan ser entendidas por ambos y pueda existir una correspondencia desarrollada sobre una base ética.

Palabras clave: evangelización, epistemología, ética, hermenéutica.

Abstract

The encounter between two worlds has been analyzed as a dichotomy with an inclination to a one both sides. However, the current proposal suggests an epistemic analysis in which the system of beliefs can be examined along with the causes of that beliefs, and so make possible to examine how to make them understandable and to provide with context to another epistemic agents that differs from those beliefs. This, in a field where these can be understood by both sides and there could exist a correspondence developed over an ethical base.

Key words: Evangelization, Epistemology, Ethics, Hermeneutics.

Análisis del placer y la sexualidad matrimonial
en Alonso de la Veracruz:
«De los actos de los cónyuges a causa del placer»
(*Speculum Coniugiorum*, III, art. 16)

Virginia Aspe Armella
Universidad Panamericana
vaspe@up.edu.mx

Introducción

Es sabido que la edición crítica del *Speculum Coniugiorum* de Alonso de la Veracruz la realizó Luciano Barp Fontana; la primera parte de la obra salió en el año 2009, la segunda y tercera, en el 2013¹.

Una edición crítica de esa envergadura es un hecho sobresaliente en el mundo académico, pues surge de un texto incunable del siglo XVI que se transcribe, traduce y comenta; posterior a ese esfuerzo, la publicación facilita el análisis de contenidos que antes no habían visto su luz a plenitud. Después del texto monumental de Barp, esfuerzo similar al que en el *De dominio infidelium et iusto bello de Alonso de la Veracruz*

1 En este escrito seguiremos la tercera parte privilegiando especialmente el art. 16.

realizó Roberto Heredia Correa en el 2007, es deseable que surja mucha bibliografía especializada en torno a la obra y sus contenidos. En la presente investigación me propongo a contribuir a dicho análisis reflexionando sobre la interpretación que tenía Alonso de la Veracruz de la sexualidad y del placer sexual en el matrimonio. Me reduciré exclusivamente al análisis del concepto a la luz del artículo 16 de la tercera parte del *Speculum*; es indudable que un análisis completo del tema rebasa en tiempo y espacio las pretensiones de mi análisis, recordemos que el *Speculum* es un tratado de casi mil páginas.

Una cuestión a aclarar, antes de entrar en el tema, es que la edición crítica de Barp Fontana facilitó mucho mi investigación pues cuenta con un detallado trabajo de seguimiento de los autores que siguió fray Alonso para este tema; así mismo, el texto documenta los pasajes de textos como la *Suma Teológica* que siguió Alonso, lo mismo hace respecto de la legislación civil y canónica que conocía, además, cita los pasajes básicos Escriturales del tema. Barp Fontana utiliza la edición complutense del *Speculum* de 1572 y no la mexicana de 1556; el punto merece aclararse al lector ya que en medio de esas fechas ocurrió el Concilio de Trento (1545-1563) que cambió muchas de las regulaciones sobre el matrimonio por lo que De la Veracruz tuvo que cambiar y adaptar pasajes del *Speculum* de la edición mexicana. La edición crítica de Barp señala con un asterisco los pasajes cambiados por el fraile, así que no es complicado cotejar qué había dicho Alonso en el texto de 1556 recuperando su sentir original. Conocer lo que Alonso dijo en la edición mexicana es clave pues, por ejemplo, en el artículo XII de la tercera parte del *Speculum* que trata de «qué se debe hacer en el matrimonio cuando uno de los cónyuges niega el consentimiento», Alonso tiene

que añadir un pasaje nuevo a la edición mexicana de 1556 porque el Concilio de Trento negó la validez de los matrimonios clandestinos (Vera Cruz: 245. Sesión 24, art. 1), aunque Alonso argumenta que tales soluciones previas sí sirven para los infieles en tiempo de infidelidad, es el caso de los naturales de América a los que él llama *neófitos*².

La estructura del *Speculum Coniugiorum* es bien definida. Cuenta con tres partes en las que se trata el tema del matrimonio: en la primera, Alonso analiza qué es el matrimonio en general; en la segunda diserta sobre lo que es el matrimonio verdadero. Esta parte resulta del máximo interés para la historia intelectual actual ya que, una vez que la primera parte del tratado definió el matrimonio, describe en la segunda lo que era el matrimonio para los purepechas michoacanos y para los aztecas mexicanos concluyendo que entre los indios del nuevo mundo sí habían matrimonios verdaderos. Por último, la tercera parte, trata sobre matrimonio y divorcio ya que éste se practicaba entre los indios y Alonso tenía que estudiar las razones por las cuales se llevaba a cabo. En términos generales, el *Speculum Coniugiorum* es una obra de máxima trascendencia pues Alonso toma el criterio de la ley natural como el principio rector que guía sus valoraciones respecto de las alianzas indígenas. Y si hubo auténticos matrimonios entre los indios antes de la llegada de los españoles y antes de que conocieran la nueva ley evangélica, como efectivamente sostiene la obra que los hubo, ello implicaba que los indios de América eran plenamente racionales antes de ser bautizados pues vivían de acuerdo con la ley natural.

2 Por esta razón cotejé no sólo la edición de Barp Fontana sino la *Antología* previa que realizaron Carolina Ponce, Yail Medina y Leslie Martínez ya que ellas trabajaron la edición mexicana de 1556 (Ponce, 2007).

Comienzo mencionando qué fuentes sigue el texto: cabe decir que estamos frente a una obra de clara impronta medieval que sigue textos Escriturales, Padres de la Iglesia, la *Suma Teológica* y comentarios a las obras de Aristóteles por Tomás de Aquino, y en menor medida, la obra sigue a Escoto, Ockham y los nominales de tiempos de Alonso en la Universidad de París y Salamanca como Guillermo de Ockham, John Maior, Almain y Juan de Celaya. Muy relevante es la influencia de algunas obras sobre el matrimonio, en concreto la de Miguel de Medina, religioso franciscano (1489-1578) que asistió al Concilio de Trento y al que Alonso cita constantemente con su obra *De Caelibato*³.

Medina fue discípulo de Alfonso de Castro (1495-1558); Barp Fontana nos dice que fue un franciscano llevado a Bruselas por los comerciantes españoles de Flandes para contrarrestar las doctrinas luteranas (Barp, 2009).

El punto no es anecdótico, refleja la mentalidad de la época que hemos de tener en cuenta al enfrentar el *Speculum Coniugiorum*. De Castro fue al Concilio de Trento en 1547 y en 1568 publicó su tratado *De Sorilegiis et malefiseorumque punitione* diciendo que el matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón era válido. El punto nos sirve para encuadrar el contexto del *Speculum* de fray Alonso pues todos los grandes intelectuales de su época escribieron tratados sobre el matrimonio, ora en ocasión de Enrique VIII y su divorcio de Catalina, ora por las regulaciones impuestas al matrimonio en el Concilio de Trento intentando dar con ello respuesta a las reformas de Lutero en esa problemática. Trento se llevó a

3 Así lo sostiene Yail Medina en su «Investigación e Información de autores y citas», con un cauto «al parecer es la obra *De Caelibato* que Alonso cita continuamente» (Ponce; 2007: 206).

cabo en tres periodos entre 1545 y 1563, abarcó a tres Papas, y tuvo como redactor de decretos matrimoniales a un español, Diego Covarrubias, quien en *De Reformatione* redactó conclusiones sobre desponsorios y nupcias. En la Sesión XXIV del Concilio de Trento se expresa la doctrina sobre el matrimonio⁴.

Una revisión de los *Cánones Tridentinos sobre el Sacramento del Matrimonio* (4-11) muestra que el interlocutor era prioritariamente Lutero pues los cánones sostienen que la Iglesia pudo establecer impedimentos dirimentes del matrimonio (*can.* 4), expone razones de porqué el vínculo del matrimonio no puede disolverse en casos que Lutero había aceptado el divorcio (*can.* 5, 6, 7, 8), niega que los clérigos puedan contraer matrimonio (*can.* 9), y niega con san Pablo tanto que el estado conyugal deba anteponerse al estado de celibato como que el celibato y la virginidad sean mejores que el matrimonio (*can.* 10). Un último punto respecto a las fuentes que sigue el *Speculum Coniugiorum* es el uso reiterado de criterios legislativos canónicos y civiles. Como hombre de su tiempo que vive el renacimiento, Alonso sigue y cita clásicos latinos tanto como medievalistas canónicos y juristas romanos del *Corpus Iuris Civilis*.

En cuanto a la estructura interna de la obra, estamos frente a un texto de impronta tardo-medieval que ha recuperado los avances del nominalismo en cuanto al enfoque de los problemas concretos, del uso de fuentes y de la selección de autores; el *Speculum* es una obra pos-renacentista que recupera la tradición latina, expone con claridad lingüística, privilegia el derecho romano y realiza ocasionalmente una exégesis bíblica apoyada en la historia, como cuando dice

4 La edición crítica del *Speculum* de Barp Fontana incluye dentro de su *Indice Onomástico* los *Cánones Tridentinos sobre el sacramento del matrimonio*.

que a pesar de que Tomás de Aquino, Escoto y Cayetano digan algo, él se apoya más en el criterio de los santos padres o en opiniones que tiene respecto de cuestiones que son prudenciales.

Pero si es verdad que en la época surgieron múltiples tratados sobre matrimonios, ninguno de ellos contó con la extensión que tiene el *Speculum*; Alonso entendió bien que la relevancia de la problemática residía en la nueva realidad americana: neófitos sobre el tema, los indios de América practicaban a su manera los matrimonios, legislaban y normaban sobre sexualidad y divorcio; además, estaba el problema de la poligamia y la iglesia tenía que dirimir sobre en cuál de las parejas había verdadera unión; estaba también la práctica de las relaciones sexuales y matrimoniales consanguíneas y el tema de los diversos ritos y de la ausencia de un signo externo matrimonial. No me voy a detener ahora en estas importantes cuestiones que he abordado en otro momento (Aspe, 2016a y 2016b), ahora me interesa entender cómo concebía Alonso la relación entre matrimonio, placer y sexualidad, mostrar que él hace esa interpretación basándose en el derecho civil y canónico de su tiempo, en el concepto tomista de ley natural y en algunos tratados europeos que se hicieron cargo de prácticas sexuales y de matrimonios ajenas al cristianismo, aprovechando lo que el Concilio de Trento reguló.

Antecedentes del artículo XVI de la tercera parte del *Speculum*

Comencemos por exponer de dónde viene y hacia dónde va el artículo XVI de la tercera parte del *Speculum*. Hemos dicho que la tercera parte trata sobre matrimonio y divorcio. Para entender el tema del repudio, Alonso desarrolla veinte artículos analizando las causas de éste las razones, los modos y las consecuencias de que el marido o la mujer puedan despedir al cónyuge, da consejos sobre qué deba hacerse en casos específicos y, en el artículo XV, comienza a deliberar sobre los actos de los cónyuges en cuanto al modo del coito; en el XVI trata de los actos de los cónyuges a causa del placer y por otras razones, en el XVII trata si por razón de circunstancia de lugar y de tiempo, el acto del cónyuge puede ser un pecado. Los últimos tres capítulos tratan sobre si es lícito pedir débito cuando se duda si el cónyuge es verdadero esposo y de algunas cuestiones de obligación y ley de matrimonio y herencia. En nuestro caso, los artículos XV al XVII son relevantes. Aclaremos el significado de los términos que se involucran en este apartado: en un erudito rastreo, Barp nos dice que «el término divorcio está compuesto de dos raíces: 1. *Di* (*s*), que significa separación; 2. *Verto*, *vertis*, *versus*, *vertere*, que indica dar vuelta, girar, tornar» (Bart, 2009: 67).

Alonso establece desde el primer capítulo que el divorcio se entiende de distinta manera en el derecho civil y en el eclesiástico; por el primero, se indica «la separación del matrimonio en cuanto al vínculo como aparece en el *Digesto* (24, 2, 2)» en el que los dos cónyuges no son de una sola mente para permanecer viviendo juntos; en el segundo, «el divorcio se toma como la separación de los cónyuges en cuanto

al lecho, permaneciendo íntegro el vínculo del matrimonio» (S.C. III-1: 79).

Alonso deliberará cuándo, de acuerdo con ambos derechos, ocurre la separación del lecho o de la cohabitación permaneciendo íntegro el vínculo del matrimonio; es decir, no le interesa la perspectiva de la disolución del matrimonio, sino las razones por las que está validada la separación física de los cónyuges, ya que asentó en la primera parte del tratado que sólo Cristo, que instituyó el matrimonio, podría disolverlo.

El capítulo primero de la tercera parte nos da las causas del divorcio y los modos en que se disuelve un matrimonio entre los infieles, aclarando que estos pueden disolverse en cuanto al lecho y en cuanto a la cohabitación⁵.

Recordemos que el interés de Alonso es en ocasión de los matrimonios de indios de América que tenían problemas muy diversos a los europeos por la práctica de la poligamia, la ausencia del conocimiento de las regulaciones del derecho civil y canónico europeo y la diversidad en usos y costumbres. Alonso explicita en cada ocasión si la disolución matrimonial es para infieles o si refiere sólo para fieles. Respecto de la disolución del matrimonio por razones de lecho y cohabitación Alonso da seis conclusiones válidas: la primera, dice que «respecto del lecho y para fieles que contrajeron legítimamente la causa es la fornicación». Dos puntos merecen comentarse de esto: primero, que deja fuera la disolución para los infieles porque Alonso considera que sólo quienes han recibido la plena luz del evangelio pueden caer en culpabilidad moral por esta causa. Para Alonso, como veremos a continuación, la fornicación es la causa del divorcio pero él tratará de las razones por las que ella puede no ser imputable

5 En adelante citaré la obra bajo las siglas S.C.

en los indios americanos, hablará de desviaciones en preceptos derivados o de principios segundos de ley natural pues sigue la interpretación tomista de que la ley natural, rige de modo necesario y evidente entre los hombres sólo en cuanto a sus primeros principios, ya que los derivados pueden ser obstaculizados por la cultura, la educación, la tradición y las costumbres diversas. Volveremos sobre este punto más adelante, basta con enunciarlo por ahora. Un segundo punto a notar en la sentencia es que la causa del divorcio es por una desviación de la sexualidad en el matrimonio; uno pudiera haber esperado también la enunciación de algún vicio o desviación de otro tipo, como el de la soberbia o el de la falta de compatibilidad en la obra conjunta, pues para Alonso los fines del matrimonio son la generación, la educación de la prole y el libre, voluntario y consciente compromiso de obra conjunta, pero ni el segundo ni el tercer fin se consideran causa de divorcio en estos artículos, por lo que vemos que la desviación de la sexualidad, cara a la generación de la vida, se erige como el fin primero del recto obrar humano conyugal. La exigencia que hacemos no es anacrónica pues el mismo Tomás de Aquino había considerado estas cuestiones en pasajes que sabemos que Alonso conocía porque los cita⁶.

Como iremos desentrañando en este escrito, De la Veracruz ubica la sexualidad para la generación como el principio último del matrimonio, siempre y cuando lo anteceda el libre consenso entre los cónyuges. Alonso centra el tema del divorcio a partir del fin del matrimonio desde la perspectiva de la especie, la generación de los hijos, y a partir de criterios

6 Por ejemplo, es relevante el *Tratado de los vicios y los pecados* de Tomás de Aquino en la *S.Th., I-IIae., q. 74 a 8*.

en derecho, en el caso del matrimonio, en razón del débito conyugal⁷.

Acude a la autoridad evangélica de Mateo (5; 19) siguiendo la norma canónica de que sólo Cristo puede disolver lo que instituyó. Pero Alonso añade una reflexión retórica para explicitar las palabras de Cristo: «Pues, ¿quién tranquilamente soportaría que su esposa adulterase habitualmente y que éste mismo no pudiese abandonarla?», siendo ese argumento la primera razón que justifica la separación del lecho y la suspensión del débito; y después enuncia la segunda, porque la fornicación se opone a un bien del matrimonio que es la fidelidad «que los cónyuges están obligados a conservar entre sí para que nadie acceda al lecho ajeno» (S.C., III-1: 83). Y da la tercera razón, por caridad, ya que si el marido no abandonara a la mujer que fornicar «le daría una razón para fornicar». Da la cuarta que considera más importante: por el bien de la prole, «en efecto, fornicando la esposa, la prole nacería de padre incierto» (Casaneo. *Oiureurando, c. Quemadmodum*. X. 2.24.25.).

Además de la fornicación, Alonso da otra causa legítima de disolución matrimonial: la impudicia o vicio de la sodomía que puede darse tanto de modo activo o pasivo como uniéndose carnalmente con la esposa fuera del vaso natural, es decir, por otra vía que no sea la vaginal. Para Alonso, tanto la impudicia como el vicio de bestialidad al realizar el acto sexual *contra natura*, forman parte de la fornicación, ambos son pecados graves y causa de divorcio porque van en contra del fin del matrimonio que es la generación y «conocerse

7 Es obvio que además de estas cuestiones, Alonso considera la validez del matrimonio desde la perspectiva formal del contrato y sus signos, pero ahora no me interesa detenerme en ese punto. Para ello confrontar la primera parte del *Speculum, arts. S.C., III-1: 81*.

carualmente a plenitud en el modo debido». Lo mismo para aquellos que no se entregan a la mujer esposa de la manera debida ya que «fuera del vaso debido se impide la generaci3n» (S.C. III-1: 83).

Para este criterio conviene recordar que, en la primera parte del tratado (*art. 1*), fray Alonso estableci3 que el matrimonio es la uni3n voluntaria, libre y consciente de uno con una, teniendo como fines la generaci3n natural, la educaci3n de la prole y la ayuda mutua (S.C. I, 1: 55-57). Establece como punto de partida del matrimonio que fue instituido por Dios desde que vio a Ad3n solo y decidi3 darle una compa1era «como ayuda semejante a s3 mismo» (S.C. I-1: 55).

Y s3lo despu3 del pecado original, el matrimonio se tom3 como un remedio a la concupiscencia. La tipificaci3n surge a partir de la naturaleza ca3da del hombre, es decir, es la concupiscencia la que protagonizar3 en 3ltima instancia, la regla matrimonial. Adem3s, Alonso se1ala en la primera parte del *Speculum* que el matrimonio es un derecho natural en el sentido espec3ficamente humano pues tal finalidad no es causada por instinto como en los animales sino «por la voluntad mediante libre consentimiento» (S.C. I-1: 59).

Ley natural y fines del matrimonio en el *Speculum*

Cuando en la primera parte del tratado ahond3 sobre este punto, precis3 que el hombre est3 inclinado, por naturaleza, al matrimonio en el sentido en que su perfecci3n depende del libre albedr3o mediante consentimiento. Notemos que, en su criterio, no es la mera sexualidad cara a la generaci3n la que involucra su criterio, pues sostiene que la clave del matrimonio est3 en el juicio de la raz3n y no en una necesidad natural a la manera en que la piedra cae necesariamente

hacia abajo, es decir, su interpretación de la sexualidad humana es diversa a la común con los animales. Por esa razón, Alonso argumenta que tal unión voluntaria que es matrimonio no solamente dura el tiempo que dura la unión carnal sino el tiempo que implica la educación de la prole⁸.

Así, la necesidad del matrimonio le viene por sus fines: la generación, la educación de la prole y la obra conjunta de los cónyuges de tal manera que todas las valoraciones que Alonso hará de la sexualidad y del placer en el matrimonio estarán subordinadas a esa triple finalidad que principia en el libre consentimiento de la pareja. El punto tiene su sustento en la ley natural de Tomás de Aquino cuestiones 90 a 94 de la I-IIae de la *S.Th.*, donde el dominico sostuvo tres principios de la ley natural: la defensa de la vida propia y ajena, la educación de los hijos y la sociabilidad humana.

La argumentación inicial de la tercera parte que nos ocupa sigue la tradición cristiana de san Mateo, san Pablo, san Agustín, el Crisóstomo, Tomás de Aquino, Calderino, San Antonio de Florencia, el abad Panormitano, Juan Andrés en *Maritis, Extra, De adulterio, x.5.16.4*; Barbatoius en *1. Vol. Consiliorum, cons. 64*; Casaneo, en *In consuetudine* (éste el más citado de todos) sigue también al Burguense, Alciatus, al Papa Inocencio III en su tratado *De adulterio*, y a Álvaro Pelayo en *De plancta Ecclesiae, lib.2, ar. 2*.

Una tercera conclusión sobre causas legítimas de divorcio como repudio que da el fraile es en razón de herejía en uno de los cónyuges. No me detendré en ésta porque no es

8 (S.C. I-1: 63). Éste es un punto interesantísimo en el fraile pues considera que una vez que los cónyuges han concluido la tarea educativa podrían dejar de cohabitar por diversas razones. En el apartado que desarrolla ese punto sí aparece una causa de separación distinta a la de la desviación sexual cara a la generación.

tema de mi interés ahora, basta con señalar que Alonso da las causas legítimas de la separación por cohabitación, aclarando que las previas fueron las únicas que estableció Cristo y que no hay otras aunque añade el caso de herejía no por ser una fornicación espiritual sino porque la Iglesia socorre al fiel que padece al cónyuge en herejía pues

si no se diese al fiel la licencia de separarse del cónyuge hereje, el cónyuge fiel se apartaría de la fe a causa de la convivencia mutua y de la unión carnal. En efecto, participando de las cosas venéreas sería fácil el alejamiento (S.C. III-1: 87).

En la razón vemos que Alonso considera que la práctica sexual matrimonial aporta intimidad y compatibilidad humana entre los cónyuges, ya que incluso llega a pensar que la herejía de uno puede llegar a introducirse en otro en la medida en que los actos sexuales compenetran a ambos cónyuges en la relación.

Alonso enuncia después en qué situaciones no es necesaria la separación, da siete casos en los que, aunque se conceda el divorcio a causa del adulterio, hay razones particulares que lo impiden: si ambos cónyuges cometieron adulterio, si el marido dio a la mujer ocasión de adúlterar, si la mujer o el marido creyeron que su marido había muerto y se casaron con otro, si la mujer sin saberlo se unió a un hombre que creyó que era su marido y resultó no serlo, si la mujer se unió carnalmente con violencia, si el marido se reconcilió con la esposa adúltera uniéndose carnalmente con ella después de que supo de ella y cuando el adulterio ocurrió antes de la conversión a la fe; este último punto reiterativo de que la ley no regía de la misma manera a creyentes y neófitos. Notemos aquí que la

violencia del marido, así como el furor, son causas suficientes de divorcio. Estas cuestiones las apoya De la Veracruz en el criterio de Palacios Rubio y las conclusiones tridentinas de Covarrubias. El punto sobre furor y violencia resultan importantes porque prueban que, respecto del débito conyugal, es errado inferir que la interpretación cristiana de la sexualidad en todos los canonistas consideraba que la mujer estaba sometida ilimitadamente al arbitrio sexual del marido, sino que éste tendría que conducirse con equidad a su mujer y sin vehemencia. Notemos que Alonso sigue en esto el criterio de las regulaciones tridentinas (S.C. III-1: 95- 97).

Se vislumbra en Alonso una igualdad de criterios a la hora de valorar las conductas sexuales del matrimonio; ciertamente en los primeros dos artículos de la tercera parte que nos ocupa, el fraile habla de la legitimidad del marido para despedir a la mujer, y en el artículo 2 reitera que es obligación del marido despedir mediante divorcio a la esposa fornicaria, a menos que tenga certeza de que, alejándola de él, ella empeorará (S.C. III-2: 99).

Pero en el artículo tercero Alonso concluye que esos criterios valen tanto para la mujer como para el marido y dice que la mujer también puede acusar a su marido de adulterio, y da la primera conclusión: «Dado que el marido y la esposa, en cuanto a aquellas cosas que se refieren al matrimonio, están obligados a lo mismo, el divorcio se hará a causa de la fornicación del marido, así como de la mujer». Añade que el marido tiene el deber de dar el débito a su esposa cuando ella se lo pide. Y no sólo eso, sino que cuando el marido fornicación es aún más grave porque él es cabeza de familia y habría de dar mejor ejemplo. Sin embargo, Alonso considera aún más grave el adulterio en la mujer porque hace incierta la

procedencia de los hijos, concluyendo que hay equidad en la culpa de ambos, aunque por diversas razones⁹.

Alonso aclara que el débito conyugal rige cuando el cónyuge sigue los fines del matrimonio, que todas las cosas prohibidas en la sexualidad marital son cuando la relación sexual impide los fines conyugales, aclara que no se exige que el cónyuge refiera en cada relación sexual a los fines del matrimonio, sino que basta con que virtualmente haya decidido seguirlos. En la sexta conclusión delibera sobre si es pecado realizar con frecuencia el acto carnal en el matrimonio y allí sostiene que ello depende de la intención con que esto se haga, si es para la generación de la prole, si es por libido o si es para evitar la fornicación en uno mismo¹⁰.

Pasemos ahora al artículo XV que es el último que nos sirve de preparación para, en el próximo apartado, desentrañar el concepto alonsino de sexualidad y placer en el matrimonio. En el artículo XV, *De la Veracruz* trata *De los actos del cónyuge en cuanto al modo del coito*, Alonso pasa a esclarecer el tema del débito matrimonial y sus consecuencias.

9 (S.C. III-3: 107-111). Ver RAE. Por fornicación se entiende «tener ayuntamiento o cópula carnal fuera del matrimonio». Por placer se entiende «goce o disfrute físico o espiritual producido por la realización o la percepción de algo que gustó o se considera bueno». San Pablo rige los criterios de sexualidad y placer en el tema del matrimonio cristiano. Ello no quiere decir que Alonso no haya dado una diversidad de interpretaciones en torno al tema, pero en general la interpretación viene de sus textos. Menciono al lector los pasajes paulinos más relevantes para comprender el tema que tratamos: En *Corintios*, 7,2, san Pablo dice que conviene que a causa de las fornicaciones cada uno tenga su propia mujer, su propio marido. Recomienda «huir de la fornicación» (10, 13). Sostiene importante que en el matrimonio se tenga una misma mentalidad y un mismo juicio. (1, 10). Pero al hablar de virginidad y sexualidad dice que cada uno tiene libertad para decidir si se casa o se mantiene en el estado casto (6, 12-19). En la tercera parte de la carta aclara que «esto lo digo más como concesión que como mandamiento» (III,6). «Os lo digo más como cosa mía, no del Señor» (III, 12). Y recomienda sobre la castidad y el matrimonio que conviene que cada uno se quede en el estado que se encontraba cuando lo llamó el Señor (III, 20).

10 Sigue en esto el criterio de Tomás de Aquino. *S.Th., I-IIae, q. 88, art. 3 et 4.*

Aclaremos primero qué se entiende por «débito conyugal». Venido también de las *Cartas* de san Pablo, el débito significa el *ius in corpus* o el derecho del cuerpo que se obtenía mediante el matrimonio. En *Corintios I, 7, 3-4*, San Pablo sostuvo «el marido dé el débito a la mujer, y lo mismo la mujer al marido. La mujer no dispone de su cuerpo, sino el marido; igualmente, el marido no dispone de su cuerpo, sino la mujer». El matrimonio implicó para el cristianismo la donación total de los cónyuges, y esto exigía la donación plena del cuerpo¹¹.

Por ello, Alonso delibera en el artículo XV (S.C. III-XV: 257-267), si es lícito a los cónyuges pedir y dar el débito en cualquier tiempo, lugar y modo, aclarando que esta donación supone necesariamente darse «en el vaso natural». Respecto del modo de ejercer el débito da una condición: que la mujer yazca siempre sobre el dorso y que el varón se recueste sobre ella. La razón que da es que dicha postura es la que sigue más fácil para el fin del matrimonio que es la concepción y tal postura retiene mejor el semen. Añade que así fue cómo la naturaleza determinó la anatomía humana para el coito y que cualquier postura diversa es indebida por inatural. Respecto del propio acto sexual, Alonso dice que éste siempre tiene que estar abierto a la vida, es decir, en función de la prole, y aclara que el acto se realiza, o para rendir el débito, o para saciar la libido, o para procurar y conservar la salud. Reitera que el criterio de bondad de la relación sexual matrimonial exige que los actos se den según la recta razón, es decir, de acuerdo con los fines establecidos por la naturaleza,

11 Para este tema se sugiere: *Génesis*, 1: 27-28; 2, 18-24; Mateo, 1, 18-25; Pablo de Tarso. *Cartas. Romanos*, 7, 1-14. *Corintios*, 11, 2; *Efesios*, 5, 22-23. Alguna bibliografía de apoyo es: Basevi (1992) y Carretas (1998).

por lo que la desviación de sus fines como posturas para evitar la generación y unirse sexualmente fuera del vaso debido son pecado. Empero no le parece que la frecuencia en las relaciones sexuales maritales fuese impropia a pesar de que la tradición sostenía que el abuso de la práctica era pecado grave, Alonso sostiene que ello no grava ni como un pecado venial, aunque esto lo sostiene ambigualmente (S.C., III-XV: 261).

Por último, da la cuarta conclusión que es la que más nos interesa: dice que lo dicho vale para los fieles, pero que en el caso de los naturales de América y en aquellos casos en que no se educó de esta manera o en los casos que la naturaleza misma no lo mostró, no hay culpabilidad alguna siempre y cuando no se haya impedido la generación de la prole. Para el fraile, las prácticas sexuales en el nuevo mundo no eran inmorales, sino que procedían de una ignorancia invencible. Alonso pone los casos de «la polución con las manos» (masturbación) que los indios practicaban a veces sin pudor alguno, y explica que el modo, el tiempo y el lugar en el que ejercen sus prácticas sexuales no corresponden a un punto de ley natural en su primer principio, que sólo la generación de la prole y su educación, así como la obra conjunta, se consideran fines intrínsecos del matrimonio por lo que tales prácticas en los usos indígenas no correspondían a un principio primero y evidente de la ley natural, que tales actos eran de preceptos derivados o secundarios, aunque supone que debían seguirse una vez que el cristianismo los enseñase.

En la primera parte del tratado, Alonso hizo una distinción clave sobre los preceptos de la ley natural tomista argumentando que los principios secundarios de la ley no eran evidentes a todos los hombres y que sólo la educación de generaciones podría contribuir para que los asimilaran (S.C., III-XV: 263).

El recorrido de los pasajes alonsinos arroja una sorprendente luz sobre el concepto de matrimonio, divorcio y sexualidad. Recapitulando, podemos concluir que para el agustino, la causa del divorcio es la fornicación y adulterio de los cónyuges, pues aún el caso de herejía remite a la sexualidad ejercida entre la pareja cuya práctica hace que peligre en el otro su vida de fe y por eso se recomienda que el cónyuge deje de cohabitar con su pareja. Debe aclararse aquí que Alonso trata en esta tercera parte del tratado exclusivamente de las causas de divorcio por lecho y cohabitación, que enfoca su planteamiento a la luz del débito matrimonial adquirido libremente por los cónyuges. Alonso es explícito en que esas causas son las únicas que legitiman al divorcio. El texto no se introduce en el problema de la desviación del fin de la obra conjunta o de la educación de la prole y sólo acude a razones por la carnalidad en la pareja. Es verdad que Alonso exime de culpabilidad a las prácticas sexuales de los indios y que mantiene un concepto más abierto de ley natural pues no dice que rija de la misma manera en aquellos que no conocían las normas evangélicas. Empero, el texto presenta dos deficiencias: es falso que sea una sola postura de la relación sexual la que permite acceder a la generación, algo desconocido por el fraile. Además, en los criterios de separación y divorcio los argumentos no involucran explícitamente la importancia de la libertad en las relaciones conyugales, ciertamente reprueba la violencia o impedimento del libre consentimiento en sus argumentaciones, pero no considera otros obstáculos en contra de la plenitud del triple fin del matrimonio enunciado, casos como la violencia sobre los hijos, la falla en la educación paternal compartida o algunas contradicciones de fondo en cuanto al modelo educativo o de vida familiar. Respecto de la consideración misma de la

sexualidad, el texto muestra una consideración igualitaria entre el varón y la mujer, pero considera la sexualidad un deber exigido en el que las pasiones, el placer y el diálogo están ausentes. Se habla de los hijos como el fin primero del matrimonio, empero, no parece haber una asimilación entre los padres y los hijos a la manera en que se forma una familia. El enfoque está en las autoridades que deciden «en derecho» sobre la pareja, pero en ningún momento se acude al consejo de los sabios o expertos, a un seguimiento espiritual o anímico de sus miembros. El tratado se muestra como un texto «en derecho» romano y canónico; ciertamente, en otras partes del *Speculum* hay consideraciones familiares, por ejemplo, cuando en la primera parte del tratado, Alonso sostiene que la responsabilidad educativa del padre es informativa y la de la madre es formativa. Allí dice qué, pero si el texto descende a tanto detalle en las cuestiones sexuales, no queda claro por qué no lo hace en otros ámbitos de la finalidad conyugal. El problema se esclarecerá en el siguiente y último apartado, donde en el artículo XVI, Alonso trata del tema del placer.

Placer sexual, matrimonio y divorcio
en De la Veracruz, art. XVI, tercera parte del *Speculum*

Como venimos diciendo el artículo XVI trata *De los actos de los cónyuges a causa del placer o por otras causas*. Acerca de esto, Alonso se cuestiona sobre cómo se da el acto en aquellos que sí observan el modo natural de ejercerlo. Dice que pueden hacerlo a causa de la prole, a causa del placer y a causa de la salud¹².

12 A causa de la salud lo entiende para evitar la fornicación.

Respecto de estas posibilidades Alonso dice que «dado que el hombre es incontinente por naturaleza» (S.C. III-XVI: 268-269), lo que resulta pecaminoso es buscar el acto sexual como mera búsqueda de placer; no reprueba el realizarlo por causa de la prole porque ése es el fin primero del matrimonio, ni reprueba que se haga por causa de la salud porque ello evita la fornicación¹³.

Acude al relato del paraíso de *Génesis* argumentando que antes del pecado de Adán y Eva se constituyó el matrimonio para una función pero que después del pecado, como lo explicó Alejandro de Hales, se instituyó como un remedio a la concupiscencia por el desorden ocurrido. Citando a Miguel de Medina¹⁴, diserta sobre si el acto sexual por placer es pecado. El punto es delicado pues la tradición reprobaba el acto sexual por placer como una desviación del fin, y Alonso argumenta que si el acto sexual permanece dentro de los límites del matrimonio, es decir, si cae en el vaso adecuado, si está abierto a la generación y si la postura es la natural y recta, él considera que no puede calificarse de pecado mortal; menciona que San Alberto Magno (*in 4 de 31*) Maior (*ibidem*) Almain (*in 4 d 26*) y Celaya (*d 31*) no lo consideran ni siquiera un pecado venial, a lo que él no asienta pero dice que «por cierto es muy probable» (S.C. III-XVI: 277).

En la misma página del tratado, el agustino profundiza sobre este punto para esclarecer su duda diciendo que la relación por placer sólo sería pecado mortal si en el acto mismo el hombre pensara que «accedería a ella, aunque no fuera su esposa». El punto es relevante pues Alonso propicia la deli-

13 (S.C. III-XVI: 271). En este punto sigue a Durando, Maior, Valdense, Hugo de San Víctor, Almain, Celaya y Vitoria.

14 En *De Coelibato*, lib. 5. C. 77.

beración para sentar un axioma respecto de la manera como debe entenderse el placer en la relación sexual matrimonial cuando dice que «nadie merece o desmerece por los hábitos, sino por los actos» y con ello establece su cuarta conclusión: «el acto carnal entre los cónyuges –respetando el vaso y el modo natural- nunca es pecado si se hace a causa de la prole o de rendir el débito». El punto le sirve para explicar lo que es el placer argumentando que, de suyo, lo que se hace a causa del placer no es ni bueno ni malo, siguiendo en esto a Aristóteles en *E.N.*, X-5, a Tomás de Aquino en *S.Th.*, I-IIae q.74 a 8, y a Maior in *4d* 31. Las siguientes conclusiones las saca de este principio aclarando que basta con que los fines del matrimonio se tengan virtualmente para que la relación placentera sea válida y que la frecuencia del acto carnal que ocurre por causa de la generación de la prole, por libido o para evitar la fornicación en uno mismo, no es desviada. Alonso extrae derivaciones de esta nueva interpretación: en el artículo XVII trata de «si por razón de la circunstancia, de lugar y tiempo, el acto de los cónyuges puede ser pecado» (S.C. III-XVII: 282-289).

Expone que la iglesia había limitado las relaciones sexuales matrimoniales en días festivos, de ayuno y de comunión eucarística porque consideraba necesario el recogimiento y la oración para elevarse a Dios en días de fiesta, suspender los placeres en días de ayuno y en días de eucaristía evitarlos para lograr santidad y pureza (S.C. III-XVII: 283).

Después, se pregunta si durante el tiempo del embarazo es lícito pedir el débito, y si durante la menstruación hay que abstenerse del coito. Toda la exposición revisa lo que se ha venido normando y diciendo en torno al débito matrimonial para, al final, establecer otro axioma sobre la sexualidad y el placer matrimonial, que «acceder a la esposa exigiendo el

débito sea para evitar la fornicación en sí mismo, sea a causa del placer, sea de cualquier manera, si se rinde el débito siempre se actúa bien sin pecado mortal ni venial» (S.C. III-XVII, p. 289).

Tal parece que Alonso se propuso los siguientes objetivos en esta revisión del tema: primero, excluir de culpabilidad moral a los indios de América en las prácticas sexuales del matrimonio salvo en los casos en que se impidiera la generación de los hijos. Además, parece que Alonso está ya inserto en una mentalidad nominal en la que, a pesar de seguir las regulaciones de Trento tiene plena conciencia de que hay elementos prudenciales a tener en cuenta y que considera que los canonistas habían fijado monolíticamente algunos criterios; pretende fijar criterios generales cara a la finalidad sexual apartándose de interpretaciones necesarias ajenas al contexto y cultura con normatividades que descendían en casuística. Alonso recupera, en contraparte, un sentido más amplio del problema. En sus argumentaciones, aunque no hace explícito el método del *sic et non* medieval, lo sigue formulando, por lo que en ocasiones el lector cree haber entendido una conclusión, pero ésta al final parece cambiarse porque sienta otra al final de la argumentación. Por otra parte, Alonso puede denominarse un hombre de transición, alguien que reinterpreta las sentencias de la tradición y que intenta recuperar su auténtico sentido. Renueva desde un mismo espíritu, sigue las bases, aunque abre dudas y cuestionamientos. Aún no tiene una comprensión plena de la psicología humana en el ámbito familiar, aunque enfatiza constantemente en la igualdad entre hombres y mujeres. Abre la relación sexual matrimonial al tema del placer y de la afirmación positiva de la intimidad de los cónyuges, pero está ausente de sus argumentaciones el tema del diálogo, de

la importancia de la obra conjunta cara a la pareja. Siempre el criterio lo pone desde la generación y se echa de menos un mayor énfasis en la comunicación entre los cónyuges y su prole. Alonso sigue inserto en una interpretación jurídica del matrimonio, la urgencia ante los nuevos tiempos en América lo exigía.

Bibliografía

- Aquino, T. (2002). *Suma de teología*. España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aspe, V. (2016a). Integración cultural y ley natural en el *Speculum Coniugiorum* de Alonso de la Veracruz. En *Revisita Estudios*, (32).
- Aspe Armella, V. (2016b). La idea fundacional de justicia y derecho en el primer filósofo de América: una aproximación desde el *De dominio infidelium et iusto bello* de Alonso de la Veracruz. En *Novenas Jornadas Internacionales de iustitia et iure: Figuras de la causalidad en la edad media y en el renacimiento*. Pontificia Universidad Católica de Argentina.
- Barp, L. (2009). *Fray Alonso de la Vera Cruz. Speculum Coniugiorum. Espejo de Matrimonios*. México: Universidad La Salle/UNAM. DAGAPA.
- Basevi, C. (1992). *Sexualidad humana y sacramentalidad*, España: Rialp.
- Carretas del Rincón, J. (1998). *Sexo, fiesta y derecho*. España: Rialp.
- Ponce, C. (2007). *Espejo de los cónyuges de Fray Alonso de la Vera Cruz. Antología. La problemática sobre el matrimonio y la ley natural en la formación de la nación mexicana*. México: Los libros de Homero.

Resumen

El propósito de este artículo es entender cómo concebía Alonso de la Veracruz la relación entre matrimonio, placer y sexualidad, mostrar que él hace esa interpretación basándose en el derecho civil y canónico de su tiempo, en el concepto tomista de ley natural y en algunos tratados europeos que se hicieron cargo de prácticas sexuales y de matrimonios ajenos al cristianismo aprovechando lo que el Concilio de Trento reguló.

Palabras clave: Alonso de la Veracruz, Tomás de Aquino, *Speculum Coniugiorum*.

Abstract

The purpose of this paper is to understand how Alonso de la Veracruz conceive the relation between marriage, pleasure and sexuality, and to show that his interpretation is based on civil and canonic right from his time, on the Aquinas' concept of natural law, and on some European treaties about sexual practices and marriages outside Christianity, according to regulations derived from the Council of Trent.

Key words: Alonso de la Veracruz, Thomas Aquinas, *Speculum Coniugiorum*.

Ironía, risa y ridículo en tres Cartas de Sor Juana

Ma. de la Torre Lozano
Universidad Autónoma de Zacatecas
doris100188@ hotmail.com

*Y siendo las nueve Hermanas
madres del donaire y chiste,
no hay, oyendo vuestros versos,
una que chiste ni miste...*

*Para escucharlo, el Pegaso
todo el aliento reprime,
sin que mientras lo recitan
tema nadie que relinche.*

Romance 48-2, Sor Juana.

Los lectores asiduos y los no tan asiduos de la obra de Sor Juana Inés de la Cruz han encontrado la ironía como una constante. Sus tres famosas cartas, *La atenagórica*, *La respuesta a sor Filotea de la Cruz* y *Autodefensa espiritual* no son la excepción. En esta ocasión quisiera detenerme un poco para analizar cómo también en las cartas encontramos la risa como

tema y como argumento y cómo en las tres cartas constituyen una crítica de género.

En el caso de la ironía podemos decir que actúa para expresar pensamientos, pero también estados de ánimo, por eso puede servir para criticar algo en lo que no se está de acuerdo. Pero el empleo de la ironía no es nuevo, para Pere Ballart, tiene una larga historia. Sus inicios (filosóficos) se recogen en la Grecia antigua. Con el tiempo adquiere diversos y nuevos matices hasta la actualidad. El autor señala que cuando el término fue acuñado, y en sus primeras apariciones documentadas, no poseía ni mucho menos el amplio significado que con el correr de los siglos iba a atribuir, dice: «la literatura empezó acogiendo el recurso como una forma de hacer burla del mundo. La ironología ocupa un lugar destacado en las reflexiones teóricas que se ocupan de dirimir la naturaleza del texto literario» (1994: 37). Pero su estudio se extiende a otros campos del arte, agrega:

[...] de ser sobre todo una disposición ética e intelectual derivó a la condición de arma retórica y de persuasión, para convertirse, mucho más tarde, en un conjunto de sinrazón desde la sinrazón misma, una verdadera dialéctica artística y un medio de trascender la ficción a base de nombrarla. Ahora es posible sentar las bases que permitan delimitar cómo actúan las figuraciones irónicas, sus procedimientos y funciones, es a mi juicio, un primer paso hacia la explicación de cómo los textos¹ –en el más amplio sentido de la

1 Texto es todo aquello que se pueda leer, incluso una pintura, un cuadro, una fotografía, una persona, etc.

palabra- de nuestro tiempo ordenan sus modos de significar (25).

Existen diversos caminos para analizar la ironía como señala Wayne C. Booth: «la ironía puede significar multitud de cosas diferentes en multitud de páginas diferentes, claro que esa es su función» (1989: 14). La ironía se nos puede presentar como una figura retórica de pensamiento porque afecta a la lógica ordinaria de la expresión (Beristáin, 1997). Consiste en oponer, para burlarse, el significado a la forma de las palabras en oraciones, declarando una idea de tal modo que, por el tono, se pueda comprender otra (Lausberg: 1966). En muchas ocasiones la ironía como figura retórica no se nos presenta sola, puede ir acompañada de la metáfora, la paradoja, la sinécdoque, entre otras (Perelman y Olbrechts, 1994). Sobre todo, cuando se «asocia términos que se refieren a aspectos de la realidad que habitualmente no se vinculan» (Beristáin, 1997: 311). Es como dice Ortega y Gasset (1992):

El artista de ahora nos invita a que contemplemos un arte que es una broma, que es, esencialmente, la burla de sí mismo. Porque en esto radica la comicidad de esta inspiración. En vez de reírse de alguien o algo determinado –sin víctima no hay comedia–, el arte nuevo ridiculiza el arte (29).

Para poder comprender un poco más sobre lo que hace el autor es necesario ver el contexto social en el que surge este tipo de representaciones. Sor Juana escribe sus cartas en una época en que una crítica directa era más que imposible. Ésta es una de las razones por las cuales le resulta viable utilizar la ironía. En esta posición también encontramos la ironía como

advierte Ballart: «la ironía se coloca en el centro mismo de la relación entre el creador y su obra, explicándola y fijando sus límites a la par que tratando de abolirlos» (1994: 67).

Otra manera de explicar este uso de la ironía sería afirmar que con ella podemos decir que un autor mediocre es muy estimable. Lo mismo lo podemos hacer con la obra de arte, o que un objeto o imagen mediocre, diciendo que la «risa del conejo es muy loable» (Cruz, 1997). En esto radica su eficacia, es como explica el Grupo M (1987): «la ironía muestra mejor cuánta distancia se puede tomar respecto a los hechos, pues los niega casi siempre» (223). Y de esta forma volvemos a encontrar la ironía en la literatura porque «siempre la ironía es interpretada en su verdadero sentido gracias a algún grado de evidencia significativa» (Ballart, 1994: 278).

En este caso podemos decir que se puede desprender la risa, la carcajada o la burla de la ironía. Pero como la ironía es una figura retórica, esto nos obliga a tomar en cuenta el argumento que la integra: el ridículo.

De la risa a la ironía

La risa siempre ha provocado nuestra inquietud y su expresión nos ha producido placer. En el arte es frecuente que se nos presente, un ejemplo lo tenemos en la literatura, dentro de una novela, teatro, cuento o poema. ¿Qué es en efecto lo que provoca la risa? Lieberman (2005) define la risa como tal: «Son movimientos y ruidos que convulsionan el cuerpo de manera violenta y que al alma le caen tan bien. Otra es que la risa sea algo que pueda darse» (p. 13). En su análisis retoma el chiste y señala que lo chistoso está en la forma de la expresión de lo pensado y está en la frase. Yo me pregunto ¿por qué existen los chistes? ¿Son necesarios para la vida

humana? La autora dice que su utilidad radica en dar risa, y la risa es «signo de que el chiste simboliza una verdad, pero instantánea, porque la verdad nunca dice la última palabra» (Lieberman, 2005: 47). Entonces, detrás de la risa pueden estar ciertas verdades, y eso es ironía.

Beristáin presenta una definición para la ironía en tres autores:

La ironía agrade, denuncia, apunta a un blanco; sus ac-
tantes: el emisor, el receptor y el *blanco* o la *víctima* a la
que se intenta descalificar (que puede ser la situación, el
receptor o el mismo emisor), y su *eje de distanciamiento*, que
implica grados de solidaridad del ironista con su blanco.
En cuanto a la naturaleza de la ironía, mientras MORIER
ve en ella una reacción ante el mundo (principalmente
vengativa y colérica pero también quizá resignada, con-
ciliadora o divertida), Booth la ve, en cambio, como un
juego euforizante y estimulante (MUECKE) (1997: 283).

De acuerdo con la definición de Morier, la ironía contiene
distintos estados de ánimo, como la risa o los deseos de ven-
ganza, ya que existe un rechazo y desafío constante hacia las
reglas. En la literatura novohispana encontramos diversas
obras que utilizan la risa y la ironía, por ejemplo, algunos
poemas de Mateo Rosas de Oquendo, los de Gaspar Pérez
de Villagrá y otros anónimos. Utilizan la risa y la ironía para
distintos fines en los que en este trabajo no ahondaré, pero
sí me conducen a preguntar: ¿podemos imaginarnos a una
monja risueña?, ¿se reía Sor Juana? Como señalé con ante-
rioridad, hay evidencias claras en algunas de sus obras de su
estilo alegre y jocosos, y de cómo emplea la estrategia retórica
de la ironía. ¿Para reír solamente? No sólo para eso, también

para defenderse de sus detractores, aquellos que le prohibieron escribir sus llamados «negros versos».

¿De qué se ríe El Fénix de México en sus cartas?, ¿de qué se ríen las mujeres? Del hombre que no cumple su palabra, de su condición femenina. Por ejemplo, el relato bíblico de Génesis hace ver cómo Abraham y Sara emplearon la risa como señal de incredulidad, cuando el ángel de su Dios les da la noticia de que van a ser padres, ya envejecidos, a los 100 y 90 años respectivamente. En el Cap. XVII, 17: «Abraham se postró sobre su rostro, y sonrióse, diciendo en su corazón: ¿Con que a un viejo de cien años le nacerá un hijo? ¿Y Sara de noventa ha de parir?» En cuanto a Sara, en el cap. XVIII, 12: «Rióse, pues, secretamente, diciendo para consigo: ¿Con que después que ya estoy vieja, y mi señor lo está más, pensaré en usar del matrimonio?» Sin embargo, Dios se enoja con Sara, mas no con Abraham, el vs. 13 señala: «Y dijo el señor a Abraham: ¿Por qué se ha reído Sara? Diciendo: si será verdad que yo he de parir siendo tan vieja»². La risa de Sara resulta trasgresora ante la autoridad divina.

«Risa es una de las manifestaciones de la libertad humana, igual distancia de la imposibilidad divina y de la irremediable gravedad de los animales. Y es satánica porque es una de las marcas de la ruptura del pacto entre Dios y la criatura» (Paz, Medellín y Bereniod, 1971: 32). Su comentario tiene que ver con la distinción del pacto del dios cristiano con los hombres y no con las mujeres (Lagarde: 2005). Así la risa de Sor Juana tiene el valor de trasgredir, pero también de liberarla. Al respecto, Lieberman infiere que «la risa es el bálsamo más divertido para las heridas más dolorosas» (2005: 17).

2 Tomada de *Nuestra Sagrada Biblia*. Traducida de la Vulgata latina. Versión castellana por Ilmo. Sr. Félix Torres Amat Obispo de Astorga.

Pregunto una vez más, ¿de qué se ríe Sor Juana? Se ríe del clero novohispano y de su interpretación antibíblica, al prohibirles a las mujeres el estudiar y cultivar el intelecto. Sor Juana emplea la ironía como estrategia de denuncia de género. Sus cartas constituyen un «manifiesto de liberación» pues en ellas se defiende a sí misma y denuncia su condición de mujer letrada. Y esa autodefensa trasciende en pugna por los derechos y la libertad intelectual de las mujeres. Las tres cartas de la Décima Musa constituyen un discurso en pro de la defensa de los derechos de las mujeres y la dignidad humana.

Chaim Perelman relaciona la ironía con el argumento del ridículo y dice que es «lo que merece ser sancionado por la risa [...]. El ridículo es el arma poderosa de la que dispone el orador contra los que amenazan con hacer vacilar su argumentación» (1994: 321-22). En las cartas de Sor Juana, en la mayoría de las figuras donde se presenta la ironía, trata de acentuar la presencia del tema y del oyente mediante el argumento del ridículo.

En las cartas sí hay señalamiento directo de la risa. Cuando habla de la *Carta atenagórica*, le dice a sor Filotea: «ríase, aunque sea con la risa que dicen del conejo, que yo no le digo que me aplauda» (II.1188). No se puede reír de algo que está bien hecho como la *Atenagórica*, pero que Sor Juana se lo pida es ridículo. Otro ejemplo del valor de la risa es cuando le advierte: «creo que os causará risa; pero señora, ¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina?» (II.810) El conocimiento científico de la Décima Musa no puede dar risa, pero el que una persona docta como su interlocutor lo cuestione resulta ridículo.

Sor Juana se vale de sus antecedentes literarios tomados de sus grandes maestros, en el que se encuentran eventos

que provocan la risa. En sus cartas emplea la risa para defender sus ideales en pro de la liberación intelectual de las mujeres. Mediante la risa emplea argumentos persuasivos para cuestionar las relaciones de género de su tiempo. Es ridículo que siendo hombres tan letrados y doctos como lo eran los jesuitas de la época novohispana, en especial, Antonio Núñez de Miranda, Manuel Fernández de Santa Cruz y Francisco Aguiar y Seixas, estén haciendo una interpretación inadecuada de las Escrituras al prohibir a las mujeres estudiar. La Décima Musa los señala como «peligrosos» para la misma Iglesia, pilar de la estructura social de Nueva España. Entonces hombres, con ese entendimiento, están dejando en duda la estabilidad del poder supremo de la Iglesia. Por así decirlo: o se basan en las Sagradas Letras y los Santos Padres, o en opiniones humanas.

Reír ante la condición de género

Para Cándano, no hay un concepto para la risa, pero los poetas son los que se acercan más, por ejemplo, Octavio Paz la llama «el más allá de la filosofía y cuando es producto de la reflexión –cuando surge del humor negro, de la ironía blasfema– la designa el alimento de la poesía más alta» (Cándano, 2000: 22). Desde su punto de vista, la risa, igual que el suicidio y el sonrojo, es la diferencia entre el ser humano, los animales y el robot. Finalmente, sugiere la interpretación siguiente: «La risa es [...] una proclamación de placer; un fenómeno general y espontáneo evidentemente necesario, que acompaña a la vida y que la provoca [...] uno de sus encantos es su carácter de transitoriedad, de explosión momentánea» (Cándano, 2000: 22). En su análisis, esta autora destaca las seis colecciones de *exempla* para revelar su parte amena,

divertida y hasta cómica y así reivindicar, hasta cierto punto, la Edad Media del prejuicio de ser un periodo histórico lleno de oscuridad, estancamiento y solemnidad. Esto muestra la existencia de la risa en la tradición literaria. López Cruces, advierte la risa en el espectáculo teatral y explica que responde a «la natural tendencia humana al juego, la risa y la broma [...] el teatro cómico es un sistema literario de géneros subordinado jerárquicamente, desde la comedia a la farsa [...] tragicomedia, farsitragedia o lo grotesco» (16).

Por lo anterior podemos decir que la risa tiene el valor de liberar a Sor Juana de la opresión de género a la que ha estado sujeta durante toda su vida. Sus aficiones literarias, a pesar de ser una mujer con poder, nunca fueron bien vistas por los eclesiásticos de su tiempo. A pesar de haber gozado de tanta fama en vida, no se lo perdonaron. Era necesario emplear la risa, la carcajada para liberarse y de paso nos dejó ese legado: un discurso de género con la chispa del humor, de risa, de libertad. La risa es crítica social y en las cartas es un cuestionamiento, una crítica de género. Con la risa de las mujeres es posible ridiculizar, reírse de su condición desventajosa, no por la naturaleza sino por cuestiones culturales y sociales construidas por el género.

Bibliografía

- Averbach, E. (2006). *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ballart, P. (1994). *Eroneia. La figuración irónica en el discurso literario moderno*. España: Quaderns Crema.

- Beristáin, E. (1997). *Diccionario de Retórica y poética*. México: Porrúa.
- Booth, W. (1989). *Retórica de la ironía*. España: Taurus.
- Cándano, G. (2000). *La seriedad y la risa. La comicidad en la literatura ejemplar de la Baja Edad Media*. México, UNAM.
- Cruz, Juana Inés de la. (1997). *Obras Completas*. México: Porrúa.
- De La Torre, D. (2012). La ironía en la escritura de sor Juana, el valor de la risa. En García Valle, E. (Coord.). *Contribución a la investigación sobre problemática de género*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Grupo M. (1987). *Retórica general*. España: Paidós.
- Lagarde, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.
- Lausberg, H. (1966). *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*. España: Gredos.
- Lieberman, M. (2005). *Entre la angustia y la risa*. México: UAM-X.
- López Cruces, A. (2004). Introducción a la risa en la literatura española. En *Biblioteca virtual Cervantes*.
- Ortega y Gasset, J. (1992). *La deshumanización del arte*. México: Porrúa.
- Paz, O.; Medellín, A.; Beverido, F. (1971). *Magia de la risa*. México: SEP.
- Perelman, C., y L. Olbrechts-Tyteca. (1994). *Tratado de la argumentación*. España: Gredos.

Resumen

Uno de los propósitos de la ironía es cambiar el sentido original de una expresión, haciendo que dicho sentido tome nuevas formas, mediante las cuales se puede lograr incluso la risa. Para Sor Juana, la risa y la ironía son herramientas para acometer una crítica al sistema, represivo, retrógrada y ecléctico, que en su contexto histórico se vivía. Es por medio de la risa que logra transgredir dicho sistema y liberarse del mismo. Es la risa, pues, una crítica social, una crítica de género.

Palabras clave: ironía, risa, Sor Juana, género.

Abstract

One of the purposes of irony is to change the original meaning of an expression, making that meaning take new forms, through which even the laughter can be achieved. For Sor Juana, laughter and irony are tools to undertake a critique of the repressive, retrograde and eclectic system which was lived in her historical context. It is through laughter that manages to transgress this system and get rid of it. It is laughter, then, a social criticism, a critique of gender.

Key words: Irony, Laugh, Sor Juana, Gender.

Nietzsche ante la incertidumbre moderna

Gabriela Martínez Ortiz
Universidad Autónoma de Aguascalientes
gabymo385@hotmail.com

Desde finales del siglo XIX las miradas escépticas al proyecto de modernización no se hicieron esperar. Para tales años ya era evidente que las ideas ilustradas no habían alcanzado al común de la población y que la Modernidad sólo constituía una representación de Europa y no la realización de sus proyectos e ideales. La primacía de la ciencia junto con la guía de la razón y el sujeto racional, establecieron los criterios para la producción de conocimiento y de verdad, dejando de lado la finitud del sujeto que por medio de su cuerpo habita y experimenta el mundo desde su posición histórica, cultural, política y social, que ocupa en un tiempo y un espacio concreto. Sobre todo, la Modernidad se caracterizó por tener una preocupación eminentemente antropológica al regresar a la pregunta sobre la posibilidad de un conocimiento objetivo producido por el sujeto¹; la centralidad del hombre en las re-

1 En particular, Kant había planteado su preocupación acerca de la posibilidad de la verdad a partir la finitud del hombre. Por su parte, M. Foucault considera que con Kant reaparece la pregunta antropológica; similarmente, E. Cassirer (1945) reencuentra a la

flexiones filosóficas y sociales será un eje de discusión ético y epistemológico en torno al problema del reconocimiento de la humanidad en el otro y sobre los criterios de objetividad en el conocimiento, entre otras cosas.

El presente texto expone un aspecto de la crítica que Friedrich Nietzsche realiza a la Modernidad, pues si bien ésta ha representado un proyecto hegemónico correspondiente a la cultura occidental, ello no significa que se haya desarrollado como un acontecimiento homogéneo, que su imposición no hubiese presentado resistencia ni que su realización sobreviniese de manera necesaria en la historia. Bajo estas consideraciones, es importante señalar la crítica que elabora Nietzsche en el alba del siglo XX a la Modernidad como época de incertidumbre frente a la búsqueda de universalidad y certeza que persiguió la razón moderna. Dicha crítica representa la antesala que el pensamiento detractor a la Modernidad que, en la época posterior a la Segunda Guerra Mundial, se realizó a partir de una mirada centrada en la reflexión histórica y anticapitalista de la Teoría Crítica, en la importancia *del mundo de la vida* y su relación con el sujeto de la fenomenología, y la concerniente al pensamiento poscolonial y descolonial que subrayan las consecuencias negativas que el proyecto moderno implicó en las colonias, entre otras.

En este ensayo se retoman como punto central las reflexiones de Nietzsche sobre la verdad. Nietzsche hereda de Arthur Schopenhauer parte de sus planteamientos sobre el cuerpo y la intuición como puntos cardinales para la comprensión del mundo. Con ello pretendía cuestionar la fundamentación de la verdad y la posibilidad de la objetividad en

autognosis en Kant como parte de una herencia socrática que había ido disolviéndose en la sociedad occidental cristianizada.

la producción de conocimiento si para ello se consideraban los impulsos vitales como algo inherente al ser humano (Onfray, 2007). En este sentido, para Nietzsche, tanto la verdad como la moral no tienen un origen trascendental que sustente su transhistoricidad y universalidad, sino que ambas son productos humanos y, como tales, son particulares y temporales, en semejanza a la finitud del hombre; por tanto, ante la pregunta sobre qué es la verdad y qué es lo bueno y lo malo, primero se tendría que localizar quién las ha definido y por qué se han definido de ese modo.

El problema de la historia y la verdad en Nietzsche

El problema que circunda cuando hablamos de la Modernidad es que existe el falso presupuesto de que bajo la hegemonía de su proyecto se encuentran dados como totalidad su homogenización y el consenso completo de sus ideales, prácticas y estatutos. La Modernidad refiere a una época histórica en la que emergió un pretencioso proyecto de universalización a través de la autonomía de la razón apoyado por la conquista global de territorios (Wallerstein, 1974; Wallerstein, 1989; Hardt y Negri, 2000). Sin embargo, su realización no logró los supuestos esperados, pues para F. Nietzsche, más que certezas, la razón moderna traería incertidumbres².

2 Onfray (2010) y Blom (2012) consideran que, más allá de los intelectuales característicos de la Ilustración, existieron otros filósofos cuyos pensamiento y posturas fueron más radicales que las perspectivas moderadas de Kant, Rousseau o Voltaire. P. Blom retoma la importancia de d'Holbach para los ilustrados, pero sobre todo subraya la crítica que hace a la religión cristiana desde una postura deísta centrada en la razón, a diferencia de filósofos como Rousseau que continuaban con la defensa de la fe en Dios. Por su parte, M. Onfray llama 'ultras de las luces' a cinco personajes que mostraron un pensamiento realmente radical frente al cristianismo y a la monarquía. Jean Meslier, La Mettrie, Maupertuis, Helvecio, d'Holbach y el Marqués de Sade tomaron posturas nuevas como el ateísmo, el materialismo, el hedonismo y la revolución que en el ocaso

Nietzsche se pronunció contra la idea de la existencia de una razón sin cuerpo, pues para él las necesidades biológicas de potenciación de la vida dirigen la génesis del conocimiento. El carácter reactivo del conocimiento contiene para Nietzsche una forma particular, ya sea individual o social, en la que se afirma y se potencia la vida dentro de un entretejido de deseos que afirman e imponen ciertos discursos y representaciones sobre otros. Siguiendo esta idea, en la producción de cualquier tipo de conocimiento, aun el conocimiento científico, es imposible la objetividad entendida como descarnada del sujeto que conoce y que mira soberanamente al mundo.

Para el proyecto moderno, la objetividad y universalidad representaron el sentido del orden del mundo, de la existencia humana y de la producción de conocimiento a partir de la apoteosis de la ciencia y de la colonización occidental que contribuyeron a la hegemonía de la cultura europea y de la representación del ser humano como un ser eminentemente racional. No obstante, tal representación no eliminó, sino que solamente negó la existencia y la posible validez de otros conocimientos no científicos, otros discursos no europeos y otras representaciones no occidentales provenientes de otros contextos socioculturales (ver De Sousa Santos). En este sentido, lo que el planteamiento de Nietzsche permite, es considerar la historia y la razón como una representación particular que se arraiga en el mundo y que, por tanto, abre la posibilidad de otras historias que provienen de otras representaciones y otros órdenes del mundo que puedan ser más favorables para quienes representan.

de una época feudal, monárquica y católica rebasaban las rupturas de los ilustrados (2010).

La contextualización histórica de la verdad se enmarca en Nietzsche por un análisis genealógico reminiscente sobre el origen de la 'verdad' que desnaturaliza el aparente *a priori* de su condición. Así, la genealogía devela del orden del mundo dominante, la carencia de un origen trascendental para otorgarle un florecimiento concreto e histórico³. El análisis genealógico permite, por un lado, localizar las certezas y verdades que han resultado de la asimilación de acuerdos, luchas y conquistas en un tiempo de larga duración y que garantizaron la continuidad de los grupos. Por otro lado, la genealogía permite comprender las certezas que no tienen únicamente la función de establecer la verdad y encontrar formas más eficaces de controlar la naturaleza y ordenar más efectivamente lo social, sino que también funcionan como productoras de sentido y seguridad frente a la inconmensurabilidad del universo que refuerzan los deseos de potenciación de la vida del grupo⁴.

Así, cuando Nietzsche postula que el conocimiento se produce también desde el cuerpo, señala con esto su carácter finito y posicionado en el mundo. La genealogía trae a la superficie del saber que el conocimiento se relaciona con la

3 En este sentido la «genealogía» fundamenta la posibilidad de un cambio de perspectiva sobre la historia, la verdad, los discursos y las representaciones. En contraste, el análisis histórico desde una línea cronológica continua remite al discurso sobre lo mismo que sigue el desarrollo artificial y progresivo del conocimiento científico y que justifica el dominio de quien lo produce, por lo que el análisis genealógico hace manifiesto el *pathos* de verdad o la fe oculta en la producción de conocimiento, cuyo objetivo es alcanzar la certeza dada por los sentidos y significados que se producen gracias a una valoración específica del mundo y en pos de la imposición de ésta sobre otras (Kouba: 2009).

4 R. Geuss (1994) explica que el análisis genealógico no consiste en trazar una línea continua de los antecedentes de alguna persona, práctica, institución o acontecimiento, pues su objetivo no es necesariamente su legitimación por medio de una revaloración positiva, ni el encuentro de un origen singular en el que origine su valor, ni trazar una línea intacta entre el origen y el acontecimiento, sino que, por medio de la genealogía, se intenta mostrar el surgimiento de un acontecimiento a través de la exhumación de una serie de procesos contingentes y a la vez histórica (275-277).

vida concreta que le dota de una perspectiva delimitada por los valores, intereses y deseos del grupo que lo produce en la búsqueda que lo ha llevado a potenciar su vida a lo largo de la historia. En el caso de la historia tradicional la época moderna se representa como una crónica del esplendor occidental que sólo muestra una cara homogénea del proyecto moderno y que legitima las formas de ejercicio de poder, de explotación y de diferenciación. Por ello la realización de una historia crítica abre el campo del saber a los discursos otros, las historias otras de las caras de la modernidad ignoradas por la tradición.

La modernidad como época de incertidumbre

La Ilustración resplandecía por la fe en la razón y en la ciencia como los instrumentos idóneos para la explicación y conocimiento verdadero del mundo. Sin embargo, Friedrich Nietzsche sospechaba que dicha confianza era sintomática de la lucha natural del hombre frente a la incertidumbre que le genera el deseo de seguridad y de sentido. El mito y la religión dotaron al mundo de sentido y produjeron verdades sobre él, pero en la época moderna la ciencia se posicionó en la jerarquía del conocimiento debido a su método y sus criterios de validación⁵. A pesar de eso, F. Nietzsche vislum-

5 S. Kierkegaard, K. Marx y F. Nietzsche son considerados como parte de los antecedentes intelectuales de la posmodernidad (Aylesworth, 2015). La ciencia y la tecnología presentes en la vida cotidiana del siglo XIX a través de la comunicación y el transporte generaron una experiencia de la realidad cada vez más pública y artificial. F. Nietzsche se caracterizó por cuestionar la apariencia de la realidad a través de la puesta en duda del historicismo imperante en el siglo XIX. Es interesante que Nietzsche se situó en una época de transición entre la razón clásica y la época actual, pues para la década de 1880, antes de la gran crisis moral provocada por la Segunda Guerra Mundial, éste ya expresaba una desconfianza en la razón, en sus fundamentos y en las justificaciones teóricas que la sostenían pues consideró que la vida misma, el cuerpo, la sensibilidad,

bró que la ciencia no logró dar una explicación profunda del mundo ni del ser humano, y que a pesar de su exactitud la incertidumbre del hombre no quedaba zanjada⁶.

Si bien cabe mencionar que la reflexión central de Nietzsche estuvo vinculada a la moral, dicha reflexión arraiga su fundamento en la pregunta kantiana sobre qué es el conocimiento y hasta dónde se puede llegar a conocer. Así, el problema que inaugura Kant requiere un análisis genealógico que transforme o resignifique los valores de verdad a partir de la indagación sobre su origen. La Modernidad produce una historia de la verdad que cuenta con sus propios principios de regulación (Foucault, 2001). En ésta se requiere de una mirada externa que permita juzgar de manera objetiva, es decir, una mirada desde la que el sujeto se distancie. Pero Nietzsche considera que el ser humano es un animal que in-

la libertad y la creatividad se habían perdido ante la racionalidad moderna (Chatelet, 1992).

- 6 La desconfianza en la razón la hereda Nietzsche de Arthur Schopenhauer, quien cuestionó la existencia de una realidad en sí misma, por lo que, para él, el «noumeno» kantiano corresponde a la Voluntad y a su vez el mundo, el fenómeno, es la representación humana de aquélla. A saber, el mundo es un conjunto de representaciones en el plano sensible y la Voluntad busca constantemente afirmarse por medio de la naturaleza vegetativa incluso presente en nosotros. Empero, en nuestra interioridad, en nuestra experiencia interior, podemos acceder a la Voluntad en tanto nosotros mismos somos parte de ésta, lo que nos conduce a una experiencia que va más allá del conocimiento producido por la ciencia. Bajo esta consideración, sólo la contemplación estética permitirá liberarse de las representaciones de la Voluntad, así como de las necesidades y deseos. Si bien Schopenhauer se concentró en el arte, sobre todo en la música, para revelar la inteligibilidad del mundo y para sustituir a la ciencia, asimismo desplegó la idea acerca de que, más allá de explicar al mundo, se requería comprenderlo a partir de la experiencia estética de éste a través de nuestro cuerpo. Por consiguiente, la experiencia estética produciría una especie de conocimiento (*gnosis*) que, aunque no posea un estatuto de cientificidad, ello no implica que no produzca una experiencia objetivada del mundo. La discusión que ronda nuestro trabajo gira alrededor de la posibilidad de producir un conocimiento desde la subjetividad, pero no por ello no objetivo. Autores como Schopenhauer o Nietzsche encontrarán en el arte un vehículo para experimentar el mundo en contraposición a la ciencia, empero, la finalidad de la presente investigación no es contraponerse al conocimiento científico, sino cuestionar lo que se entiende por esto, y fundamentar maneras alternativas de su producción.

venta y que desde su finitud constituyente no puede tomar distancia de manera neutra y objetiva sobre aquello que él mismo ha fundado (Nietzsche, 1899).

Desde hace prácticamente trescientos años, la filosofía occidental ha considerado al sujeto como fundamento del conocimiento (Foucault, 2001: 16), pero a diferencia de Kant, para Nietzsche es a través del conocimiento que el hombre establece una relación con la naturaleza cuya semejanza es nula (2001). En sus trabajos sobre la ciencia y la verdad, como son la *Gaya ciencia* (1882) y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), Nietzsche plantea que el origen de lo bueno y de lo malo no es metafísico ni posee una objetividad de tipo científica, sino que responde a la forma en la que los instintos humanos han establecido una relación con el mundo.

En Nietzsche, la fundamentación cristiana de la moral alejaba al hombre de su propia naturaleza bajo la idea de una verdad universal y trascendental. Pues para él la verdad está relacionada con la vida y con el valor que tiene para los seres humanos, pues al ser seres finitos las situaciones diarias se valoran conforme a lo necesario para subsistir (Kouba, 2009). Bajo esta perspectiva, el optimismo puesto en la producción de conocimiento ya no respondería a la búsqueda de la verdad, sino a un *pathos* que coloca a la verdad como un valor potencializador de la vida.

Para la concepción clásica metafísica, el conocimiento debe liberarse de accidentes subjetivos tales como el cuerpo, el idioma o la historia; así, a través de una racionalidad objetiva podrá accederse a la realidad misma de las cosas (Kouba, 2009). La postura de Nietzsche se aleja tanto de la metafísica clásica como de Kant y de Schopenhauer al afirmar que la necesidad metafísica de aprehender a la «cosa en sí» es un signo de debilidad. Ser finito implica la capacidad del

hombre de crear valores desde su arraigo y posición en el mundo ante el límite que tiene éste de acceder a una verdad absoluta. Así, en el plano de la verdad radica también la no-verdad, no como una limitante sino como la potenciación de la vida misma a partir de la creación de valores y nuevas formas de sentido que conduzcan a completar la relación entre la verdad y la no-verdad, entre el mundo y el hombre, desde los condicionamientos y la temporalidad propia del hombre (Nietzsche, 2012).

Por el contrario, en el régimen moderno de la ciencia, el amor a la verdad adquirió un carácter religioso, en tanto la ciencia como producto humano sustituye la producción de la verdad que antes correspondía principalmente a la religión. El hombre teórico intenta reemplazar el mito y su consuelo metafísico por medio del saber guiado por la ciencia que provee un vehículo hacia la confianza y certeza a partir del conocimiento que produce (Nietzsche, 1999; Kouba, 2009). En este sentido, cuando Nietzsche alienta al cuestionamiento sobre los valores como la objetividad, el bien y el mal, está sobre todo señalando que los valores que han conducido a amar la verdad por sobre todas las cosas, como los que guían a la ciencia, son también un producto del espíritu humano al servicio de las necesidades de seguridad, poder y control.

La ciencia es entonces la voluntad de verdad moderna que manifiesta la percepción moral de dicha época por medio de sus preguntas y de sus campos de investigación dirigidos hacia la construcción de un conocimiento único y legítimo sobre el mundo⁷. En concreto, mientras para Nietzsche

⁷ Para el siglo XIX el ser humano adquirió un estatuto epistémico distinto al que había ocupado anteriormente (Foucault, 2001). Las ciencias sociales comenzaron a vincular al hombre como objeto de estudio con la vida social, la economía y el lenguaje de una forma en que antes no se había relacionado. Como antecedentes estaban la teoría del cono-

che la conciencia representa la evolución tardía y menos acabada del hombre, la razón ilustrada se vanagloriaba en la afirmación de que la particularidad del ser humano es el reconocimiento de la propia conciencia intelectual (Nietzsche, 1999). De cualquier forma, las expectativas puestas en el progreso y el dominio de la ciencia dentro de la sociedad industrial no otorgaron más placer ni certidumbre al hombre como se suponía que inevitablemente lo harían. Así, el amor por la verdad, como valor moderno heredado del cristianismo, exaltó el deseo de dominio de los significados y de la posesión de la verdad, que a su vez empobreció y contribuyó a eliminar a aquellos otros sentidos dados al mundo que no lograron imponer su verdad en el orden dado por la historia tradicional.

A pesar de que la incertidumbre existencial del ser humano no fuera superada por el conocimiento científico, la sociedad industrial, junto con la ciencia positiva, fue muy eficaz en la cuantificación del mundo. La evidencia empírica, la exactitud y la verificación condujeron poco a poco a la conversión de todo en objeto de estudio y de medición, sumado con el régimen capitalista. Así como todo podía ser medido también todo podía ser convertido en mercancía, incluido el hombre y relativizando el valor de todas las cosas (Chatelet, 1992; Nietzsche, 1999). Para Nietzsche, la ciencia asociada al progreso señaló al hombre nuevas actividades para el control y el dominio de la naturaleza y de los otros hombres, pero

cimiento kantiana y la Revolución Francesa, la revolución industrial y la consolidación del capitalismo como régimen económico. Por una parte, Kant (1781) había afirmado que el conocimiento sobre el mundo era un conocimiento sobre el hombre en tanto sólo conocemos lo que nuestra razón humana nos permite conocer, por lo que el mundo es meramente humano; por otra parte, la Revolución Francesa, la revolución industrial y la consolidación del capitalismo significaron tantos cambios en lo social, lo económico y lo político que no sólo transformaron la configuración física de las ciudades y el orden social y político, sino que hicieron surgir un campo nuevo del saber que se conformó como ciencias sociales.

también le demostró que tanto puede quitarle como destruir cualquier cosa que con ésta se haya producido (1999: 47).

Finalmente, la era industrial fue para Nietzsche la forma de vida más baja a la que había llegado el ser humano (Nietzsche, 1999), ya que en ella la ley de la necesidad domina las acciones del hombre al grado que hay que venderse para vivir, por tanto, entre más depende el hombre de la ciencia, se vuelve cada vez más desconfiado. Lo anterior se explica en *La gaya ciencia*, donde señala los errores que se cometen con la ciencia. En primer lugar, Nietzsche señala que Newton y la tradición inglesa creyeron que la ciencia ayudaría a comprender mejor la bondad y la sabiduría de Dios; en segundo lugar, la tradición francesa, con Voltaire representándola, consideró que existe una íntima relación entre conocimiento, moral, ciencia y felicidad; y, por último, Spinoza creyó que el amor a la ciencia podía ser desinteresado por lo que los instintos negativos del hombre no podrían participar en ella (1999: 79).

Sin embargo, a la luz del siglo XXI podríamos considerar que el principal error del siglo XIX consistió en que el sujeto se bifurca, por un lado, en un objeto de estudio y, por otro, en una mercancía como fuente de trabajo. En efecto, el sujeto pierde su estatuto epistémico en el campo del saber e ignora la experiencia subjetiva frente a la experiencia del mundo que, siguiendo lo expuesto sobre Nietzsche, quebrantaría la relación entre el hombre y el mundo establecida a través del conocimiento.

La ingenuidad de la ciencia

El *pathos* de verdad que definió a la Modernidad y a la ciencia moderna estuvo caracterizado por cierta ingenuidad

frente a la objetividad, la universalidad y la verdad. En primer lugar, el conocimiento científico exigió por parte del sujeto un distanciamiento de su propia subjetividad, es decir, el sujeto cognoscente requería depurarse de aquello que lo determina, tal es el caso del cuerpo o de la historia. Ante ello, Nietzsche cuestionó si acaso es posible que el sujeto pueda apartarse de su naturaleza finita o fue precisamente esto un deseo ingenuo de la ciencia moderna (Nietzsche, 1999).

Apuntar sobre la finitud del hombre implica insistir en su subjetividad. Pero es importante dejar claro que apuntar sobre la subjetividad del sujeto epistémico no significa restringir la relación entre hombre y mundo a los gustos individuales, las opiniones personales o incluso a la historia particular de vida, sino que subrayar el papel de la subjetividad humana en el conocimiento desde una perspectiva nietzscheana significa situarlo en un espacio y un tiempo concreto cuya experiencia del mundo responda a su contexto histórico (Vattimo, 2002).

En efecto, para Nietzsche, conocer sin un cuerpo es prácticamente insostenible, por lo cual, la racionalidad objetiva que supuestamente permite la comprensión perfecta de la realidad misma de las cosas, es contraria a la naturaleza finita del hombre (Foucault, 2001). Similarmente, el conocimiento es contra-natural, pues se impone a los instintos del hombre como una invención y no como algo derivado de ellos⁸. Sin

8 Tanto Kant como Ernst Cassirer señalan que en comparación con Dios, el ser humano es el que tiene necesidad de conocer. Dios, por su parte sabría todo lo que fue, lo que es y lo que será, por lo que no tendría la necesidad de comprender la realidad. Cassirer agrega que, con respecto al pasado y al futuro, el ser humano alcanza a ser consciente de su finitud (a comparación de la infinitud de Dios), lo que le produce una incertidumbre sobre el acontecer de su futuro y la necesidad de entender su pasado (a diferencia de los animales que no son conscientes del tiempo). La cuestión con el hombre es que no se resigna a su incapacidad de transgredir su espacio-tiempo presente y se atreve a ir más allá de éste; con respecto al pasado, el ser humano lo rememora resignificándolo

embargo, el interés epistemológico en Nietzsche no consiste en eliminar la objetividad como criterio del conocimiento, sino en cuestionar los valores que la fundamentan y proponer otros que la resignifiquen⁹.

En el caso de la época Moderna, conocer el nombre de las cosas resultó más importante que saber lo que las cosas son. Conforme a esto, la «verdad» no depende de lo verdadero, sino de la estructura o *pathos* de verdad que actúa en nosotros como naturaleza y que establece lo que hay que valorar o despreciar. Por ello, más que el conocimiento de las cosas, el inevitable acto de valorar asigna a las cosas un valor de acuerdo con el «derecho» que tiene el ser humano para asignar valores, por lo que para desarrollar una nueva apreciación sobre las cosas se requiere anunciar nuevos valores que inventen, a su vez, no sólo nuevos nombres, sino también cosas nuevas (Nietzsche, 1999; Vattimo, 2002).

En consecuencia, no se trata de redefinir la objetividad en relación con la particularidad del individuo como su aspecto subjetivo. Antes bien, pensar en la posibilidad de una objetividad en relación con la subjetividad del sujeto significa que los valores y criterios de la objetividad estarán enfocados en la experiencia y realización del hombre como ser finito dentro de un mundo natural y social. En otras palabras, dicha objetividad tendría que considerar, como mínimo, dos

ante la imposibilidad de regresar a él y captarlo con exactitud, con respecto al futuro el hombre, se aventura a imaginarlo y a predecirlo contra la incertidumbre que genera su ignorancia. Ambos, tanto pasado como futuro, ya sea a partir de su resignificación o de la búsqueda de certeza frente a la incertidumbre, dotan de sentido la vida particular del hombre, pero también a sus instituciones, a sus representaciones artísticas, a su conocimiento científico y a las relaciones que se establecen socialmente de manera simbólica, como lo llama Cassirer (1982).

9 Para Pietro Gori, Nietzsche no se opone tajantemente a la ciencia, sino a la ciencia del siglo XIX, inscrita en un mecanicismo materialista que reducía la explicación del mundo a una descripción mecanicista.

aspectos en la producción de conocimiento: primero, el espacio-tiempo en el que se sitúa el sujeto epistémico y, segundo, el sentido del mundo que se produce y en el que se sumen la mayor cantidad de perspectivas posibles (Nietzsche, 1999). Una objetividad concentrada en el sujeto desde su experiencia subjetiva del mundo encuentra fundamento dentro del supuesto nietzscheano de que toda 'verdad' surge de un contexto particular de intereses debido a que «si el ente se pensara fuera de toda relación no quedaría nada del ente» (Vattimo, 2002).

Para Nietzsche, la ingenuidad propia del régimen científico moderno ignoró el hecho de que la creencia en la ciencia y la valoración de una verdad como neutra y universal es, a su vez, una creencia metafísica (Chatelet, 1992). Nietzsche sostiene que la ciencia descansa, por una parte, sobre una fe puesta en la verdad que se remite al deseo de no engañar y no ser engañado y, por otra, en el no reconocimiento sobre la posición ante la vida que está dada en todo enunciado (Nietzsche, 2012). Conforme a lo anterior, la 'verdad' en Nietzsche no corresponde a ningún «en sí», sino que hace referencia a las relaciones establecidas por el sujeto que conoce con la realidad apprehendida, cuyo objetivo es hacerla comprensible para dominarla en su provecho (Kouba, 2009).

La insistencia en la existencia de una 'verdad' está dada por la necesidad de tener una seguridad frente a la realidad indómita e inaprensible. La verdad debe ser capaz de establecer y garantizar acuerdos que permitan potenciar la vida y contrarrestar las fuerzas reactivas que la disminuyen, entre las que se encuentra la naturaleza gregaria, libre y autónoma del hombre, que puede devenir en impulsos de posesión y de dominación (Nietzsche, 1999; Kouba, 2009). De frente a su naturaleza carente de instintos, los hombres han busca-

do motivos que ordenen sus vidas y que produzcan consecuencias agradables como la potencialización de la vida de grupos; ello será condición para que una enunciación, un conocimiento o un motivo sea tomado como verdadero, independientemente de que lo sea o no.

En suma, el *pathos* de verdad de la Modernidad por medio del deseo de la objetivación y universalización de la verdad olvidó, ingenuamente para Nietzsche, la situación concreta de la que emergió dicha verdad. La Modernidad imaginó que estaba en posesión de una verdad neutra, universal y transhistórica. El historicismo apoyó la idea de que la verdad de los valores occidentales parecía provenir de una historia continua antigua, en consecuencia, su verdad había sido asimilada como condición vital; en este sentido, entre más acostumbrado se esté a una verdad, más aumenta la preocupación frente a la incertidumbre de la posibilidad de que ésta no exista y, debido a esto, que se derrumbe el edificio de conocimiento y de certeza que da seguridad y motivo a la existencia humana en su calidad de finita (Nietzsche, 1999). Considerando lo anterior, tal vez la ingenuidad moderna con respecto a la ciencia y la verdad respondió más a un instinto de afirmación de la vida que a un fundamento epistemológico.

La verdad como representación humana

Anterior a la verdad existe la valoración, pues cada enunciado expone una actitud ante la vida (Chatelet, 1992), por lo que quizá nunca lleguemos a conocer la «cosa en sí», pero sí podemos designar relaciones entre cosas por medio del lenguaje (Nietzsche, 1999; Nietzsche, 2012b; Nietzsche, 2012). Si existiese la «cosa en sí» o si pudiésemos acceder a ella el hecho de producir un conocimiento universal, resultaría factible;

pero si, como planteaba Kant, no es posible acceder al *noúmeno* por medio de la razón o, como afirmó Nietzsche, la «cosa en sí» no existe, entonces la universalidad se presenta como un problema o incluso una falacia del conocimiento científico.

La objetividad como problema central en el conocimiento puede desglosarse en dos puntos principales desde la perspectiva que nos propone Nietzsche. Por una parte, el reto que plantea la inducción al pasar la experiencia subjetiva, singular, individualizada y concreta a una abstracción que genere un concepto que, siendo universal, englobe un número infinito de experiencias: una hoja no es igual a otras, sin embargo, el concepto 'hoja' las designa a todas (Nietzsche, 2012b). Por otra parte, la falta de reconocimiento de que el conocimiento es producto de una relación entre el mundo y ser humano; en este sentido, si el conocimiento produce verdad, toda «verdad» tiene un tinte antropomórfico.

Ante el problema de la objetividad, desde la crítica nietzscheana se pueden proponer dos elementos de análisis que resignifiquen al sujeto epistémico desde el papel de la subjetividad en la producción de conocimiento. El primer elemento es la relación entre cuerpo y conocimiento que Nietzsche hereda del pensamiento de Schopenhauer. Nietzsche resalta la importancia del cuerpo en la producción de conocimiento y en la concepción de verdades, pues para éste lo más importante para el hombre no es alcanzar la sabiduría sino reproducir la vida¹⁰. De esta manera, pensar significa reconocer la posición concreta que se fija a través del cuerpo y que lo determina; el cuerpo arraiga la razón dentro del mun-

10 Peter Sloterdijk señala que el modelo tradicional de ciencia impone la objetividad como criterio para el conocimiento científico, empero el individuo humano es incapaz de realizarla debido a su condición propiamente humana que lo hace finito y que por tanto limita su perspectiva.

do por medio de la experiencia subjetiva que conduce a que el reconocimiento de la posición en el mundo y del contexto al que se pertenece estén presentes en el conocimiento.

De acuerdo con esto, la objetividad como criterio para la validación del conocimiento podría ya no responder al distanciamiento de la subjetividad, sino a la suma de las perspectivas subjetivas que dan cuenta de su experiencia con el mundo. El arraigo que tiene el conocimiento en el cuerpo del hombre responde no a un aspecto axiológico sobre la verdad y lo bueno, sino al deseo de dominación del mundo por el hombre para hacerlo un mundo humano que pueda controlar y en el que pueda sobrevivir. Por tanto, la ciencia ha contribuido a la humanización de las cosas, en tanto la imagen que construimos de ellas es al mismo tiempo una imagen de nosotros mismos. Sin embargo, si bien la ciencia permite describir el mundo y a nosotros cada vez más con mayor exactitud, no por ello logra explicar mejor lo que es el ser humano ni a su experiencia subjetiva del mundo.

Es interesante señalar cómo la Modernidad fue ampliamente contradictoria en su deseo de alcanzar la objetividad desde la razón humana¹¹ y a su vez exigir al hombre distanciarse de sí mismo para producirla. Cabe considerar que, si el hombre pudiera olvidarse de sí mismo como sujeto y desprenderse de la conciencia de sí, quizá sólo entonces podría reconocer cómo otros seres conciben el mundo. No obstante, el resultado podría ser el contrario: una

11 Un conocimiento universal implicaría que somos capaces de integrar en la descripción del mundo la manera en que otras especies lo experimentan (Nietzsche, 1999). Como seres humanos estamos limitados a percibir el mundo dentro de los esquemas de percepción que poseemos, por ejemplo, somos incapaces de percibir con nuestros propios ojos la luz ultravioleta, así como tampoco somos capaces de comunicarnos con otras especies inteligentes, como los delfines, imponemos el lenguaje de señas construido a partir de la fisonomía exclusiva de nuestros brazos y manos (ver Chatelet).

vez desprendido de sí mismo sería incapaz de establecer ningún tipo de relación entre él y el mundo. Posiblemente, aproximarse a la objetividad no requiera la suma de la experiencia de todos los seres del universo, como tampoco el aislamiento del mundo, sino que la objetividad desde la finitud podría enmarcarse a partir de ubicar el conocimiento en correspondencia con la posición espacio-temporal e histórica a la que pertenece.

El segundo elemento de la crítica nietzscheana a la objetividad en la ciencia moderna corresponde a la forma en la que éste entiende la verdad como una voluntad de potenciar el vivir de acuerdo con el contexto que ordena los discursos, las prácticas, subjetividades y la percepción del mundo en general. Anteriormente, se mencionó que la verdad para Nietzsche responde a un acuerdo antiquísimo que contribuye a potenciar la vida de un grupo frente a la naturaleza o frente a otros grupos humanos, por lo que, siguiendo este planteamiento, la búsqueda de la verdad tiene el objetivo de establecer un control y dominio sobre la naturaleza y sobre los otros; lejos está de Nietzsche la idea que el hombre busca la verdad por un amor incondicional hacia ésta. De este modo lo verdadero es lo real, no en un sentido hegeliano, sino en tanto la representación de la realidad es algo tan profundamente arraigado en la cultura y en la historia de los pueblos que en ello radicarán la representación misma de la humanidad, pues el conocimiento es esencialmente antropomórfico (Kouba, 2009).

Debido a lo anterior, para Nietzsche el ordenamiento del mundo por medio de la razón no responde a una verdad en un sentido metafísico ni a una relación directa con la realidad, sino a una «voluntad de verdad» nacida de la necesidad de seguridad frente a la realidad indómita del mundo (Kouba,

2009). Lo anterior no niega la posibilidad de la «verdad», ya que admite que todas las épocas han contado con una «verdad» que surge, se ordena y se ejecuta dentro de una determinada situación. Así, la verdad está situada en tanto es producto de la relación cognoscitiva entre el hombre y la realidad.

Podemos encontrar tres características principales de la «voluntad de verdad». La primera es su relación con la valoración de la vida y la búsqueda del dominio frente a la incertidumbre (Nietzsche, 1999). La segunda, su arraigo en un *a priori* histórico que delimita los valores, los principios, las metas, las preguntas que deben plantearse y los problemas que se consideran pertinentes responder (Foucault, 1997). La tercera, la interpretación que impone la «voluntad de verdad» sobre el mundo desde el espacio en el que ésta se genera (Nietzsche, 1999). Esta última característica tiene dos consecuencias: la «no-verdad» y, la lucha de fuerzas y la imposición de una verdad sobre otras.

La «no-verdad» se refiere a que, si bien Nietzsche admite la existencia de una verdad situada, sobre todo históricamente, también señala la existencia de una «no-verdad»; ambas 'verdades' están relacionadas esencialmente y abren a la interpretación a la realidad y al ser (Nietzsche, 2012b). No obstante, la «no-verdad» contiene de forma potencial una nueva o diferente interpretación del ser o de la realidad, pues la limitación a la que está sometida la «verdad» al ser producto de un perspectivismo está a su vez abierta a ser interpretada infinitamente. Cabe mencionar que este perspectivismo no implica la validación de un relativismo pues no todas las interpretaciones son válidas, sino que deben ajustarse al contexto en el que surge tal «verdad».

Por su parte, el que la «verdad» responda a una perspectiva particular del mundo sobre otras «no-verdades» no

significa que las diferentes perspectivas coexistan con base en relaciones de complementariedad, sino que la verdad responde a una voluntad de poder, en otras palabras, a la voluntad de potencializar la vida de un grupo sobre otro. El reconocimiento de la existencia de una verdad situada explora las luchas de fuerzas y de dominación dadas entre perspectivas del mundo que buscan imponerse una sobre la otra bajo los valores como el de universalidad, objetividad y científico (Nietzsche, 2012b).

Bajo los planteamientos anteriores, se establece una relación entre ciencia y poder que trae a la mesa de discusión no sólo la pregunta sobre la posibilidad de la verdad, sino también la cuestión sobre si los discursos que configuran el mundo son verdaderos¹². El proyecto de modernización menospreció el conocimiento que no seguía el método científico y que no justificaba sus resultados con base en éste, así que, junto con la expansión imperial de los países centrales, no sólo se impuso un modelo económico sino también un régimen de pensamiento en cuya jerarquía se encontraba la ciencia.

La historia tradicional ha relatado en una línea continua la historia de Occidente, del capitalismo y de la colonización a través de la violencia, la deslegitimación y la anulación de la memoria de la historia de los otros. Sin embargo, sobrevive una historia discontinua de larga duración en la que las luchas de clase, pero también de raza y de etnia, de género

12 En este punto es necesario aclarar que el problema que se toma de Nietzsche no conduce, en esta investigación, a eliminar a la ciencia y al método científico como productores de conocimiento sobre el mundo o a abolir sus criterios de validación, sino que se concentra en cuestionar si la ciencia es el único vehículo para producir conocimiento; asimismo, dicho cuestionamiento se proyecta hacia la pregunta acerca de si la historia universal que divide el mundo en países desarrollados y subdesarrollados o del tercer mundo abarca todas las perspectivas acerca de ese desarrollo histórico de la humanidad.

y hasta epistemológicas enfocan su relato más allá de la objetividad hacia el reconocimiento de lo «otro». Para terminar, es necesario decir que, aunque Nietzsche advertía que el régimen racional de la ciencia perjudicaba el lado creativo y pasional del ser humano no discutió en sí sobre las consecuencias negativas de la Modernidad. Sin embargo, su pensamiento es una antesala a la posterior denuncia que se hará sobre el afán que el proyecto moderno pone en la búsqueda de la objetividad que se traduce en la imposición de una visión del mundo como universal sobre otras visiones; pues se ha mostrado como imposible en su realización, así como también ha contradicho a los valores modernos de libertad y autonomía que buscaban la emancipación de la tutela de la razón.

Bibliografía

- Aylesworth, G. (2015). Postmodernism. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/postmodernism/>. Consultado el 5 de mayo de 2017.
- Belting, H. (2010). *La historia del arte después de la modernidad*. México: Universidad Iberoamericana.
- Beriain, J. (Comp.). (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. España: Anthropos.
- Blom, P. (2012). *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*. España: Anagrama.
- Cassirer, E. (1982). *Antropología filosófica*. Argentina: FCE.
- Chatelet, F. (1992). *Una historia de la razón*. Francia: Editions du Seuil.

- De Sousa, B. (2009). *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2001). *La verdad y las formas jurídicas*. España: Gedisa.
- Foucault, M. (1997). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (1996). *¿Qué es la Ilustración?* Argentina: Alción Editora.
- Gori, P. (2012). *Nietzsche as Phenomenalist?* En PhilPapers. Disponible en http://www.academia.edu/678688/Nietzsche_as_Phenomenalist. Consultado el 5 de mayo de 2017.
- Gori, P. (2011). Nihilismo y ciencia natural. Para una nueva determinación del “positivismo” de Nietzsche. En *Nietzsche y su trasfondo científico*. Disponible en www.academia.edu/1919596/Nihilismo_y_ciencia_natural_Para_una_nueva_determinacion_del_positivismo_de_Nietzsche. Consultado el 25 de julio de 2016.
- Geuss, R. (1994). Nietzsche and genealogy, en *European Journal of Philosophy*, 2 (3) 274–292. doi: 10.1111/j.1468-0378.1994.tb00015.x
- Guattari, F. (1997). *Caosmosis*. Argentina: Ediciones Manatíal.
- Hardt, M., y Negri, A. (2002). *Imperio*. Argentina: Paidós.
- Kant, I. (2010). Ideas para una historia universal en clave cosmopolita. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. España: Tecnos.
- Kant, I. (2002). *Crítica de la razón pura*. España: Santillana.
- Kant, I. (1994). ¿Qué es la ilustración? En *Filosofía de la Historia*. México: FCE.
- Kouba, P. (2009). *El mundo según Nietzsche: interpretación filosófica*. España: Herder.

- Marx, K. (1976). *El capital*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2012). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2012b). *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*. España: Tecnos.
- Nietzsche, F. (1999). *La gaya ciencia*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Onfray, M. (2010). *Los ultras de las luces. Contrahistoria de la filosofía, IV*. España: Anagrama.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación*. España: Trotta.
- Shinner, L. (2004). *La invención del arte*. España: Paidós.
- Sloterdijk, P. (2006). *Crítica de la razón cínica*. España: Siruela.
- Vattimo, G. (2002). *Diálogos con Nietzsche: ensayos 1961-2000*. España: Paidós.
- Wallerstein, I. (2003). *El capitalismo histórico. Volumen I*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1998). *El capitalismo histórico. Volumen III*. México: Siglo XXI.

Resumen

En este breve ensayo se aborda la crítica que Nietzsche realiza sobre la Modernidad desde tres elementos de análisis. El primero es entender la Modernidad como época de incertidumbre; el segundo, considerar como ingenua a la verdad que busca la ciencia moderna; y el tercero desde el perspectivismo de la verdad. Poner atención a la incertidumbre moderna abre la discusión sobre una contradicción latente entre la búsqueda de objetividad en el conocimiento científico y la naturaleza propia del conocimiento humano arraigado en un contexto particular, y apunta hacia un perspectivismo de la verdad que responde a una relación compleja entre saber y poder. El pensamiento de Nietzsche contribuyó a una tradición crítica cuya perspectiva alternativa al positivismo continúa enfocando su análisis a la historia, al sentido y a la comprensión en el plano de lo empírico.

Palabras clave: Nietzsche, modernidad, verdad, conocimiento científico.

Abstract

This short essay approaches Nietzsche's criticism of Modernity from three elements of analysis. The first one is the understanding of Modernity as a time of uncertainty; the second one consist in consider the sought of truth by modern science as a naive enterprise; and the third one is the perspectivism of truth. To point out the modern uncertainty opens the discussion about the latent contradiction between the search of objectivity in scientific knowledge and the nature of human knowledge sourced in a single context, also

underscore towards a perspectivism of truth which responds to a complex relationship between knowledge and power. Nietzsche's reflection contributed to a critical tradition whose alternative perspective to the positivism continues leading its analysis on history, meaning and understanding on the empirical stage.

Key words: Nietzsche, Modernity, Truth, Scientific Knowledge.

El pensamiento filosófico de Luis Villoro
y el movimiento político de Cherán
ante las adversidades en el contexto mexicano

Walkiria Torres Soto
Universidad Autónoma de Aguascalientes
kalwiari@yahoo.com.mx

Adversidades: indigenismo
y la lucha por la autonomía

Una constante en la historia de México es la lucha que han sostenido las poblaciones indígenas por preservar y actualizar el legado de sus ancestros. Resistir, adaptarse, proteger sus territorios y recursos naturales ha sido una batalla de más de 500 años. A lo largo de ese tiempo, el quehacer filosófico ha estado presente ya sea en defensa del indígena o para legitimar el dominio que se ejerce sobre él. Al respecto, surgen algunas cuestiones: ¿cuáles son las adversidades que han enfrentado -y que aún enfrentan- las comunidades indígenas?, ¿cómo estas adversidades han sido recuperadas dentro de la reflexión filosófica en México?

Para hablar de las adversidades que han afrontado las comunidades indígenas y su relación con la reflexión filosófica, es pertinente hacer referencia al concepto de *indigenismo*

desarrollado por Villoro. Dicho término fue conformado por el filósofo mexicano a finales de los años 40 del siglo pasado en la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* (2005), en ella, realizó una investigación de carácter histórico y filosófico sobre las distintas maneras en las que se concibió al indígena a lo largo de la historia de México. Así, su indagación no implicaba un estudio directo sobre el indígena sino lo que se ha dicho sobre él; su trabajo buscó mostrar la relación entre la conceptualización que hace un no indígena y como dicha conceptualización se traduce en un juicio de valor que justifica una realidad social en el que el indígena es dominado y explotado por el no indígena.

El indigenismo es una concepción ideológica que se da a partir de un aparato conceptual y un sistema de creencias que distorsionan la interpretación de la situación real. Es decir, la paradoja de la ideología es «captar la realidad pero, al interpretarla con un aparato conceptual determinado, disfrazarla» (Villoro, 2005: 9). De esta forma, los indigenismos son artificios ideológicos que encubren situaciones de dominio a través de conceptos filosóficos, teológicos y morales. A su vez, los enunciados ideológicos que se sustentan en un campo determinado pasan a aplicarse a otro completamente diferente.

Por ejemplo, en el campo de lo sobrenatural, tal como es conceptualizado por una teología cristiana, el indígena aparece como «culpable» y se necesita la expiación de su culpa. Pero la culpa en el terreno religioso corresponde, en el campo político social, a la oposición a la «historia universal», es decir, europea; por su parte, su expiación en el campo religioso corresponde al sometimiento en el terreno político. Así, el enuncia-

do «es necesario que el indio expíe su culpa y se convierta», que corresponde a un lenguaje religioso y se refiere a una relación sobrenatural, puede traducir el enunciado «es necesario que el indio esté sometido y se asimile», que corresponde al lenguaje político y se refiere a una relación social (Villoro, 2005: 11).

Para descubrir y hacer consciente la función encubridora, se necesita contraponer el lenguaje ideológico al descriptivo, lo cual significa confrontar los indigenismos a las situaciones históricas concretas y desenmascarar su operación. Por lo tanto, el indigenismo consiste en una representación parcial, distante y errónea acerca de los indígenas, dichas representaciones son creadas por distintos sujetos a lo largo de la historia, es decir, el «conquistador peninsular- y luego el español novohispano, el criollo, el mestizo europeizado, en fin el grupo social dominante» (Ramírez, 2011: 140); a su vez, este último constituye una imagen de sí «como salvador, autoridad bienhechora, guía de la población subalterna mayoritaria. Estos artificios ideológicos operan en todo momento a partir de la lógica de la dominación y la exclusión» (Ramírez, 2011: 140). De esta forma, el dominado es determinado por el dominador y colocado en una condición de inferioridad, en una permanente minoría de edad, excluido del control de su propio territorio y marginado en la sociedad.

Villoro reflexiona, desde la alteridad indígena, sobre los problemas que aquejan a la sociedad mexicana y hace evidente que existe una falta de reconocimiento e incompreensión con respecto a la diferencia cultural. Sin embargo, ya en la segunda parte del siglo XX se fue conformando una mirada crítica con respecto a los indigenismos; así, paulatinamente, se va reconociendo la diversidad cultural de México

e inicia una serie de movilizaciones de las comunidades indígenas por el reconocimiento de su autonomía. No obstante, la tarea no ha sido sencilla y aún no es posible sostener que las ideologías indigenistas han sido superadas.

La aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 fue un factor determinante porque recuperó y agrupó las demandas de distintas organizaciones indígenas del país en las mesas de diálogo que protagonizó con el gobierno federal. El producto de esas negociaciones fueron los Acuerdos sobre Derechos y Culturas Indígenas, conocidos como Acuerdos de San Andrés. Estos contienen un programa para una nueva relación entre el Estado y las comunidades indígenas, fundamentado en el derecho a la autonomía; sin embargo, no han sido recuperados por las instancias gubernamentales para reformar la estructura del Estado mexicano.

El fin del indigenismo será posible cuando se reconozca la autonomía de los pueblos indios, lo cual significa que el Estado permita la sobrevivencia y desarrollo de estas comunidades, de tal forma que éstas tengan la libertad y el poder para desarrollar sus propias formas de vida; es decir, controlar su patrimonio cultural y natural, que puedan determinar los fines colectivos que persiguen y llevar a cabo acciones para conseguirlos. Se requiere transitar de un Estado como unidad homogénea -que ha estado bajo el dominio de un solo grupo cultural- a otro que reconozca la diversidad y que otorgue «el máximo poder compatible con la unidad del país a los distintos pueblos que la componen» (Villoro, 2007: 179).

Si bien hay avances con respecto al reconocimiento de la composición pluricultural de México, las prácticas en contra de las comunidades indígenas continúan en lo que va del siglo XXI. Las adversidades que han enfrentado –y que aún

enfrentan— se explican en gran medida desde las ideologías indigenistas. La justificación que encubre el sometimiento ha variado a lo largo de la historia, la tónica contemporánea se disfraza de pluralidad y de respeto a la diversidad, pero los movimientos encabezados por indígenas se han intensificado en los últimos tiempos. Muchos de estos son reacciones contestatarias a políticas públicas adversas al desarrollo autónomo, a la usurpación de sus tierras y deforestación de sus bosques, así como también reacciones defensivas ante la violencia y extorsión por parte del crimen organizado o en oposición a la incursión de corporativas transnacionales que pretenden asentarse en sus territorios.

El término *indigenismo*, desarrollado por Villoro, desentraña el núcleo de las adversidades que han enfrentado las poblaciones indígenas a lo largo de la historia del país. Éste es el dominio de una cultura sobre otra que se extiende en el tiempo y se encubre con distintas ideologías. En la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* (Villoro, 2005), el autor muestra que la filosofía puede ser usada ideológicamente para justificar diversos indigenismos; sin embargo, esta misma es auténtica cuando ejerce la crítica y desenmascara la ideología.

El análisis filosófico del indigenismo es una mirada crítica que se arroja sobre la historia de México. Una forma de conocer los problemas que aquejan al país es examinar la forma en la que se ha interactuado o no con los integrantes de poblaciones indígenas. De ahí que una de las tareas de la filosofía en México sea recuperar para la sociedad mestiza el legado de los pueblos originarios, pero no sólo de su pasado sino desde su presente y desde sus adversidades. Por lo que, en un segundo apartado, se revisará el movimiento indígena de Cherán, municipio del Estado de Michoacán, para tratar de establecer el vínculo con la reflexión filosófica en México.

El movimiento de autonomía del pueblo Cherán Keri

Durante un largo tiempo en la comunidad de Cherán, el crimen organizado se ocupó de talar el bosque, extrayendo gran parte de la madera de pino que predominaba en el lugar y desaparecía a los comuneros que se oponían al saqueo. El levantamiento ocurrió el 15 de abril de 2011 cuando, cansados de vivir con miedo y amenazas, «viendo que la autoridad protegía a los talamontes y ante la evidente destrucción de su hogar, los habitantes de Cherán resolvieron, una madrugada de abril, expulsar a los intrusos» (Cruz Jiménez, 2013a).

Una costumbre vigente que contribuyó a la organización del movimiento de Cherán fue la comunicación interna que se da a través de barrios y fogatas. El pueblo está dividido en cuatro barrios y en cada uno de ellos se establecen reuniones para elegir a sus coordinadores de las festividades religiosas u otras actividades colectivas que se desarrollan en la comunidad. A su vez, la población tiene como hábito salir a las esquinas y hacer fogatas en las que se reúnen a platicar. El resultado de esas conversaciones fue evidenciar la necesidad de hacer algo para acabar con la impunidad y saqueo del bosque. Fue esta práctica cotidiana la que posibilitó emprender acciones colectivas que hicieron posible acabar con la tala clandestina y el establecimiento de un gobierno autónomo, sustentado en sus usos y costumbres.

Una vez que se enfrentaron al crimen organizado no había marcha atrás y ante posibles contraataques de los criminales se decidió establecer rondas de vigilancia. Durante tres meses estuvieron aislados y, al interior del pueblo, las fogatas sirvieron como medio de unión. Al tratar de explicarse las causas del levantamiento, descubrieron que el crimen organizado y el contubernio de las autoridades municipales y

estatales eran sólo una parte del problema. Otra parte importante de la problemática era que ellos se encontraban divididos, es decir, había rencillas internas y el origen de muchas de ellas tenía que ver con la participación de los partidos políticos. Señalan que sólo se beneficiaban del poder quienes pertenecía al partido ganador, además, se introducía gente externa a ocupar los puestos públicos que no se interesaban por servir a la comunidad.

Finalmente, llegaron a la conclusión de que los partidos políticos eran un medio de división, por lo que se determinó cambiar la forma de gobierno. La reorganización política quedó conformada por seis Consejos Operativos que están integrados por cuatro personas de cada uno de los barrios y un Consejo Mayor que coordina a los anteriores, y está constituido por 12 individuos, es decir, tres representantes por barrio. La elección de quienes forman parte de los Consejos se realizó, primero, en consultas (dentro de los barrios se invitaba a quienes eran propuestos a través de las fogatas); luego, a través de una votación a mano alzada en los barrios y, por último, fueron ratificados en una asamblea general (Cruz Jiménez, 2013b).

El municipio de Cherán logró que su estructura de gobierno fuera reconocida por las autoridades en materia electoral, aunque el camino por el reconocimiento de otras dependencias federales y estatales sigue siendo una tarea difícil, una lucha constante. Sobre su propia experiencia, reflexionan que, al quedar fuera los partidos políticos, se han evitado no sólo las divisiones sino también los altos gastos que se hacen durante las campañas electorales.

A pesar de las dificultades, los logros han sido significativos, por mencionar algunos: Cherán es el primer municipio

reconocido por el Instituto Federal Electoral (IFE)¹ con un gobierno autónomo que se sustenta en sus usos y costumbres; la democracia se ejerce de forma directa a través de las fogatas, asambleas dentro de los barrios y generales; esta forma de ejercicio democrático da legitimidad a los nuevos órganos gubernamentales que operan en Cherán y hacen participantes a todos los integrantes de la comunidad.

Otro resultado importante, una vez establecida la nueva estructura política y social cheranense, son las mejorías en la reforestación y protección ambiental. La instancia encargada de emprender las líneas de acción es el Consejo de Bienes Comunes. El primer paso fue conocer la magnitud del daño: «De las 20,165 hectáreas comunales de Cherán, 7,133 fueron devastadas por los talamontes, 2,900 presentaron una pérdida de vegetación de alrededor del 90%, mientras que el resto obtuvo una pérdida del 30% al 60% de su vegetación» (Cruz Jiménez, 2013a). Posteriormente, se crearon ideas que se convertirían en los ejes rectores del consejo:

Limpiar el bosque, aprovechar la madera tirada, reactivar el aserradero y la astilladora abandonados por el crimen organizado, proteger los manantiales y ojos de agua, vigilar las 5,000 hectáreas de bosque que se encuentran intactas, reforestar las áreas devastadas, restaurar el suelo y evitar la erosión del bosque, podar y abrir brechas cortafuegos para evitar incendios y, sobre todo, establecer una regla que nadie podrá quebrar: *no tirar ni un árbol verde más* (Cruz Jiménez, 2013a).

1 En el 2014, el IFE cambió a la denominación Instituto Nacional Electoral (INE).

El tercer paso fue la gestión de recursos para concretar las ideas de la comunidad para ello, se obtuvieron apoyos públicos y privados. En los dos últimos años, en la meseta purépecha se han trabajado 475 hectáreas con la finalidad de recuperar área boscosa; el diálogo constante con el Estado ha facilitado la gestión de buena parte de estos recursos. «Los apoyos fueron aprovechados, pero no han sido suficientes: queda mucho por hacer, miles de hectáreas por proteger y recuperar» (Cruz Jiménez, 2013a). Ante este panorama, se optó por la autogestión y así se consolida un vivero comunal que produce miles de semillas al año que ya empezaron a plantarse. La resinera del pueblo produce cientos de toneladas de resina sin dañar a los árboles del bosque. Las rondas de vigilancia y levantamiento de brechas cortafuegos forman parte de las jornadas diarias de trabajo de los comuneros cheranenses.

Asimismo, se retoman y reconstruyen elementos tradicionales del pueblo de Cherán. Se restituyó la costumbre milenaria llamada faena que consisten en el trabajo comunitario sin remuneración y en la que participan todos los integrantes del pueblo. Muchas de esas faenas están encaminadas a cuidar el bosque, limpiar los manantiales, plantar pinos, etc. Acompañado con la acción, se hace presente la reflexión, se retoman las creencias originarias: la naturaleza y el bosque son sagrados, fuerzas divididas y el hogar del hombre. Así, la educación ambiental dirigida a las nuevas generaciones está basada en sus valores ancestrales, por lo que también se ha comenzado a reconstruir la historia del pueblo y reivindicar el uso de la lengua originaria.

En el pueblo de Cherán encontramos la voz, la resistencia y las acciones colectivas que han emprendido para afrontar las adversidades. Los problemas de inseguridad, impu-

nidad, corrupción, deterioro ambiental y el desencanto en el sistema político partidista no son problemas exclusivos de los pueblos indígenas, al contrario, es una realidad con la que nos enfrentamos todos los mexicanos, a su vez, varias de estas problemáticas implican a la humanidad entera.

El movimiento que encabezó esta comunidad evidencia las fallas del sistema político-jurídico, que responde a intereses partidistas y se justifican en ideologías. Pero también cuestionan el fundamento bajo el cual se establecen las relaciones sociales. En las ciudades modernas, la vida política es casi nula, existe poco interés en sumarse en acciones colectivas. Más bien persiste la competitividad, la enajenación al trabajo y el individualismo. La sensibilidad y la conciencia sobre el deterioro ambiental son menos palpables en las urbes porque no hay un nexo directo con la naturaleza, ni tienen suficiente fuerza las creencias o tradiciones que reivindiquen el sentido de lo colectivo.

Así, es posible establecer que los problemas político-sociales y ambientales implican para su solución de la acción comunitaria. Del mismo modo, reformular profundamente las creencias que sustentan nuestras relaciones con el mundo. Partir del principio de que los seres humanos somos en y dentro de una comunidad no sólo humana sino en relación con la naturaleza y los demás seres vivos. Entre las características de las movilizaciones de las culturas indígenas, está precisamente el sentido de lo colectivo que acompaña la acción y se fundamenta en sus creencias milenarias. Sin tratar de asumir acríticamente el valor de las culturas amerindias, hay que analizarlas y aprender de ellas.

La recuperación -desde la filosofía- del pensamiento y acciones de los movimientos y culturas indígenas contemporáneas han sido desarrolladas principalmente por Carlos

Lenkersdorf (2012) y Luis Villoro (2002). En el caso del primero, rescata la interrelación que existe entre cultura, lenguaje y filosofía. Su estudio sobre la cultura tojolabal, señala el carácter nosótrico que hermana al humano con los otros seres. Por lo que, las relaciones ético-políticas tienen como principio la corresponsabilidad y la interdependencia del hombre con la sociedad y la naturaleza. Pero también Lenkersdorf (2012) señala la importancia de saber escuchar desde el contexto tojolabal y de lo necesario, que sería esta escucha para enriquecer la visión filosófica y cultural de occidente.

Villoro (2006) se dio a la tarea de pensar cómo el sentido comunitario de las culturas indígenas se puede retomar, adaptar o reformular dentro de las sociedades modernas de corte liberal. Para ello, se requiere generar comunidades en los espacios concretos en los que se desarrolla la vida cotidiana: barrios, sindicatos, gremios, universidades, etc. Llevar a cabo prácticas indígenas como *el tequio* o faenas y poner en práctica el asambleísmo donde los miembros de una comunidad se reúnen para discutir y tomar decisiones colectivas (democracia participativa).

La recuperación filosófica de las prácticas y culturas indígenas son coincidentes con el caso del pueblo de Cherán. Se ejemplifica la preeminencia de la acción colectiva y el sentido de comunidad que se extiende hasta la naturaleza, asimismo, se palpan los resultados concretos, los logros, pues al reformar las estructuras de gobierno -que dejan fuera al sistema de partidos políticos- se incentivan la participación ciudadana, se fortalecen los lazos sociales y se cuida el medio ambiente.

Consideraciones finales

La importancia de estudiar e incorporar a la tradición filosófica mexicana el estudio de los movimientos indígenas, radica en que estos nos muestran alternativas para reflexionar y afrontar los retos del mundo contemporáneo. Igualmente, permiten comprender críticamente la realidad de México. Aunque no se ha acabado el indigenismo, ni las prácticas ideológicas, hay cambios desde las movilizaciones indígenas y desde el ejercicio filosófico. Desde la filosofía se evidencian las prácticas del indigenismo, se reconoce y fundamenta el derecho a la autonomía de los pueblos originarios, se incorporan ideas, prácticas y valores de origen mesoamericano para reflexionar los problemas éticos, políticos y ambientales. Desde los movimientos indígenas se cuestiona la forma en la que se ha estructurado y pensado el sistema político, también se critica el modo en el que se establecen las relaciones sociales y con el medio ambiente; ponen en práctica acciones que restituyen el sentido colectivo, incentivan la participación política y resguardan la naturaleza.

Quizá uno de los retos más importantes que le depara al pensamiento filosófico en México es reivindicar, con mayor intensidad, el valor filosófico que tiene el desarrollo cultural de los pueblos indígenas de nuestro país.

Bibliografía

Cruz Jiménez, T., Peñaloza, H., Pérez, T., Rodríguez, M., Torres, S. (2013a, abril). Entrevista al Consejo de Bienes Comunales del municipio de Cherán. Entrevista y crónica redactada por estudiantes de filosofía de la Uni-

- versidad Autónoma de Aguascalientes, material inédito, videograbado en Michoacán, México.
- Cruz Jiménez, T., Peñaloza, H., Pérez, T., Rodríguez, M., Torres, S. (2013b, abril). Entrevista al Consejo Mayor del municipio de Cherán. Entrevista y crónica redactada por estudiantes de filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, material inédito, videograbado en Michoacán, México.
- Lenkersdorf, C. (2012). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolobales*. México: Siglo XXI - UNAM.
- Ramírez, M. (2011). *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: UMSNH – Siglo XXI.
- Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México: FCE.
- Villoro, L. (2006). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE - Colegio de México.
- Villoro, L. (2005). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Colegio de México – FCE.
- Villoro, L. (2002). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.

Resumen

El presente texto pretende hacer una breve revisión del desarrollo de la filosofía en México y su relación con el pensamiento y la praxis de las culturas originarias en el país. Para ello, se partirá del trabajo realizado por Luis Villoro con respecto al indigenismo y se reseñará el caso del municipio autónomo de Cherán, siendo éste un pueblo *p'urhépecha* del estado de Michoacán. De esta manera, se mostrará la contribución del filósofo al estudio e incorporación del pensamiento indígena dentro de la tradición filosófica del país y se recobrarán, para el ejercicio filosófico, los testimonios, saberes y acciones de los mismos indígenas para hacer frente a las adversidades del mundo contemporáneo.

Palabras claves: indigenismo, movimientos indígenas, filosofía en México.

Abstract

This text aims to make a brief review of the development of philosophy in Mexico and its relationship with the thought and practice or the native cultures in the country. With that purpose, we will start with the work carried out by Luis Villoro on indigenism, and we will review the case of the autonomous municipality of Cherán, this being a *p'urhepecha* village of the estate of Michoacán. This will show the contribution of the philosopher to the study and incorporation of indigenous thinking within the philosophical tradition of the country. Also, we will recover, for philosophical exercise, testimonies, knowledge and action of the same indigenous people to deal with the adversities of the contemporary world.

Key words: indigenism, indigenous movements, philosophy in Mexico.

