CAZA MOSCAS

REVISTA FILOSÓFICA

AÑO 11/N°13.5

ISSN VIRTUAL 2500-610X

Editada por los estudiantes de los Programas de Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas
Cazamoscas - Manizales, Colombia - Año 11 - N º 13.5 - 2020 - ISSN Virtual 2500-610X

ISSN Virtual: 2500-610X
Año 11 - N ° 13.5 - Agosto - 2020
Editada por
Programas de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía
Facultad de Artes y Humanidades
Semillero de Investigación *Edición, archivo y cultura digital*
Universidad de Caldas
Manizales, Colombia

Coordinador de semillero de investigación
Edición, archivo y cultura digital
Nicolás Duque Buitrago

Codirección
Aoife Itziar Bernal McGee
Jacobo Rivera Tejada

Comité editorial
Mariana Alejandra Aguirre Martinez
Camila Arango Hoyos
Daniela Giraldo Hernandez
Daniel Giraldo Orozco
Leydi Daniela Hernández Buriticá
Ana María López Maestri
Mateo Martinez Montero
Juan Camilo Montenegro Buriticá
Mayra Alejandra Mora Corredor
Mateo Ospina Patiño
Juan Pablo Rodriguez Urriago
Luis Fernando Salazar Arias
Mateo Salazar Sánchez

Portada
Gustavo Fernández Hincapié

Comité de diagramación
Jacobo Rivera Tejada
Sofía Acevedo Henao

Comité de traducción
Aoife Itziar Bernal McGee
Juan Camilo Montenegro Buriticá
Leydi Daniela Hernández Buriticá

Correspondencia e información Revista Cazamoscas
Programas de Filosofía y Letras
Universidad de Caldas - Sede Palogrande
Carrera 23 # 58-65. Manizales, Colombia
Apartado Aéreo: 275
Teléfono: (+6) 8862720 Ext. 21151
revistacazamoscas@ucaldas.edu.co

CONTENIDO

PRESENTACIÓN *p. 9*

ZONA ARTICULAR

Conversaciones sobre libertad en la obra "El Hombre Unidimensional" de Herbert Marcuse.

Óscar Iván Pérez Duarte
p. 10

Trazos a la filosofía cartesiana: de la concepción del hombre al conocimiento del mundo en las Meditaciones Metafísicas.

David Ricardo Lozano Romero
p. 18

La escuela con Proudhon: análisis desde un enfoque educativo de la dialéctica autoridad-libertad.

Juan David Almeyda Sarmiento
p. 23

La facultad de perdonar: uno de los remedios de la irrevocabilidad de la acción.

Laura Isabel Cruz Torres
p. 27

Conexión entre intersubjetividades por medio del lenguaje. Una aproximación a Gadamer.

Emmanuel Alcocer
p. 32

ESPANTAMOSCAS

Las ciudades imaginadas en las distopías de Un mundo feliz y 1984.

Luisa Fernanda Ortegón Sepúlveda
p. 37

CONTENIDO

SEDIMENTOS LITERARIOS

Una canción.

Jesús Eduardo Erazo C.
p. 44

Clamamos justicia.

Diana Marcela Lizcano Pérez
p. 47

Noche paralela.

Héctor Medina
p. 48

Gallos de pelea, tres poemas.

Juan C. Restrepo Pérez
p. 49

Mujer despellejada.

Jimmy Esteban Moreno Rojas
p. 52

El ratón se comió mi pan.

Luis Miguel Gutiérrez Gutiérrez
p. 53

TRADUCCIÓN

Apología de Sócrates.

Platón

Trad. por el semillero de traducción
Logos
p. 56

PRESENTACIÓN

« La mosca debe ser tomada como el símbolo de la impertinencia y la audacia; porque en tanto que los demás animales le huyen al hombre más que a otra cosa, y corren antes que él se les acerque, la mosca se posa sobre su nariz misma. »
Arthur Schopenhauer.

Queridas y queridos lectores, es un honor para nosotros presentarles este nuevo número 13.5. Una edición especial para nosotros desde todos los puntos que se pueden analizar, por un lado, es nuestro primer número completamente virtual; por otra parte, es la recolección de esfuerzos de una nueva dirección que ha apostado por analizar tanto la filosofía y la literatura como el acto de editar desde otros puntos de vista; y, finalmente, porque es un número autogestionado e independiente.

Hemos decidido hacer su lanzamiento en el mes de agosto de 2020 porque no somos ajenos a la contingencia nacional por la que estamos pasando y creemos firmemente que en estos momentos de aislamiento y problemáticas sociales es más necesaria que nunca la divulgación de la filosofía y la literatura porque por medio de ella podemos encontrar una ayuda para diluir el malestar de la soledad y el encierro, para así transportarnos a otros pensamientos y realidades. Además, consideramos que la lectura de estos temas puede aportar a nuestra reflexión y diálogo, ejercicios tan importantes con la realidad diaria del país en que vivimos.

Sabemos bien que dimos un salto abrupto entre publicaciones, pues nuestro último número fue la Cazamoscas 10-11 de hace ya varios años, y que eso puede llegar a sorprender a las personas que fielmente nos leen y esperan la publicación de cada uno de nuestros números. Sin embargo, esto no quiere decir que olvidemos la Cazamoscas 12, la Conmemorativa y la Cazamoscas 13 o que estas nunca verán la luz; por el contrario, estamos planeando ya un lanzamiento para cada una de ellas, momentos en que buscaremos interactuar con ustedes y acercarlos a la realidad que se esconde detrás del proceso de edición de una revista de estudiantes de universidad pública.

Además, con este número se constituye un intento por reinventarnos por medio de la publicación virtual y encontrar en ésta una forma de acercarnos a nuestra periodicidad tan anhelada. Aunque solo el tiempo lo dirá, como Comité Editorial ya nos encontramos realizando todo lo que nos es posible para llevar a cabo esta idea, puesto que para nosotros es maravilloso sentir la acogida que tiene la revista y lo mucho que las y los lectores la esperan, pero nos cuesta bastante no poder entregarla con mayor regularidad. Vemos en la publicación virtual una posibilidad que nos mantendría a nosotros motivados con el ejercicio de la edición, a las y los lectores les abriría las puertas a publicar de manera constante y a cada uno y una de ustedes les permitiría deleitarse con la lectura de una nueva Cazamoscas sin tanta espera.

Agradecemos profundamente a cada una de las personas que demostraron la confianza que tienen en Cazamocas por medio de compartirnos sus contribuciones, dialogar con nosotros en el proceso de edición y tener paciencia con la publicación. Queremos darle las gracias de todo corazón a Gustavo Fernández Hincapié por su increíble trabajo de diseño, por haber tomado de inspiración una de las contribuciones y haber realizado una ilustración tan maravillosa que le dio forma a este número y nos animó a realizar una publicación mucho más elaborada como es la que les ofrecemos a continuación. También agradecemos a cada una y uno de los profesores del Departamento de Filosofía por demostrar su interés en la revista y en la publicación de esta, a la Facultad de Artes y Humanidades y a la Universidad de Caldas.

Gracias a cada una de las y los lectores, por estar aquí, por no abandonarnos y por estar tan ansiosos por conocer este número como nosotros por darlo a conocer. Y, finalmente y con todo el amor de siempre, a cada una de las personas que conforma el Comité Editorial de nuestra revista, gracias por su trabajo, dedicación y compromiso por hacer esto posible.

Esperamos que disfruten cada una de las páginas de esta revista, que nos cuenten las opiniones que tienen de este nuevo formato para nosotros poder tenerlo en cuenta y que compartan con sus seres cercanos este número para que de esa manera logremos cumplir el propósito de esta revista, el de ser un respiro del agobio actual. Anhelamos que la espera de estos años cobre total sentido ahora que van a leer lo que tenemos preparado.

Comité editorial,
Revista Cazamoscas.

ZONA ARTICULAR

« El solipsista revolotea y revolotea en la campana caza-moscas,
choca contra las paredes, revolotea de nuevo. ¿Cómo hacerle parar? »
Ludwig Wittgenstein.

Conversaciones sobre libertad en la obra El Hombre Unidimensional de Herbert Marcuse

Óscar Iván Pérez Duarte.
oscarperezfilo@hotmail.com

"Con el progreso técnico como instrumento, la falta de libertad en el sentido de sujeción del hombre a su propio aparato productivo se perpetúa e intensifica bajo la forma de muchas libertades y comodidades" (p. 62).

Resumen

En el presente artículo se sigue el concepto de Libertad en las sociedades industriales avanzadas, especialmente en Estados Unidos en las décadas cincuenta y sesenta del siglo XX; este es un concepto desarrollado en el texto El hombre Unidimensional, publicado en 1964 por el filósofo y sociólogo contemporáneo Herbert Marcuse. Se trata de un texto con bases teóricas del siglo XIX europeo –pensadores como Karl Marx, Sigmund Freud y George Hegel–, que tiene el fin de tratar de comprender y analizar los nuevos fenómenos totalitarios de la sociedad unidimensional, la cual integra eficaz y agradablemente al hombre en un sólo mundo, y, además, es capaz de contener cualquier tipo de cambio social. El hombre Unidimensional es una obra que busca: primero, analizar las nuevas tendencias ideológicas de las sociedades industriales avanzadas, (Norteamérica) en gran parte del siglo XX; y, segundo, por su aporte en la Escuela de Frankfurt con su *Teoría Crítica de la Sociedad*[1]. Marcuse, con esta línea investigativa, tuvo importantes alcances en círculos estudiantiles, académicos y culturales de los años 60, en Estados Unidos y Europa.
Palabras clave: sociedad de bienestar, ideología, necesidad, libertad.

1. Introducción

La filosofía, que en un momento dado pareció haber sido superada, se mantiene todavía en vida porque fue desperdiciado el instante de su realización [...] Después de haberse hecho pedazos la afirmación tajante de que ella se había identificado con la realidad o de que estaba a las puertas de su realización, se ve obligada a criticarse despiadadamente a sí misma (Adorno, 2015, p. 15).

Herbert Marcuse (1898-1979), filósofo y sociólogo alemán del siglo XX, de nacionalidad norteamericana, cursó estudios de filosofía en la Universidades de Berlín y Friburgo, fue alumno de Martín Heidegger y de Edmund Husserl. Hizo parte de la Escuela de Frankfurt, que debido al régimen nazi sufrió un bombardeo en sus instalaciones. Marcuse sufrió el exilio por su origen judío; luego de escapar de Alemania, se trasladó a Suiza y luego a Francia, y se radicó definitivamente en Estados Unidos en 1934. En este país, Marcuse ingresó como docente de filosofía e investigador en las Universidades de Columbia y California, y enfocó sus investigaciones y creación filosófica de manera multidisciplinar (sociología, psicología, economía e historia) en las sociedades industriales avanzadas.

El contexto de la Primera y Segunda Guerra Mundial: los interrogantes de la razón, el aumento del poder técnico y tecnológico, la guerra fría, el peligro de otra bomba nuclear, los campos de concentración, la defensa desesperada de los habitantes del tercer mundo contra el neocolonialismo, La URSS, el teléfono rojo entre Moscú y Washington, las dictaduras alrededor del mundo (Latinoamérica, África...), entre otros sucesos, crean en la Escuela de Frankfurt interrogantes sobre el estado de la razón, la verdad, el progreso y la libertad, planteamientos entendidos: primero, en el desenvolvimiento de las facultades del espíritu en la historia; segundo, el mejoramiento de la dignidad humana; y el último, en las condiciones socioculturales óptimas de cada individuo.

"Esta sociedad utiliza la ideología como herramienta para construir una estructura o escenarios con poderes políticos, económicos y militares, necesarios para crear una sociedad de bienestar, con nuevas formas de control, nuevas necesidades y la decadencia de la libertad en el ser humano."

En 1964, como prueba de las contradicciones del capitalismo de las sociedades contemporáneas que presencia, Marcuse publica una de sus obras cumbre: El hombre Unidimensional, con el subtítulo Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Es una obra en la que propone analizar el concepto de Libertad y su estado en la sociedad industrial avanzada, pues esta sociedad utiliza la ideología como herramienta para construir una estructura o escenarios con poderes políticos, económicos y militares, necesarios para crear una sociedad de bienestar, con nuevas formas de control, nuevas necesidades y la decadencia de la libertad en el ser humano.

En esta sociedad, el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina, no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes, la necesidad, la elección y la opinión, administradas socialmente necesarias, sino también las necesi-

1. Término acuñado por Max Horkheimer en 1937.

dades y aspiraciones individuales. (Marcuse, 1993, p. 26).
En este estudio del Hombre Unidimensional, sobre las sociedades industriales avanzadas de gran parte del siglo XX, Marcuse plantea dos juicios de valor como puntos de consideración e investigación en la comprensión de la libertad y la condición humana:
1) La vida humana merece vivirse, o más bien que puede ser y debe ser hecha digna de vivirse. Este juicio subyace a todo esfuerzo intelectual; es el a priori de la teoría social, y su rechazo (que es perfectamente lógico) niega la teoría misma. (p. 20).
2) El juicio de que, en una sociedad dada, existen posibilidades específicas para un mejoramiento de la vida humana, y formas y medios específicos para realizar esas posibilidades (...) ¿Cómo pueden emplearse estos recursos para el óptimo desarrollo y satisfacción de las necesidades y facultades individuales con un mínimo de esfuerzo y miseria? La teoría social es teoría histórica, y la historia es el reino de la posibilidad en el reino de la necesidad. (p.21)
El análisis crítico, dice Marcuse, tiene que demostrar la validez objetiva de estos juicios, y esta tiene que realizarse sobre bases empíricas. Marcuse sugiere abstracciones iniciales a partir de estos interrogantes: La teoría social es teoría histórica y, por ello, debe ser trascendente e ir más allá en su análisis y no aceptar el universo dado de los hechos como una cuestión de jerarquías, poderes ocultos o eternos; para ello parte de la organización, utilización actual de los recursos, las instituciones establecidas de la sociedad y las posibilidades negadas o detenidas.
Dice Marcuse (1993) que la autodeterminación:
Será real en la medida en que las masas hayan sido disueltas en individuos liberados de toda propaganda, adoctrinamiento o manipulación; individuos que sean capaces de conocer y comprender los hechos y de evaluar las alternativas. En otras palabras, la sociedad será racional y libre en la medida en que esté organizada, sostenida y reproducida por un sujeto histórico esencialmente nuevo. (p. 16).

2. El capitalismo en la sociedad industrial avanzada

2.1. Nuevas tendencias y contradicciones.

Marcuse estudia el fenómeno de la sociedad de bienestar en Estados Unidos –refiriéndose a una sociedad cerrada y unidimensional. Después de las dos guerras mundiales, Estados Unidos pasó a convertirse en la primera potencia mundial y –con New York como la gran capital del mundo por su gran poder tecnológico, económico y político– desarrolló altas tecnologías y medios masivos de comunicación[2] que derribaron las barreras del espacio y el tiempo, conocidos hasta el momento.
Las figuras dominantes de este tipo de sociedad son tecnócratas, científicos, economistas, ingenieros, publicistas, etc. La sociedad de bienestar se caracteriza por el desarrollo y apogeo de países y capitales altamente desarrollados, la cual es puesta en movimiento bajo la preservación y reproducción del sistema, como realidad última y universal, y bajo la dirección total sobre los individuos. Para Marcuse, el propósito de estudio en El Hombre Unidimensional es investigar una teoría crítica que analice primero las raíces de los nuevos desarrollos del capitalismo y, segundo, que analice la sociedad a la luz de sus empleadas o deformadas capacidades para mejorar la condición humana (1993).
Por ello, se enumeran algunas de estas nuevas tendencias y contradicciones presentes en la sociedad industrial avanzada y que son un punto de partida para comprender el problema de la libertad:
2.1.1. El proceso de integración en la sociedad industrial avanzada no se muestra con el terror abierto de los estados autoritarios. Apoyando esta posición Marcuse (1993), establece:
La democracia consolida la dominación más firmemente que el absolutismo, y libertad administrada y represión instintiva llegan a ser las fuentes renovadas sin cesar de la productividad [...] la función social del nivel de vida creciente en las formas racionalizadas e interiorizadas de la dominación. (p. 8).
2.1.2. Esta sociedad, a pesar de reflejar nuevos aspectos de control más eficaces y agradables, no pierde su carácter irracional y destructivo: la destrucción ecológica del planeta, la guerra en Vietnam, las necesidades no satisfechas de nutrición, hogar y trabajo para la gran mayoría de la población. En Razón y Revolución, agrega Marcuse:

La sociedad capitalista es una unión de contradicciones. Obtiene la libertad a través de la explotación, la riqueza a través del empobrecimiento [...] El más alto desarrollo de las fuerzas productivas coincide con el más alto grado de opresión y miseria. (p. 305).

2.1.3. La sociedad cerrada, en su expansión total de la economía, la política y el campo militar, exporta un modo de vida que determina la satisfacción del sistema de necesidades y aspiraciones de los individuos. En palabras de Kant (1784): "¡Es tan cómodo no estar emancipado! [...] Si puedo pagar no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea" (p.7).

La sociedad industrial avanzada, en su ideología, utiliza los medios de comunicación, la publicidad y la propaganda para generar una identificación inmediata con la sociedad unidimensional. Las necesidades políticas del sistema se convierten

2. La televisión aparece en 1927.

en necesidades y aspiraciones individuales, a pesar de observar una agresión constante de la lucha por la existencia, tanto individual como colectiva. Los ordenadores, la televisión y los supermercados cumplen la satisfacción de estas necesidades, pues promueven el bienestar y la comodidad general. La publicidad de la mercancía se hace más llamativa y agradable, el consumo de masas comienza a visibilizarse y la totalidad parece tener el mismo aspecto de la razón (Marcuse, 1993).

2.1.4. La gran mutación de la sociedad industrial a la sociedad industrial avanzada es la conquista de la ciencia, la técnica y la tecnología, como nuevas formas de control total en la sociedad. Estos fenómenos vertiginosos funcionan desde una posición de madurez técnica y administrativa: "Las capacidades (materiales e intelectuales) de la sociedad contemporánea son inmensamente mayores que nunca" (Marcuse, 1993, p. 20).

2.1.5. La nueva dinámica de contención del cambio social en la sociedad industrial avanzada pone a la teoría crítica en una situación que parece privarla de sus mismas bases teóricas y prácticas. "No hay ningún terreno en el que la teoría y la práctica, el pensamiento y la acción se encuentren" (Marcuse, 1993, p. 23). La contención del cambio social es un logro traducido en perfeccionar el progreso técnico, extendiéndose hasta ser todo un sistema de dominación y coordinación[3], "crea formas de vida (y de poder) que parecen reconciliar las fuerzas opuestas al sistema": la aceptación general del interés nacional, la política bipartidista, los intereses y convenios del capital y la integración de los opuestos, pues la clase trabajadora deja de ser agente de la transformación histórica.
Finalizando este apartado, ante este nuevo panorama, la teoría crítica y las alternativas históricas aparecen como especulación irreal o símbolo de neurosis. La sociedad industrial avanzada crea un proceso de integración neutralizando y absorbiendo las fuerzas negativas –el obrero, principalmente–, en este sentido, la sociedad existente logrará contener a las fuerzas revolucionarias mientras consiga producir cada vez más 'mantequilla y cañones' y burlar a la población con la ayuda de nuevas formas de control total (Marcuse, 1993).

2.2. Nuevas formas de control.

Marcuse analiza, en la sociedad industrial avanzada, los procesos de transmisión ideológicos que intentan convencer, motivar y buscar que los individuos adopten una manera de pensar o actuar. La tarea de hablar de los fenómenos negativamente en este autor es el análisis de lo que no expresa la conciencia en los individuos. En esta parte el autor se propone designar varios elementos como procesos psíquicos de control y actividades más eficaces y agradables que las existentes en sociedades anteriores:
2.2.1. "Los derechos y libertades que fueron factores vitales en los orígenes y etapas tempranas de la sociedad industrial se debilitan [...] están perdiendo su racionalidad y contenidos tradicionales" (Marcuse, 1993, p. 31). Por ello, una libertad razonable de pensamiento, conciencia y palabra están siendo anuladas por una coordinación tecnológica, política e intelectual más eficaz y agradable. Estos derechos y libertades terminan por institucionalizarse y resultan útiles para la sociedad industrial avanzada. El siglo anterior aparecía, dice Marcuse (1993), como "un mundo en el que el hombre y la naturaleza todavía no estaban organizados como cosas e instrumentos" (p. 81).

2.2.2. Laissez faire et laissez passer, le monde va de lui même –dejar hacer, dejar pasar, el mundo va solo– expresión francesa del siglo XVIII que se refiere a una completa libertad en la economía: libre mercado, bajos impuestos, y una mínima intervención de los gobiernos o Estados. Esta expresión se puede resumir en Adam Smith, teórico del liberalismo económico del siglo XIX, con los inicios de la locura económica y política; lo cual se entiende que no fue la mejor herencia para la sociedad industrial avanzada: estrategias desleales y manchadas de sangre; un individuo obligado a probarse a sí mismo en el mercado y que tiene la libertad de trabajar o morir de hambre, significandole fatiga, inseguridad y temor en toda relación social.

"En Razón y Revolución, agrega Marcuse:La sociedad capitalista es una unión de contradicciones. Obtiene la libertad a través de la explotación, la riqueza a través del empobrecimiento [...] El más alto desarrollo de las fuerzas productivas coincide con el más alto grado de opresión y miseria. (p. 305).."

2.2.3. Los nuevos modos de realización de la sociedad contemporánea ocasionan una reducción del uso y el valor de la libertad: libertades como las económicas, las políticas y las intelectuales han perdido su significado tradicional, para transformarse en modos sobre los cuales el individuo no tiene ningún control. Nuevamente hablamos de administración e institucionalización de la libertad. Marcuse nos hablará en términos negativos de estos nuevos modos:
Así la libertad económica significaría libertad de la economía, de estar controlados por fuerzas y relaciones económicas, liberación de la diaria lucha por la existencia, de ganarse la

3. El progreso no había conseguido hacer libres a los hombres, sino que los había esclavizado aún más. (Schwanitz, 2002).

vida. La libertad política significaría la liberación de los individuos de una política sobre la que no ejercen ningún control efectivo. La libertad intelectual significaría la restauración del pensamiento individual absorbido ahora por la comunicación y adoctrinamiento de masas, la abolición de la opinión pública junto con sus creadores (Marcuse, 1993, p. 34).

En las sociedades industriales Marx (1965) comenta las consecuencias de estos inicios de la locura económica y política, hasta tal punto se manifiesta la realización del trabajo como anulación del hombre que se ve anulado hasta la muerte por hambre; "el obrero no se afirma, sino que se niega en su trabajo, no se siente bien, sino a disgusto, no desarrolla sus libres energías físicas y espirituales, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu" (p. 65). De aquí se pueden tomar términos como enajenación o alienación. El sujeto en su vida se encuentra en algo ajeno, o extraño de sí mismo.

La sociedad industrial avanzada adquiere conciencia de las múltiples ventajas de controlar socialmente el cuerpo y la mente en la sociedad de bienestar. El aparato controla a partir de sus exigencias, el tiempo libre y el tiempo de trabajo, la cultura material e intelectual de cada individuo de la sociedad: instituciones económicas, políticas, cadenas de televisión y entretenimiento, grandes cadenas de mercados, etc.

Michel Foucault, pensador de los 60 y 70, es un referente de las nuevas formas de control. Según el pensador colombiano Damian Pachón Soto, Foucault:

Consideró que las acciones del Estado de Bienestar cuyo auge se da en el siglo XX, con su intervención en la economía, en la planificación de las políticas públicas sobre la salud, su intrusión en los modelos educativos, significaba un aumento de control, de la disciplinalización del sujeto. Ese poder sobre el individuo aumentaría en la sociedad de masas (Pachón, 2008, p. 91).

Las nuevas tendencias de control social e ideológico son la creación de una conciencia falsa a partir de necesidades pre-condicionadas, la mimesis como factor de adaptación psicológico y la libertad como poderoso instrumento de dominación. ¡Dadle la bienvenida a la modernidad!

2.3. Necesidades falsas y verdaderas.

La sociedad industrial avanzada actúa como una mano invisible, un gran hermano o un mago que no puede contener o revertir ya sus conjuros: razón instrumental, progreso, industria, opulencia, masas, ciencia y tecnología. La creación e implantación de necesidades, realizada por las sociedades altamente desarrolladas, es una nueva forma de control que refleja la perpetuación anticuada y obsoleta de la lucha por la existencia y una forma más efectiva y agradable de control: la libertad administrada.

Esta implantación es realizada en el pre-condicionamiento de tres partes en el nivel biológico de las necesidades humanas: la intensidad; la satisfacción; y el carácter de decisiones, deseos, elección y opinión:

Se conciba o no como una necesidad, la posibilidad de hacer o dejar de hacer, de disfrutar o destruir, de poseer o rechazar algo, ello depende de si puede o no ser vista como deseable y necesaria para las instituciones e intereses predominantes de la sociedad (Marcuse, 1993, p. 34).

Sídney Hook (1975), autor de La génesis del pensamiento en Marx, habla de la necesidad:

Marx busca una explicación causal de la actividad histórica no en la manera cómo piensa la gente, no en sus ideas abstractas, sino en sus necesidades concretas y en las condiciones en que nacen estas necesidades. "La necesidad humana es la fuerza motriz y está relacionada con la carencia, por ello la expresión práctica de la necesidad mueve a los hombres a tener conciencia, conciencia de clase" (p. 55).

Las necesidades falsas, según Marcuse, son aquellas que los intereses sociales han creado para que sean reproducidas en el individuo y encuentren su satisfacción, identificación y bienestar en ellas mismas. "La mayor parte de las necesidades predominantes de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar y odiar lo que otros odian y aman, pertenece a esta categoría de falsas necesidades" (Marcuse,1993, p.35).

Un breve recorrido por las nuevas tendencias del siglo XX es: el desarrollo de la tecnología con la moderna informática, los grandes mercados financieros, la creación de la Bolsa de Nueva York, la fundación de compañías multinacionales: Gillette, Texaco, Ford motor y Coca-Cola; el entretenimiento con los medios de comunicación, especialmente la radio, la televisión y el cine de Hollywood; la creación del dinero plástico con Diners Club; el poder de la publicidad; y la belleza.

Esta sociedad unidimensional comienza a tomar conciencia del significado del ocio y el tiempo libre en los individuos. La población mundial en 1960 sobrepasaba los tres mil millones de habitantes[4] (pasados los años 2000, la población supera los siete mil millones de habitantes; Nueva Delhi, India con 22 millones de habitantes o China, hogar de una quinta parte de la población mundial). Esta sociedad desarrolla en el mercado global una forma llamativa de ofrecer cultura y entretenimiento; el individuo encuentra su felicidad en el poder material e ideológico de esta sociedad; "de esta forma se crea una sociedad en que se tiene un dominio técnico sobre la mente y la materia" (Marcuse, 1993, p. 119).

Los poderes externos conocen la importancia de controlar el

4. http://www.bancomundial.org/es/about.

descanso, los momentos de diversión, la familia, el comportamiento individual y el consumo diario, entre otros. Es por esto que Marcuse nos muestra las necesidades verdaderas que inequívocamente pueden reclamar satisfacción: las necesidades vitales como el alimento, un hogar, vestido y el desarrollo de las facultades y potencialidades humanas; por ello Marcuse (1993), toma algunas normas de prioridad:

Normas que se refieren al desarrollo óptimo del individuo, de todos los individuos, bajo la utilización óptima de los recursos materiales e intelectuales al alcance del hombre. Los recursos son calculables. La verdad y la falsedad de las necesidades designan condiciones objetivas en la medida en que la satisfacción universal de las necesidades vitales y, más allá de ella, la progresiva mitigación del trabajo y la miseria, son normas universalmente válidas [...]. La trascendencia de esta norma de prioridad y la distinción entre necesidades falsas y verdaderas, necesariamente tiene que ser realizada por los mismos individuos, pero sólo en última instancia, esto es, siempre y cuando tengan libertad para dar su propia respuesta. Mientras se les mantenga en la incapacidad de distinguir entre necesidades falsas y verdaderas y de ser autónomos, mientras sean adoctrinados y manipulados (hasta en sus mismos instintos) su respuesta a esta pregunta no puede considerarse propia de ellos (p.36).

¿Cuál contención realiza la sociedad industrial avanzada para resolver la distinción de necesidades? ¿cómo sólo prevalecen las necesidades falsas? ¿cómo pueden crear por sí mismos las condiciones de libertad los hombres que han sido objeto de dominación efectiva?

3. La libertad: un poderoso instrumento de dominación

"El incumplimiento de las promesas de prosperidad generalizada que la industria, la ciencia y la técnica le hicieron a la humanidad, nos tiene a todos llenos de estimulantes preguntas." (Ospina, 2001, p .9).

Al respecto, Marcuse analiza este nuevo fenómeno como un logro significativo y eficaz en las formas de control de la sociedad contemporánea. Los rasgos distintivos de la sociedad industrial avanzada es la utilidad de la libertad –actúa como vehículo de adaptación y limitación– y la sofocación de aquellas necesidades que requieren ser liberadas. La autonomía para determinar la vida propia, dar nuestra propia respuesta y la toma de conciencia de servidumbre son modos cada vez más lejanos e inimaginables en la sociedad contemporánea:

El surgimiento de esta conciencia se ve estorbado siempre por el predominio de necesidades y satisfacciones que, en grado sumo, se han convertido en propias del individuo [...] Esta sociedad cada vez más racional, productiva, técnica y total "convierte a la población en objeto de una administración total" [...], aquí los controles sociales exigen la abrumadora necesidad de producir y consumir el despilfarro; la necesidad de un trabajo embrutecedor cuando ha dejado de ser una verdadera necesidad; la necesidad de modos de descanso que alivian y prolongan ese embrutecimiento; la necesidad de mantener libertades engañosas tales como la libre competencia a precios políticos, una prensa libre que se autocensura, una elección libre entre marcas y gadgets. (Marcuse, 1993, p.37).

La libertad, como poderoso instrumento de dominación, se refleja en los cambios de modalidad de control y manipulación: se crea la cultura de masas; la industria cultural; la necesidad de producción en cantidades impensables; los inicios del consumismo: un trabajo embrutecedor; los medios de entretenimiento y ocio que ingresan a la alcoba, la sala y la cocina. Son los logros de la sociedad industrial avanzada de mantener libertades engañosas. Son los logros de la razón, el progreso y la historia como herramientas de administración y control. Marcuse aclara, además, que la libre elección de amos no suprime ni a los amos ni a los esclavos, pues escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos controles sociales se basan en una vida de esfuerzo y temor.

La mass-media, como instrumento de dominación, por un lado, ocupa los espacios de las aglomeraciones urbanas: centros comerciales, estadios de fútbol, posesiones presidenciales, lanzamientos tecnológicos, conciertos, entre otros. Por otro lado, la cultura de masas se desarrolla en los medios de comunicación y entretenimiento: periódicos, televisión, radio, cine y vallas publicitarias. La gente se reconoce en sus mercancías y bienes, en su poder de compra: encuentra su alma en el automóvil, en su casa con nuevos electrodomésticos y equipo de cocina; la explosión publicitaria en las calles y centros comerciales. Marcuse, en el Hombre Unidimensional dice al respecto:

El mecanismo que une al individuo con el de la sociedad ha cambiado y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades del individuo. El cuerpo resulta ser un instrumento de trabajo y diversión en una sociedad organizada contra su liberación. Las formas predominantes de control social son, en un nuevo sentido, tecnológicas. (p.39)

Cinco años después de la publicación de El hombre Unidimensional, Marcuse escribe Un ensayo sobre la liberación publicado en la ciudad de Boston en el año 1969:

El automóvil no es represivo, la televisión no es represiva, los artefactos domésticos no son represivos., sino que el automóvil, la televisión, los artefactos domésticos, producidos según requerimientos del mercado lucrativo, se han convertido en parte esencial de la existencia misma de la gente, de su propia "actualización". Así, la gente tiene que comprar parte esencial de su propia existencia en el mercado; esta existencia es el florecimiento del capital. (p.29) La autodeterminación, la autonomía del individuo, se afirma a sí misma en el derecho de usar su automóvil, de manejar sus aparatos mecánicos, de adquirir una pistola, de comunicar a públicos masivos su

opinión, sin que importe cuán ignorante, cuan agresiva pueda ser (p.20).

4. Conclusiones

Para finalizar este seguimiento al concepto de Libertad se dejarán ciertas reflexiones sobre las condiciones actuales de la sociedad industrial avanzada y la importancia histórica de cambios en la conciencia tanto individual como colectiva. La sociedad industrial avanzada actúa bajo la máscara de libertad y progreso ocultando su rostro de dominio y control, "la vida administrada llega a ser la buena vida de la totalidad, en defensa de la cual se unen los opuestos. Esta es la forma pura de la dominación" (Marcuse, 1993, p. 284). El elemento de la escuela de Frankfurt, frente a este panorama, es la negación absoluta o el gran rechazo. Mantener los ideales de libertad, justicia y racionalidad no permite alianzas, no comparte el pesimismo y no permite aceptar el statu quo como una estructura eterna y natural. En palabras de Maurice Blanchot (citado por Marcuse):

Lo que nosotros negamos no carece de valor ni de importancia. Más bien a eso se debe que la negación sea necesaria. Hay una razón que no aceptaremos, hay una apariencia de sabiduría que nos horroriza, hay una petición de acuerdo y conciliación que no escucharemos. Se ha producido una ruptura. Hemos sido reducidos a esa franqueza que no tolera la complicidad (Marcuse, 1993, p. 284).

La sociedad unidimensional, por un lado, conoce la importancia de controlar en una sola esfera o espacio a la población mundial. El pueblo, que anteriormente era el fermento del cambio social, se ha "elevado" para convertirse en el fermento de cohesión social" (Marcuse, 1993, p. 284). La sociedad persiste en su estratificación; nuevos trabajos u oficios en el sector de ventas, turismo, los cuello blanco, los tecnócratas, etc., y, por el otro lado, los sin techo, los inmigrantes, los analfabetas, los habitantes del tercer mundo. La condición de libertad permanece como el privilegio de unos gracias a la explotación de otros; una ecuación simple de entender, pero pareciese no ser más que una condición que "hay que aceptar" o, mejor, "seguir construyendo y aportar al "progreso de la nación".

El contexto en los años 60, del siglo XX, refleja un escenario en la búsqueda de instituciones y condiciones objetivas que brindan solidez y, sobre todo, realidad cotidiana en el valor de uso de la libertad. Marchas, organizaciones y la educación de la conciencia parecen ser las alternativas para negarse a jugar este macabro e irracional juego llamado "capitalismo".

Nada permite suponer que sea un buen fin. Las capacidades económicas y técnicas de las sociedades establecidas son suficientemente grandes para permitir ajustes y concesiones a parias, y las fuerzas armadas están suficientemente entrenadas y equipadas para ocuparse de las situaciones de emergencia. Sin embargo, el espectro está ahí otra vez, dentro y fuera de las fronteras de las sociedades avanzadas (Marcuse, 1993, p. 284).

La rebeldía juvenil e intelectual acompañada de las clases obreras y campesinas en un "Gran rechazo" será un factor esencial de ese espectro que sigue preguntando las condiciones de la razón, la historia y nuestro tema en común: la libertad. Este fantasma –próximos a iniciar el 2020– persiste aún en nuestra sociedad y se hace necesario en esta incertidumbre de los cambios climáticos, el dominio sospechoso de la primera potencia mundial: Estados Unidos, y el apogeo de entidades como el G8, el G20).

El fetichismo aún mayor de la imagen, de la opulencia y el derroche de los bienes materiales, el avance vertiginoso de la tecnología y la ciencia (el uso del internet masivo, las redes sociales, los medios masivos de comunicación, cultura y entretenimiento). En fin, una pereza mental para salir de la minoría de edad histórica.

La libertad humana, cuando habitamos en el siglo XXI, continúa siendo un punto de encuentro para el análisis, la comprensión y el cambio para una mayoría de edad en un sujeto histórico esencialmente nuevo. Esta "tarea" desde las ciencias humanas continúa, con el fin de analizar las sociedades de control, información y consumo, desde la primera posguerra del siglo XX. La clave es mantener el sentido común, el camino, la salida, la razón:

La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa. Así quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran rechazos (Marcuse,1993, p.286).

Referencias bibliográficas

Adorno, T. (2005). Dialéctica negativa. Madrid: Taurus Ediciones.

Castellet, J. (1968). Lecturas de Marcuse. España: Seix Barral.

El Tiempo. (2000). Historia del Siglo XX. Colombia: Periódico el Tiempo.

Hook, S. (1965). La génesis del pensamiento filosófico de Marx. España: Seix Barral.

Kahn, H. (1974). El siglo XXI. Barcelona: Salvat.

Kant, I. (2011). ¿ Qué es la ilustración? Bogota: Señal que cabalgamos. Universidad Nacional.

Karl, M. (1965). El manifiesto del partido comunista. China: Ediciones en lenguas extranjeras.

Kornetis, K. (2013). Children of the dictadorships student re-

sistance, cultural politics and the ong 1960´s in Grecce. Nueva York: Berghahn Books.

Marcuse, H. (1969). El final de la utopía. Barcelona: Planeta de Agostino.

Marcuse, H. (1969). Un ensayo sobre la liberación. México: Muñoz.

Marcuse, H. (1993). El hombre unidimensional. Barcelona: Planeta.

Marcuse, H. (2010). Razón y Revolución . Madrid: Alianza Editorial.

Masset, P. (1969). Pensamiento de Marcuse. Argentina: Amorrortu Editores.

Ospina, W. (2001). Los nuevos centros de la esfera. Colombia: Aguilar.

Pachón, D. (2008). La civilización unidimensional. Colombia: Desde abajo.

Trazos a la filosofía cartesiana: de la concepción del hombre al conocimiento del mundo en las Meditaciones metafísicas

David Ricardo Lozano Romero.
drlozanor@uqvirtual.edu.co

Resumen
El propósito del presente escrito es trazar una ruta de interpretación de las Meditaciones metafísicas cartesianas, de tal manera que se evidencien cuatro puntos concluyentes de dicha obra, resaltando los aspectos relacionados con la naturaleza humana y su posibilidad de conocimiento, principalmente en lo concerniente al mundo externo. Para desarrollar esta meta se propone una lectura de la obra, dividida en cuatro asuntos fundamentales que buscan dilucidar cómo el hombre (res cogitans) posee varias capacidades que, usadas metódicamente en función de la búsqueda de la verdad, le permiten adquirir conocimiento. Lo anterior es posible por medio de las ideas, hasta llegar incluso a brindar comprensión del mundo externo (res extensa), teniendo como sustento de verdad a Dios (res infinita). De esta manera surge un método cognoscitivo, en donde se hallan las nociones de: duda, juicio, error y verdad; todas ellas con la posibilidad de ser extrapoladas desde el ámbito epistemológico al campo de la ética. Asimismo se hará referencia a literatura crítica posterior y a otras obras del autor para completar un panorama de su filosofía.

Palabras clave: Naturaleza humana, conocimiento, juicio, Dios, duda.

Abstract
The purpose of this paper is to trace a route of interpretation of the Cartesian Metaphysical Meditations, in such a way that four conclusive points of this work are evidenced, highlighting the aspects related to human nature and its possibility of knowledge, mainly concerning the world external. To develop this goal, a reading of the work is proposed, divided into four fundamental issues, which seek to elucidate how man (res cogitans) possesses several abilities that methodically used in search of the truth allow him to acquire knowledge, which is possible through ideas, even to provide understanding of the external world (res extensa), and having as support of truth God (res infinita); in this way a cognitive method emerges, where the notions of doubt, judgment, error and truth are found, all of them with the possibility of being extrapolated from the epistemological field to the field of ethics. Reference will also be made to later critical literature and other works of the philosopher to complete an overview of his philosophy.

Keywords: Human nature, knowledge, judgment, God, doubt.

Con base en las disertaciones temáticas de las Meditaciones metafísicas (Descartes 1977), es posible identificar elementos que esbozan el pensamiento de Descartes respecto a la naturaleza humana y su capacidad de conocer aquello que se presenta a los sentidos como mera apariencia. En este orden de ideas, se establecen cuatro puntos claves para la discusión que permitan dilucidar los conceptos fundamentales empleados por el filósofo. Estos son: 1) la concepción de la naturaleza humana; 2) la verdad y el error, el problema de la adquisición del conocimiento; 3) el sustento del conocimiento (Dios) y qué se puede conocer; 4) el papel que cumplen los sentidos en el proceso cognoscitivo. De igual manera se hará una serie de acotaciones para comprender mejor su postura filosófica y la importancia que esta tuvo en su época, ya que parte de lo expuesto ayudó a consolidar las bases del pensamiento moderno.

"Soy como un término medio entre Dios y la nada"

Antes de la caracterización de cada uno de los asuntos mencionados, es importante hacer alusión al punto de partida de las Meditaciones y la filosofía cartesiana en general; a saber, la duda metódica. La preocupación con la que Descartes inicia sus Meditaciones consiste en el conocimiento que ha obtenido hasta ese momento, dado que reflexiona sobre la falta de sustento del mismo. En primer lugar, no se puede confiar en la información inmediata que proviene de los sentidos, porque los juicios derivados de esta generalmente se refutan con otras experiencias y reflexiones más detenidas. En segundo lugar, hay situaciones que ponen a prueba las facultades mentales del hombre (como por ejemplo identificar cuándo se está dormido o no), al igual que otras consideraciones sobre las ideas, o inclusive, por los juicios que se establecen como canónicos en la comunidad intelectual, sin tener justificación válida alguna; a tal punto llegan sus razonamientos que plantean hipotéticamente la idea de que existe un ser que hace uso de todos sus recursos para engañarlo (El Genio Maligno). De esta manera, el filósofo propone como método la duda, es decir, poner en tela de juicio todo aquello que alguna vez consideró como verdadero, teniendo en cuenta la inestabilidad de sus creencias y la dificultad que emana de los prejuicios. Por esta razón, se aísla de todo y emprende una travesía intelectual que le permite identificar qué y cómo se puede conocer.
Una vez establecida la duda como método, Descartes llega a identificar qué es él y qué facultades posee, sin perder de vista su propósito principal: la intelección. Al implementar su método, el filósofo tiene dificultades para saber cómo continuar, esto es, identificar si efectivamente es posible conocer o no, dado que no posee un asentamiento estable del cual pueda

partir. En esta instancia necesita "un punto arquimédico"[1], una base a partir de la cual le sea posible construir el edificio del conocimiento. En vista de este panorama, el autor empieza a preguntarse por cuestiones fundamentales, desde la imposibilidad de conocer la existencia de Dios, llegando incluso a preguntarse por su existencia misma; ¿es posible dudar de ella o incluso negarla? Él encuentra esto improbable, puesto que no importa si se engaña o imagina o duda –los cuales son modos de pensar–, lo importante es que eso es posible en él; dicho de otra forma, para que esto se dé (la duda), debe haber un "él" que se engañe, imagine o sienta; por lo tanto su existencia es necesaria. En esto radica el punto de partida del conocimiento, expresado en la fórmula: "yo pienso, yo existo" (Descartes, 1977, p. 24).

Luego de haber inferido su existencia, Descartes se propone indagar sobre su naturaleza; '¿qué soy?', se pregunta el filósofo. Para responder a esta cuestión es de vital importancia la precisión y simpleza en dicha búsqueda, porque no puede considerar conceptos complejos que lo orienten a divagar en su imaginación, como la concepción de ser un animal racional, o un soplo difundido en un cuerpo; en esa medida no le queda más que identificar su naturaleza en función de su actividad. Por lo tanto, el autor termina concibiéndose como una cosa que piensa (res cogitans), esto quiere decir que duda, afirma, niega, conoce unas pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere, y que también imagina y siente. Pues "(...) aunque lo que siento e imagino acaso no sea nada fuera de mí y en sí mismo, con todo estoy seguro de que esos modos de pensar residen y se hallan en mí sin duda" (Descartes, 1977, p. 31).

Con esto establece su identidad desde una perspectiva metafísica, donde se resalta la facultad del entendimiento, y se considera el sentir como un modo de pensar que se da en función de los sentidos a través de un cuerpo que él dirige. En adición a esta concepción de la naturaleza humana, Descartes (1977) agrega una ilustración de esta condición con la fórmula: "soy como un término medio entre Dios y la nada" (p. 46). Allí está latente una concepción que pone al hombre como creación de Dios, que a su vez le otorgó su ser a partir de la nada (la ausencia de toda perfección), con lo cual resalta el valor de sus capacidades y los límites que puede presentar. Ahora, teniendo en cuenta que es con su facultad de libertad que participa de la perfección, y que con sus demás aptitudes no goza de dicha plenitud, surge el error en los juicios. Tal situación puede entenderse como lo sugiere Williams (1996): "En términos escolásticos, Descartes considera el error una privación como, por ejemplo, la ceguera lo es: es sólo de las criaturas que deberían ser capaces de ver de las que naturalmente decimos que, si no pueden ver, son ciegas." (p. 207). Por tal motivo, se hace necesario someter las creencias a un riguroso análisis que permita dilucidar lo verdadero, con ayuda de la razón como el faro que guía en medio de la oscuridad.

Es importante hacer una aclaración acerca de la noción de hombre que surge a partir de la concepción cartesiana, en donde hay por lo menos tres perspectivas que cabe mencionar. Por una parte, se tiene en las Meditaciones metafísicas que la naturaleza del hombre para Descartes radica en el pensar. Es decir, en una entidad con capacidades intelectivas, un espíritu que no hace parte del plano físico. Sin embargo, desde allí sólo se abordan las potencialidades del pensamiento (cogito) cuando se hace un contraste con la totalidad del hombre. Por ejemplo, en su tratado Las Pasiones del Alma, expone que existe una relación fundamental entre el espíritu y el cuerpo, en donde este último pertenece al dominio de lo material en el que se hallan entidades tales como animales, plantas o piedras, ya que tienen realidad física, pero carecen de la facultad de razonar. Por medio de esta explicación, se abordan las capacidades del sentir e imaginar como producto de dicho vínculo[2], –al que Descartes da una explicación problemática, la cual presenta en primera instancia una visión dualista del hombre–.

Asimismo, existe otra perspectiva que expone John Cottingham, en la que se explica un "trialismo" cartesiano de la concepción de hombre en la que, si bien existe una entidad espiritual y una corpórea, su unión da origen a un compuesto que posee cualidades propias tales como la sensación y pasión. Dicha postura es formulada a partir de algunos puntos expuestos por Descartes, especialmente en una carta dirigida a Isabel (Elisabeth) de Bohemia, en la que destaca tres visiones primitivas con las que se piensan el mundo:

> "Hay extensión (que abarca la forma y el movimiento), que sólo le corresponde al cuerpo; pensamiento (que abarca entendimiento y voluntad), que sólo le corresponde a la mente y, finalmente, está la noción de 'unión' de cuerpo y mente (que abarca los resultados de las interacciones psicofísicas, tales como las 'sensaciones y pasiones')" (1995, pp.182-183).

A partir de allí se infiere una perspectiva del hombre, que consta de tres aspectos básicos: mente, cuerpo y mente-cuerpo; cada uno guarda características fundamentales de la entidad. Ahora bien, cabe exponer la fórmula que, según Descartes, permite adquirir el conocimiento en general identificando lo verdadero y lo falso al emplear sus facultades mentales. Tras haber hecho uso de la duda como método y haber logrado identificar su naturaleza, el filósofo propone una solución a la adquisición del conocimiento, considerando el proceso que realizó para establecer su existencia. Dicho proceso consiste

1. Es una alusión al punto firme e inmóvil que pedía Arquímedes para mover la tierra por medio de una palanca; asimismo, Descartes buscaba un punto estable (una certeza) para iniciar la construcción del edificio del conocimiento.

2. Esta interacción entre espíritu (mente) y cuerpo a la que Descartes intentó dar respuesta, es el punto de partida para la filosofía de la mente,

en dos criterios esenciales basados en una perspectiva crítica que busca traspasar la brecha de la opinión y la conjetura. Allí surgen como medida de certeza la claridad y la distinción, una diada que le permite lograr al individuo mayor precisión en los juicios que emite, ya que en ellos reside el valor de verdad. Esto en virtud de las ideas, aquellas entidades abstractas que figuran como objetos mentales existentes, cuya realidad sólo depende del sustento de conocimiento –Dios– (res infinita), y que se manifiestan en la mente. Sin embargo, para percibir las ideas es necesario que algo las genere en el individuo. En ese sentido, el filósofo distingue tres tipos: 1) las ideas innatas, que son preconcebidas por el sujeto; 2) las ideas que proceden de los objetos y son percibidas por medio de los sentidos; y 3) las ideas que él mismo genera, es decir, las que surgen a partir de la imaginación. En esa medida no se puede juzgar la verdad o falsedad de las mismas, puesto que se manifiestan en la mente, ya sea porque se conciben con el intelecto, por medio de los sentidos, o porque se las produce. En este punto es donde surge el juicio, situación en la que el sujeto tiene la capacidad de elección gracias a la libertad otorgada por Dios. La única facultad que posee el hombre en igual medida que Él, la cual conduce al error al no ser conducida con prudencia, dado que el intelecto es imperfecto en el ser humano y expresar su juicio con razones insuficientes lo lleva a errar. Esto revela una pugna entre la voluntad y el entendimiento, que es posible superar en la medida en que se emitan los juicios, siempre y cuando existan razones suficientes; además, se debe tener en cuenta la no emisión o suspensión de los mismos en el caso en que no sea así.

"Incluso su obra se tiene como antecedente para problemáticas que han permitido ampliar el campo de conocimiento humano dentro de las que se encuentra la cuestión mente-cuerpo"

Cabe resaltar en este punto la extensión hecha por Descartes de tales criterios de verdad para concebir una moral acertada. Dicha perspectiva ética se encuentra principalmente en el Discurso del método, donde es presentada como una "moral provisional", que después reivindica, según Rodríguez[3], en las cartas con Cristina de Suecia e Isabel de Bohemia, considerándola como definitiva. Las máximas (sacadas del método) que allí expone el filósofo son cuatro: La primera, consiste en responder a las normas y costumbres de su país, donde pretende tomar como ejemplo aquellos comportamientos y decisiones de los hombres sensatos, dado que en su comunidad estos representan el bien, que puede ser interpretado en otras culturas de manera distinta, por lo que es mejor actuar conforme las personas del contexto propio; la segunda, versa sobre la determinación que se debe adoptar frente a la postura elegida, ya que al considerar diversas opiniones se termina "vagando" y sin alcanzar ningún resultado, mientras que si se adopta una posición con la mejor justificación, al menos se alcanzará una meta; la tercera, propone una actitud donde se pretende cambiar el deseo propio antes que el orden del mundo, puesto que allí se encuentra el límite de las posibilidades, sólo se tiene poder sobre los pensamientos; y por último extrae como conclusión estudiar las ocupaciones de los hombres, no para hablar de los demás, sino para reflexionar sobre su actuar propio y considerar cuál sería el mejor propósito para su vida. Con base en lo expuesto, se percibe una moral que, siguiendo los criterios de la verdad (claridad y distinción), encuentra una postura de "término medio", de la que Rodríguez (1983) afirma: "Lo cierto es que, junto a los rasgos estoicos, hay también en ella otros marcadamente intelectualistas, y, en fin, un sentido cristiano naturalmente inspirado en la fe católica que Descartes profesaba" (p. 21).

Ahora se examinará cómo Descartes asume la existencia de Dios y su función de sustento del conocimiento, de lo que infiere la existencia y posibilidad de conocimiento del mundo externo. El filósofo ya ha hecho una distinción que le permitió identificarse como una entidad metafísica cuya habilidad característica es pensar. Una vez hecho esto, identifica dentro de las ideas claras y distintas, una noción de lo infinito que, si bien no alcanza a concebir del todo, es capaz de percibirla como una idea innata, pues es producto de su raciocinio. En este punto empieza a generar una serie de consideraciones que ponen a prueba dicho conocimiento, y que logran resumirse en una reelaborada "prueba ontológica" que demuestra la existencia de Dios a partir de su inferencia y percepción de la mente, puesto que dicha idea de perfección debe estar ligada necesariamente a la existencia. Para esta demostración el filósofo hace uso de una analogía con el valle y la montaña, donde encuentra una relación de necesidad para concebir ambos objetos. Así es la existencia de Dios respecto a su perfección, y a pesar de que es posible hacer una abstracción que permita imaginarlas por separado, no sucede así. De esta manera, se hace necesario recalcar que si Dios es perfecto y existente, este Ser es el creador de todo, dado que la no existencia es la ausencia de Dios, como lo serán todas las imperfecciones. Por lo tanto, todas las verdades tienen su sustento en Él, tal como lo expresa Descartes (1977) cuando afirma:

Y así veo claramente que la certeza y verdad de toda la ciencia dependen sólo del conocimiento del verdadero Dios; de manera que, antes de conocerlo, yo no podía saber con per-

que ha nutrido constantemente las discusiones en torno a la psicología y epistemología, entre otros campos de estudio.

3. Estudio introductorio a Discurso del Método y Reglas para la Dirección de la Mente. (1983, p. 21).

fección cosa alguna. Y ahora que lo conozco, tengo el medio de adquirir una ciencia perfecta acerca de infinidad de cosas: y no sólo acerca de Dios mismo, sino también de la naturaleza corpórea, en cuanto que ésta es objeto de la pura matemática, que no se ocupa de la existencia del cuerpo (p. 59).

Cabe resaltar que si bien Descartes tenía una gran influencia cristiana, el Dios que él intenta proponer no cumple con la totalidad de expectativas y cualidades del Dios cristiano, especialmente porque no es bondadoso ni omnipresente; es decir, que es ausente en su creación. Una vez realizada esta aclaración, es necesario identificar si existe el mundo exterior y cómo se le puede conocer. Para este propósito, Descartes se remite a las ideas externas, las cuales se presentan por medio de los sentidos y corresponden a un tipo de estímulos que generan en su cuerpo los objetos. Para afirmar esto, el filósofo reconoce que hay ciertas ideas o modos de pensar (sentir) que no puede alterar a voluntad, es decir que su pensamiento no puede transformarlas, porque responden a las condiciones que presentan los objetos materiales pertenecientes al mundo (res extensa), más no a meros accidentes propios de su ser–una vez superado el Genio Maligno–. Lo anteriormente mencionado pone al autor en una perspectiva fundamentalmente realista, que funciona en armonía con el racionalismo del cual se han desarrollado algunos de sus puntos fundamentales.

Ahora es necesario explicar cómo es posible un conocimiento del mundo una vez se ha comprobado su existencia y el sustento de conocimiento del mismo. En este punto el autor ha identificado una serie de facultades fundamentales que le permiten conocer; allí se destacan como fundamentales el entendimiento y la memoria, ya que este es el receptáculo de las ideas. Sin embargo, en cuanto al mundo exterior, entiende que la única fuente de información son sus sentidos, los cuales funcionan por medio de su cuerpo: un vehículo que le permite interactuar con la res extensa y que a su vez forma parte de la misma, en la cual se dan los estímulos que generan el sentir, dado que la res cogitans logra un vínculo a través del cual establece una conexión estrecha con el cerebro, el órgano principal del cuerpo, asimila la percepción que se manifiesta a través de la vista, el tacto, el gusto, el olfato y el oído, y que permiten identificar de manera básica dos tipos de sensaciones: las beneficiosas y las perjudiciales, que a su vez se dan en función de las necesidades del cuerpo para subsistir. Por otra parte, desde el inicio de las Meditaciones el autor muestra una completa desconfianza hacia la información que le otorgan los sentidos mencionados, basado en sus experiencias previas (como por ejemplo, el divisar a lo lejos una torre que parece tener una forma cuadrada, pero que resulta ser redonda). Sin embargo, en la conclusión de su "travesía intelectual" deduce que no son totalmente ineficientes, ya que para alcanzar el conocimiento se deben integrar con las demás facultades, principalmente el entendimiento y la memoria, con las cuales es posible inferir una serie de razones suficientes para establecer juicios más acertados. De esta manera consolidar un conocimiento firme, pues Dios dispuso de la naturaleza de tal manera que el ser humano la pudiera conocer.

En conclusión, para Descartes el hombre es una criatura creada por Dios, que tiene particularmente la posibilidad de conocer. Esto lo hace distinguiendo los tres tipos de cosas que existen: la res infinita que corresponde a Dios, el Ser perfecto y sustento de toda verdad; la res cogitans, que corresponde a la mente humana y su capacidad de pensar; y por último la res extensa, que abarca toda la naturaleza material. Asimismo, se tiene que dicho proceso cognoscitivo es producto de la integración de una serie de facultades que posee el hombre por naturaleza, a través de las cuales es posible adquirir las ideas, que a su vez permiten formular juicios que pretenden un estatus de verdad con los que se construye el edificio del conocimiento humano. Este proceso no se limita necesariamente al ámbito epistemológico, sino que también se puede extrapolar a un tipo de conocimiento práctico (moral), al que extiende los criterios de certeza. Además, cabe resaltar la advertencia que realiza respecto a la suspensión de la deliberación cuando no se tienen suficientes razones, y la exhortación que hace para cultivar la prudencia una vez se reconoce que la naturaleza propia está en la categoría de lo imperfecto, ya que un paso fundamental para lograr el conocimiento es reconocer los límites propios.

Por otra parte, aún existe una importante herencia cartesiana en el pensamiento occidental en general que va desde una concepción del hombre y la naturaleza de las cosas, hasta criterios por medio de los que se establece la verdad, junto con aportes a la concepción científica. Incluso su obra se tiene como antecedente para problemáticas que han permitido ampliar el campo de conocimiento humano dentro de las que se encuentra la cuestión mente-cuerpo, que inaugura prácticamente la filosofía de la mente. Además, este filósofo se destaca como uno de los precursores de la modernidad que, a pesar de su influencia escolástica, revolucionó el pensamiento con su manera poco ortodoxa de hacer filosofía para la época, dado que por medio de su lengua materna, y pensando en los hombres del común, desarrolla su obra de manera sencilla y humilde, pues consideraba a todos igualmente dotados de razón.

Referencias bibliográficas

Cottingham, J. (1995). Descartes. México D.F., México: Editorial Universidad Nacional Autónoma de México.

Descartes, R. (2011). Compendio de obras. Madrid, España: Editorial Gredos.

Descartes, R. (1983). Discurso del método y reglas para la dirección de la mente. Barcelona, España: Ediciones Orbis, S.A.

Descartes, R. (1977). Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas. Madrid, España: Ediciones Alfaguara.

Williams, B. (1996). Descartes: el proyecto de la investigación pura. Madrid, España: Editorial Cátedra.

La escuela con Proudhon: análisis desde un enfoque educativo de la dialéctica autoridad-libertad

Juan David Almeyda Sarmiento[1]
juanalmeyda96@gmail.com

Resumen

Este trabajo expone y analiza la dialéctica expresada por Proudhon en su obra El principio federativo para, posteriormente, entablar una reflexión de lo presentado por el autor desde una mirada educativa. Lo anterior, buscando construir una crítica que aporte al debate educativo actual desde una mirada política, que abarque tanto a la sociedad como a los procesos que se ejercen en ella desde los regímenes que gobiernan. Además, el exponer las ideas de Proudhon a un enfoque educativo permite construir una nueva mirada de lo escrito por el autor.

Palabras clave: Autoridad, dialéctica, escuela, educación, régimen.

Abstract

This work exposes and analyzes the dialectic expressed by Proudhon in his work The federative principle to later engage in a reflection of what the author presents from an educational perspective. The above, seeking to build a critique that contributes to the current educational debate from a political perspective that encompasses both society and the processes that exert in it from the regimes that govern. In addition, exposing Proudhon's ideas to an educational approach allows us to construct a new look at what the author has written.

Keywords: Authority, dialectic, School, Education, regime.

Introducción

Entre las distintas experiencias que se deben vivir en el ámbito social, entendiendo al individuo como ciudadano, la escuela es una de las más importantes y una de las que tiene mayor repercusión en lo social y donde se ve la obligación de construir un diálogo con los distintos elementos: como lo son distintos religiones, pensamientos, poderes, estratos, posiciones políticas, culturas, etc. que convergen en las aulas y forman parte de la mencionada experiencia educativa. Por lo mostrado se debe entender la escuela desde una perspectiva que permita la coexistencia de estos elementos convergentes sin imponer elementos externos y, de igual forma, permitir el libre desarrollo de cada estudiante. De esta forma el potencial educativo abre campo a una educación liberadora.

Autoridad y libertad: un análisis de la dialéctica dualista de Proudhon

"Proudhon es un pensador dialéctico: los opuestos no pueden concebirse ni existir uno sin el otro" (D'Auria, 2008, p. 7). Con la cita anterior, se introduce la idea inicial del pensamiento dialectico de este Prodhon. Sin embargo, el trabajo con relación a la dialéctica dualista desde Proudhon necesita, inicialmente, partir de los conceptos de autoridad y de libertad para, seguidamente, analizar su papel en la sociedad. Cabe aclarar: que el plantear una dialéctica dualista va más allá de estos dos elementos, puesto que, estos dos conceptos únicamente aplican para y desde Proudhon, más no para todo aquel que aplique esta dialéctica.

"El trabajo de estos dos elementos: autoridad y libertad, es lo que establece no sólo el orden político, sino que, en conexión con lo político, fundamenta el orden social en sí"

El desarrollo de esta dialéctica es la coexistencia de dos elementos que se necesitan el uno con el otro, es decir, la libertad requiere de la autoridad y aún en el máximo de autoridad cabe la libertad. El trabajo de estos dos elementos de manera constante sin la aparición o encauzamiento en un tercero es lo que permite dar la cualidad de dualista a la dialéctica Proudhoniana:

> Pero esas oposiciones nunca se resuelven en un tercer término englobador, como es el caso de la dialéctica hegeliana o el de la dialéctica marxista. La dialéctica de Proudhon es inevitablemente dualista, esto es, materialista e idealista a la vez (D'Auria, 2008, p.7).

El trabajo de estos dos elementos: autoridad y libertad, es lo que establece no solo el orden político, sino que, en conexión con lo político, fundamenta el orden social en sí. Para proseguir con el desarrollo de esta dialéctica dualista se vuelve imperativo definir estos dos conceptos, pues, su delimitación facilitará su análisis crítico. En ese sentido, el trabajo proudhoniano de estos dos componentes permite referirse al concepto de autoridad de la siguiente manera: "El principio de Autoridad es familiar, patriarcal, magistral, monárquico y teocrático; tiende a la jerarquía, a la centralización y a la absorción; y como vi-

1 Profesional en filosofía de la Universidad Industrial de Santander. Miembro del semillero de investigación en Filosofía Política y del Derecho y del semillero de investigación Filoepos, ambos pertenecientes a la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. Tambien es miembro de la Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos (CPDH)-Santander.

2 Para profundizar más sobre este debate en torno a los modelos educativos tradicionales y alternativos referirse a: (La educación prohibida, 2012).

3 Para mayor reflexión, véase: (Paulo Freire: constructor de sueños, 2000).

ene dado por la Naturaleza, es esencialmente fatal o divino, o como guste llamarlo" (Proudhon, 2008, p.28).
Respecto a la libertad, el autor efectúa la misma tarea que con el concepto de autoridad:
El principio de Libertad es personal, individualista, crítico, agente de división, de elección y de transacción; viene dado por el Espíritu. En consecuencia, es un principio esencialmente arbitral- decisorio, superior a la naturaleza de la cual se sirve y a la fatalidad a la que domina; es ilimitado en sus aspiraciones, y como su opuesto, es susceptible de ampliación o restricción, pero su desarrollo no tiene fin y la coacción es incapaz de aniquilarlo (Proudhon, 2008, p.28).

La escuela: más allá de una perspectiva institucional

Las escuelas se constituyen con el término peyorativo de "institución", término que les da, de forma obligatoria, una relación simplista de estudiante/conocimiento, esta interpretación deviene del modelo educativo tradicional que sigue siendo predominante en la forma de entender la educación, en especial debido a su combinación con otros modelos como el conductista.[2] De manera que, este vínculo escuela/institución no profundiza lo suficiente con el papel de la escuela, la cual, más allá de este nexo, debe entenderse desde la perspectiva de una sociedad, es decir, desde un enfoque donde se tenga en cuenta los factores culturales, económicos, ideológicos, sociales y personales que forman parte de la escuela.
La concepción de la escuela como una sociedad; o como parte de una sociedad más amplia, no es nueva. La necesidad de eliminar la concepción simplista que esboza la institucionalidad ha sido planteada en distintas ocasiones, en este caso particular, y en al que fundamentaré el concepto de escuela como sociedad, será la obra Poema Pedagógico (Makarenko, 1996), que servirá de ejemplo para entender la razón de plantear un concepto de la escuela desde una mirada de sociedad y no de institución. La construcción de esta escuela bajo el manto social permite profundizar, en mayor medida, en la construcción de una educación más omnidisiplinar y humana.[3]
Resignificar el concepto de escuela permite un análisis crítico más pertinente respecto a lo que cubre la escuela, es con este concepto que, además, es posible distanciar la escuela de los actos que tienen la capacidad de eliminar las trasformaciones humanas en la construcción de una sociedad:
Todos esos edificios fundados sobre supuestos tan incompletos, difieren sólo por los intereses, los prejuicios y la rutina, siendo parecidos y equivalentes en el fondo; y que si mostramos que es la aplicación de esos falsos sistemas la que produce el malestar, exacerba las pasiones, vulnera los intereses y hiere los orgullos con acusaciones recíprocas (Proudhon, 2008, p.29).

Escuela y autoridad: análisis sobre el papel de la escuela

La escuela se constituye como una autoridad institucional, disímil a la familia en cierto sentido, pues, la familia se constituye como una autoridad no institucional[4]; pero, siendo ambas, en esencia, una representación de autoridad. En la constitución de una dialéctica autoridad-libertad la implementación de la escuela, y su respectiva configuración, toma distintas apreciaciones, sin embargo, en este texto se trabajan únicamente tres:
La primera es la implementación de la escuela, de manera irremediable, como un medio de autoridad, es decir, en la dialéctica de autoridad- libertad, la escuela: como autoridad, se impone como otra expresión de autoridad necesaria, del mismo formato que la familia. De esta manera, la educación y la familia se conectan generando una relación entre autoridades (institucional y no institucional) construyendo así una correlación que permeara en la formación psicosocial del estudiante. Al implantar esta perspectiva, la correlación entre autoridades se vuelve fundamental y ambos actores (escuela y familia) serían exponentes de autoridad en la sociedad.[5]
La siguiente perspectiva es la implementación de la escuela como un medio de libertad, es decir, la implementación de un modelo académico que permita a la escuela, ajena a la familia, no establecerse como autoridad institucional, renunciando así a cualquier forma de autoridad moral, jerárquica, política o económica: constituyendo la educación desde una perspectiva ajena a la tradicional[6].
Finalmente, la tercera opción, es la no implementación de la escuela como representación institucional y autoritaria, poniendo en marcha un modelo de educación en casa donde la única expresión de autoridad se ve limitada a la familia que es la misma formadora del estudiante. Sobre esta perspectiva se han utilizado distintos métodos de enseñanza como han sido el método Montessori, el método Waldorf y, en la actualidad, la teoría de inteligencias múltiples de Howard Gardner.
Entender la dialéctica autoridad- libertad en los procesos escolares posibilitan una nueva perspectiva en los procesos educativos, pues permite cuestionar los parámetros establecidos para entablar nuevos o cualificar los viejos, admitiendo así nuevos parámetros que otorguen un verdadero significado a la educación, ajeno al beneficio de terceros, la cual, puede terminar construyendo la educación en beneficio particular de los que gobiernan sobre los gobernados para legitimar el poder político. Las ideas de Proudhon permiten replantear la fór-

4 En otras palabras, son dos actores que ejercen una función contraria a los principios de libertad. El factor institucional agrega la forma que tienen de legitimarse, siendo la escuela legitimada bajo sí misma en tanto que organismo educativo instituido bajo un marco legal, vigilado y administrado por una autoridad mayor encargada.

5 En torno a esta relación podemos encontrar: (Batallán, 2003), (Di Leo, 2010) (Estévez, Moreno, Murgui y Musitu, 2007) y (Estévez et al. 2009) por dar un ejemplo.

mula educativa y entender así una verdadera educación para el pueblo, que permita romper el control estatal que busca su propio beneficio privado, dejando de lado las necesidades del pueblo.

La escuela en relación con las formas de gobierno

Para profundizar en lo expuesto anteriormente, es pertinente tener en cuenta la posición que debe tomar la escuela respecto a los regímenes políticos, ya en una cita anterior se menciona la visión de Proudhon respecto a las formas de gobierno: "todos esos edificios fundados sobre supuestos tan incompletos, difieren sólo por los intereses, los prejuicios y la rutina, siendo parecidos y equivalentes en el fondo" (Proudhon, 2008, p.29). Con esta idea mencionada anteriormente, podemos empezar a constituir el nexo entre los regímenes y la escuela[7]: el autor expone su inconformismo respecto a estas formas de autoridad, las cuales divide en monarquía (uno sobre todos), comunismo (todos sobre todos), democracia (cada uno sobre todos) y anarquía (cada uno sobre sí mismo) (Proudhon, 2008, p.11). Sentado lo anterior, para entender el nexo entre escuela-forma de gobierno, es válido descartar la monarquía y el comunismo como regímenes para establecer una escuela netamente libre, esto lo podemos deducir al analizar la forma en que estos sistemas de gobierno influyen directamente en la escuela.[8] Únicamente desde la anarquía y la democracia puede la escuela existir sin una intervención política que difumine los objetivos de la escuela, que debe ser velar por la libertad, ya que en las demás formas de gobierno la manera de intervenir en las escuelas afecta directamente los procesos que se dan en ella transformándola en un súbdito directo del sistema de gobierno.[9]

"Entender la dialéctica autoridad- libertad en los procesos escolares posibilitan una nueva perspectiva en los procesos educativos, pues permite cuestionar los parámetros establecidos para entablar nuevos o cualificar los viejos"

Régimen político y la esclavitud de la escuela

El estado como fuerza opresora tiene la necesidad de mantener un control y un dominio sobre los habitantes de sus respectivos regímenes. Lo anterior, atendiendo a los cuatro tipos de gobierno expuestos por Proudhon. Por ende, es válido preguntarse por los instrumentos que tiene el estado para mantener bajo control la sociedad, entre los cuales podemos encontrar la educación como principal herramienta estatal, pues, debido al rol que juega la escuela y a los procesos que en ella se dan, la necesidad del estado de intervenir a favor de su propio régimen o un poder privado es una idea recurrente.

Continuando con lo anterior, la escuela pública, más que una forma de saciar las necesidades de la sociedad, es una forma del régimen para extender sus ideales políticos: es decir, la escuela pública se convierte en un promotor del régimen a costa de saciar la necesidad de la sociedad de educarse. El régimen político de turno eventualmente aplica en ella elementos como lo son el patriotismo, la religión, la heteronormatividad, la tecnificación educativa etc. elementos que funcionan de forma alienante en el estudiante, convirtiéndolo en un miembro del régimen político y subordinado del mismo.

Conclusión

Como acápite final, considerar las connotaciones que posee la escuela en relación con las formas de gobierno se torna fundamental a la hora de hablar de una reflexión educativa. Entender los procesos presentes durante la etapa escolar se torna vital en la actualidad, debido a los cambiantes contextos tanto políticos como económicos que se dan en cada sociedad. Por esta razón, el trabajo en torno a una educación que entienda los elementos de autoridad- libertad permite una reinterpretación de estos procesos escolares, puesto que, abre campo a una mirada distinta de la educación y abre espacio a un modelo educacional que permita el trabajo más autónomo del estudiante.

Las tres perspectivas educativas expuestas con anterioridad no son las únicas existentes que puedan ponerse en funcionamiento para adecuar el papel de la escuela a la dialéctica proudhoniana, cabe la posibilidad de la implementación de otras; pero, en el caso específico de este texto, estas son las que se tienen en cuenta. Ahora, la discusión en torno a cuál es más apropiada que otra para la dialéctica autoridad-libertad es otra discusión en torno a cual no encuentro una solución inmediata.

Llevar el potencial de la escuela a su verdadero limite requiere pensar cómo los procesos de autoridad y libertad interactúan, pues, mientras que persista un exceso de autoridad, los estudiantes estarán inmediatamente ligados a ser siervos del régimen político que corresponda y no habrá cabida para un verdadero libre actuar y pensar en la escuela que promueva el verdadero fin de la educación. Lo anterior, teniendo en cuenta la necesidad del estado de mantener su control absoluto en la sociedad y de eliminar toda manifestación de oposición a los ideales de turno, pues la hegemonía política requiere indudablemente de control y dominio sobre los individuos para evi-

6 Ejemplos de esto se pueden apreciar en: (Lucas, 2006) y (Neill, 2005).

7 Es pertinente tener en cuenta la distinción que hace Proudhon respecto de los regímenes, puesto que, para el autor, un régimen de hecho, no posee la idea pura de autoridad o libertad. Los gobiernos de hecho se fundamentan bajo la cualidad de ser mixtos en sí mismos respecto a la forma de llevar la dialéctica dualista, no puros como lo son sus principios a priori (autoridad y libertad).

tar la revolución de estos en contra del estado.

Referencias bibliográficas

Arana, F., Esquivel, J., y Orozco, E., (Dirección). (2000). Paulo Freire: constructor de sueños [Película].

Batallán, G. (2003). El poder y la autoridad en la escuela: La conflictividad de las relaciones escolares desde la perspectiva de los docentes de infancia. Revista Mexicana de Investigación Educativa, 8(19), p.679-704.

D'Auria, A. (2008). Presentación. En P. J. Proudhon, El principio federativo (A. D'Auria, Trad., págs. 7-14). Buenos Aires, Argentina: Libros de Anarres.

Daiana Gómez, E. (Productor), & Doin, G. (Dirección). (2012). La educación prohibida [Película]. Argentina: Independiente. Efrén Orozco, L. (Dirección). (2000). Paulo Freire: constructor de sueños [Película].

Estévez, E., Moreno, D., Murgui, S., y Musitu, G.(2007). Estilos de comunicación familiar, actitud hacia la autoridad institucional. Psicothema, 19(1), pp.108-113.

Estévez, E., Moreno, D., Murgui, S., y Musitu, G. (2009). Relación entre el clima familiar y el clima escolar: el rol de la empatía, la actitud hacia la autoridad y la conducta violenta en la adolescencia. International Journal of Psychology and Psychological Therapy, 9(1), pp.123-136.

DiLeo, P. (2010). Discursos en torno a las violencias y la autoridad en escuelas medias públicas: entre la desubjetivación y la integración normativa. Educación, Lenguaje y Sociedad, 7(7), pp.53-78.

Lucas, M. (7 de Abril de 2006). Paideia cumple 28 años de educación libre. Diagonal. Obtenido de https://www.diagonalperiodico.net/saberes/paideia-cumple-28-anos-educacion-libre.html

Makarenko, A. (1996). Poéma Pedagógico. Madrid, España: AKAL.

Neill, A. (2005). Summerhill: Punto de vista radical sobre la educación de los niños (3 ed.). (F. M. Torner, Trad.) Madrid, España: Fondo de Cultura Económica. Obtenido de http://www.summerhillschool.co.uk/history.php

Proudhon, P. (2008). El principio federativo (A. D'Auria, Trad., págs. 27-29). Buenos Aires, Argentina: Libros de Anarres.

8 Pruodhon elimina estos dos regímenes debido al a forma de hacer control y coacción en el individuo.

9 Es decir, bajo el marco de un gobierno de hecho, cuya cualidad principal es la combinación de principios, debe partirse de los regímenes que favorezcan la libertad en su forma de manejar la dialéctica, se descarta acá la federación ya que los gobiernos actuales no se constituyen a sí mismos como federaciones sino como republicas democráticas, es entonces, desde este gobierno de hecho que debe de esforzarse por ejercer una escuela donde la libertad sea el principio dominante.

La facultad de perdonar: uno de los remedios de la irrevocabilidad de la acción

Laura Isabel Cruz Torres
laura.cruz@correounivalle.edu.co

El presente texto pretende examinar la concepción que Hannah Arendt tiene sobre el perdón a través de dos elementos con los que esta noción interactúa: la acción y la reconciliación. El primero de estos elementos es condición de posibilidad para que el perdón pueda surgir; el segundo, aparece en oposición a nuestro concepto central. Aunque estos elementos aparecen como contrarios, planteo que podrían confluir reparando los asuntos humanos de cara al restablecimiento del tejido social en la esfera pública, en la política. Por tanto, el objetivo es esbozar algunos elementos que ostentan cómo el perdón y la reconciliación actúan, complementándose e inscribiéndose, en la esfera política desde dos perspectivas diferentes.

Palabras clave: perdón, reconciliación, acción, venganza, Hannah Arendt.

La acción para Arendt es aquella condición que tienen los seres humanos de inicio, de arranque, que permite crear y recrear la vida de los mismos dentro de la pluralidad, es decir, dentro del entramado o red de relaciones humanas. Esta pluralidad está sustentada en dos elementos fundamentales la igualdad y la distinción. La igualdad es necesaria para que los seres humanos se puedan entender. Por su parte, la distinción, es esencial en tanto que despliega al discurso y lo que nos convoca aquí, a la acción. En términos gruesos, la distinción es la condición de ser distintos que tienen los seres humanos y es aquello que posibilita la comunicación. En la acción y el discurso es donde los seres humanos se presentan en relación con ellos mismos, se presenta el hombre qua hombre y no en relación con objetos. Estos dos elementos son esenciales al ser humano al punto que sin ellos no sería posible la vida. Dice Arendt "una vida sin acción ni discurso, (...) está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres" (Arendt, 1992, p.201).

El papel que juega el discurso en la acción es el de revelar al otro, es decir, el discurso supone y requiere de un sujeto. Lo que revela la acción es a un alguien, un quién y, en este sentido, la acción es imposible en soledad, por lo cual, necesita de una esfera pública en la que pueda desarrollarse.

La acción, en tanto presenta una íntima relación con la esfera pública, constituye el mundo común a todos debido a que es una de las actividades más altas de la vida política y el más alto grado de la vita activa. Cabe resaltar además que la acción es dinámica, su campo de operación no son círculos cerrados, pues esta presenta un inicio pero carece de un fin determinado y de ahí su carácter de imprevisibilidad e impredecibilidad. Es característico en la acción el hecho de producir historias; sin embargo, nadie puede ser autor o productor de su propia vida. La historia si bien debe su existencia a los seres humanos, no es realizada por estos; ya que si fueran los hombres quienes la realizan diríamos que esta es fabricada y no hay que olvidar que es la acción la que produce historias a partir del entramado de relaciones humanas. La única historia que el ser humano es capaz de crear y reclamar como autor es la historia ficticia. En este sentido, Arendt planteará que no sabemos realmente lo que estamos haciendo y, por lo tanto, estamos imposibilitados de deshacer lo que estamos haciendo. La autora dirá que esto se debe a la fragilidad de los asuntos humanos y es en este punto donde se inscribe el perdón. Dice Arendt:

La ausencia de un fabricador en este ámbito explica la extraordinaria fragilidad y la falta de fiabilidad de los asuntos estrictamente humanos. Dado que siempre actuamos en una red de relaciones, las consecuencias de cada acto son ilimitadas, toda acción provoca no solo una reacción sino una reacción en cadena, todo proceso es la causa de nuevos procesos impredecibles. Este carácter ilimitado es inevitable; (...) en la acción, por oposición al trabajo, es verdad que nunca podemos realmente saber qué estamos haciendo.

"La única historia que el ser humano es capaz de crear y reclamar como autor es la historia ficticia"

Sin embargo, en claro contraste con esta fragilidad y esta falta de fiabilidad de los asuntos humanos, hay otra característica de la acción humana que parece convertirla en más peligrosa de lo que tenemos derecho a admitir. Y es el simple hecho de que, aunque no sabemos lo que estamos haciendo, no tenemos ninguna posibilidad de deshacer lo que hemos hecho. (Arendt, 1957, p.9)

La acción presenta dos características sustanciales irreversibilidad e impredecibilidad. Pese a ello, es aquí donde se inscribe el perdón como posibilidad de remediar lo irremediable, de deshacer lo hecho. El perdón es entonces, en sentido estricto, un remedio ante la irreversibilidad de la acción, una facultad, una potencialidad interna de la acción. En palabras de Arendt: "La posible redención del predicamento de irreversibilidad – de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni

pudiese saberse, lo que se estaba haciendo- es la facultad de perdonar" (1993, p.256). Es importante tener claro que el perdón no deshace lo hecho, sino que, siendo una nueva acción asume lo que pasó, esto es, continúa con la acción iniciada, pero le asigna una dirección diferente de la que llevaba. Podría decirse incluso que es una re-acción espontanea estableciendo un nuevo comienzo a la acción que había. El acto de ser perdonados es redentor, se nos libera de las consecuencias de lo que hemos hecho; de aquí que no pueda ser un acto individual y que requiera de la presencia de los otros, requiere de la pluralidad humana.

Para remediar las consecuencias de la acción, la facultad de perdonar se ve acompañada de otra facultad: la promesa, la cual nace como remedio ante la impredecibilidad de la acción. El perdón está ligado íntimamente al pasado. La promesa, por su parte, brinda seguridad ante la inseguridad o impredecibilidad de la acción atestiguada en el futuro. La promesa presenta muchas características similares al perdón, no en vano se presentan y actúan unidas. Esta, como el perdón, se desarrolla en la esfera pública ya que mediante la presencia de los demás se afirma. La promesa supone una identidad en la que se reconocen dos actores: el que promete y el que cumple, ratificando así que es una relación entre sujetos y no entre sujeto-objeto. Por lo anterior, esta permite la durabilidad y la continuidad de las relaciones humanas dependiendo entonces -al igual que el perdón- de la pluralidad por lo tanto no podría realizarse en soledad. Sobre el papel de la promesa en relación con el perdón volveré más adelante.

Arendt sitúa como descubridor del perdón en los asuntos humanos, es decir, en los asuntos políticos a Jesús de Nazaret pues, aunque este descubrimiento se sitúe en un campo y lenguaje religioso, no por ello tiene menos importancia en esta esfera. Jesús descubre el problema político del perdón pues este, contra los preceptos de los fariseos y escribas para quienes el perdón solo lo concedía Dios, saca la cuestión de la esfera divina y la asienta en la esfera de los asuntos humanos, puesto que plantea que el perdón primero se da entre iguales, entre los seres humanos y, posterior a ello, se puede acceder al perdón divino.

Aquí no debe confundirse cuando Arendt plantea el perdón en la esfera pública y cuando lo propone en la esfera privada. Sostengo pues que el perdón tiene por lo menos hasta aquí, dos dimensiones. En la segunda dimensión propuesta, el perdón es visto como un acto de amor que se inscribe profundamente en los asuntos humanos "se perdona por amor a quién lo hizo" (Arendt, 1993, p.261). Además el amor reitera el carácter revelador presente desde el discurso en la acción revelando, en este caso, a un sujeto amado susceptible de ser perdonado. Dice la autora:

Pero el hecho de que el mismo quién, revelado en la acción y discurso, sigue siendo también el sujeto del perdón es la razón más profunda de por qué nadie puede perdonarse a sí mismo; aquí, al igual que por lo general en la acción y en el discurso, dependemos de los demás, ante quienes aparecemos con una distinción que nosotros somos incapaces de captar. Encerrados en nosotros mismos, nunca podríamos perdonarnos ningún fallo o transgresión debido a que careceríamos de la experiencia de la persona por cuyo amor uno puede perdonar. (Arendt, 1993, p.262)

Siguiendo los planteamientos de Arendt, encontramos que el perdón tiene un punto negativo para la pluralidad humana y es que es un acto que destruye la igualdad y a su vez destruye el fundamento de las relaciones humanas. Una vez se ha concretado el acto del perdón, ya no hay posibilidad de que exista una relación entre los sujetos actores del perdón: el que lo pide y el que lo otorga. Esto es debido a que en el acto del perdón hay una superioridad impresa en el sujeto que perdona pues este tendría la capacidad de quitar 'el peso sobre la espalda' que tendría el sujeto susceptible de ser perdonado. El perdón no es otra cosa que "renunciar a vengarse, callar y pasar de largo; y de suyo, eso significa despedirse" (Arendt, 2006, p.4)[1]. Es irónico que mientras el perdón rompe con la igualdad, la venganza acentúe y perpetúe las relaciones humanas. La venganza en lugar de ponerle fin a las consecuencias que puedan derivar de alguna falta o daño, presenta una continuidad del sujeto con la causa, es decir, una unión del sujeto con lo que aconteció. La venganza actúa en forma de re-acción natural y automática ante la irreversibilidad de la acción, por tanto, es una reacción que podría perfectamente esperarse. "La venganza no disuelve la realidad, salta por encima de ella, convierte la realidad en una re-acción y probablemente esta sea la oposición suprema de la acción" (Arendt, 2006, p.4).

En contraste con esta concepción de venganza, el perdón, como se expuso más arriba, es un acto impredecible y es la única reacción que actúa de manera no condicionada por el acto que la provoca, es decir, el perdón no reacciona, sino que da la oportunidad de volver a empezar, opera de forma imprevista manteniendo, además, el carácter original de la acción. En el perdón esta la concepción de libertad, tomada de la doctrina de Jesús de Nazaret, donde esta libera de la venganza y del automatismo que deviene en el proceso de la acción. (Arendt, 1993, p.260)

De acuerdo con lo anterior, vemos que uno de los extremos opuestos al perdón es la venganza y donde uno actué no hay lugar para el otro. Arendt plantea una dimensión del perdón en relación con la venganza donde expone que "el que perdona renuncia a vengarse, porque también él habría podido ser

1 Sobre ello volveré más adelante cuando aborde las cuestiones concernientes a la reconciliación.

culpable. El que se venga no desea perdonar, pues puede hacer lo mismo que se le ha hecho a él" (Arendt, 2006, p.4) De esta manera la autora explica que en el perdón hay cierta "afinidad" del sujeto que perdona hacia el sujeto susceptible de ser perdonado en tanto que este es consciente de que pudo ser él quien cometió la falta; Arendt llamará a este acto solidaridad negativa. Esta concepción nos pone en una dimensión "religiosa" del perdón que se basa en la idea del pecado original. Aquí se plantea que todos hemos nacido envenenados y, sobre esta base, el perdón solo es posible en tanto todos somos pecadores. Por lo cual en esta dimensión se establece una igualdad de condición entre los seres humanos que es de carácter natural -naturalmente somos pecadores-.

Retomando, el acto de perdonar trae consigo implícito el reconocimiento del desconocimiento de lo que se está haciendo, producto, como vimos ya, de la acción. Este remedia los actos que los seres humanos han cometido sin saberlo permitiendo que la vida continúe con su curso, brindando además la posibilidad de empezar algo nuevo, consintiendo que la especie humana continúe siendo libre. Por esta ignorancia en el actuar dice Arendt: "no es posible ninguna acción sin perdón reciproco (que en política se llama reconciliación)[2]" (Arendt, 2006, p.293). En este punto cabe mencionar y tratar de salvar un asunto muy problemático, y de cierta forma contradictorio, en los planteamientos de nuestra autora y es el hecho de que el perdón rompa la igualdad que hay entre los seres humanos imposibilitando que se mantengan las relaciones entre estos.

La función del perdón al exonerar la falta cometida debería ser mantener las relaciones, no cortarlas como lo plantea Arendt. En el perdón hay un deseo por parte de la víctima por restaurar las relaciones, por ello el acto de perdonar va dirigido a la persona quien cometió la falta. Hay además un soporte para ello que radica en la función de la promesa que no debe verse independiente del perdón, estos elementos actúan, o mejor, re-actúan sobre la misma acción. El papel de la promesa es complementario al del perdón ya que esta se encarga de mantener las relaciones que en el perdón se pueden romper, encargándose de mantener la confianza en el futuro.

Lo opuesto al perdón será la reconciliación, afirma Arendt en varios textos[3], así implícitamente lo plantea cuando afirma que "el opuesto que corresponde a la reconciliación es apartar la mirada, la actitud de callar y pasar de largo" (Arendt, 2006, p.4), siendo estas características que la autora ha asignado al perdón. Aquel que se reconcilia tiene la capacidad de aceptar lo que sucedió sin rencor o venganza. La reconciliación, a diferencia del perdón, no promete exonerar al otro, aquí la carga de la cual se ve librado el sujeto en el perdón no se quita, sino que se comparte. En esta medida hay un restablecimiento de la igualdad que con el perdón se rompió y hay un nuevo concepto de solidaridad que se basa en la responsabilidad compartida.

Arendt plantea que hay una diferencia entre perdón, venganza y reconciliación y es un límite que las dos primeras desconocen: aquel donde se plantea que aquello que sucedió no debió ocurrir nunca, el mal radical. En ello le da la razón a Kant cuando este establece que deben evitarse acciones que entorpezcan la paz futura entre los pueblos. El mal radical es aquello frente a lo cual es imposible la reconciliación. Sin embargo, en La condición humana Arendt expresa que lo que viene siendo alterno al perdón es el castigo y que para algunas circunstancias -que desde Kant se llama mal radical- no podemos ni perdonar ni castigar, pues aquello excede la esfera de los asuntos humanos. Lo anterior muestra una contradicción en la autora, pues sí existe un límite, al menos, para el perdón y el límite que se plantea en lo imperdonable y en lo incastigable es el mismo que aplica para lo irreconciliable. Así pues, el límite de aplicación de la reconciliación no es una diferencia con el perdón; sino que, por el contrario, es una semejanza y en circunstancias extremas no hay condición de posibilidad para que se den efectivamente el perdón, el castigo y la reconciliación. Dice la autora al respecto

> ambos (el perdón y el castigo) tienen en común que intentan finalizar algo que sin interferencia proseguiría inacabablemente. Por lo tanto es muy significativo, elemento estructural en la esfera de los asuntos públicos, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable. Esta es la verdadera marca de contraste de esas ofensas que, desde Kant, llamamos "mal radical" y sobre cuya naturaleza se sabe tan poco. Lo único que sabemos es que no podemos castigar ni perdonar dichas ofensas, que, por consiguiente, trascienden la esfera de los asuntos humanos y las potencialidades del poder humano (Arendt, 1993, p.260).

"En el perdón hay un deseo por parte de la víctima por restaurar las relaciones, por ello el acto de perdonar va dirigido a la persona quien cometió la falta"

Mientras en la reconciliación hay una aceptación de la realidad en tanto que hay una comprensión de ella, el perdón, por su parte, no implica comprensión pues no es ni condición para que este se dé ni es su consecuencia, pues de él no se deriva esta. El perdón, además, se puede plantear en diferentes dimensiones, como se ha esbozado aquí. Aunque la autora explícitamente no lo haga se pueden hallar por lo menos tres dimensiones diferentes donde el perdón actúa de forma dis-

2 La cursiva es propia.

3 Por mencionar sólo dos textos: Comprensión y política, 1953 y Diarios filosóficos 2006.

tinta: una religiosa, una personal y, la que se defiende en el presente artículo una dimensión política que acompañaría a la reconciliación. La reconciliación por su parte solo tiene un campo de acción: el político.

La reconciliación es un modo de la comprensión, en donde lo que se entiende es la realidad. Es un proceso de aceptación de que las cosas son como son y pasaron como pasaron. Esta se da con el mundo, en ese sentido, reconciliar implica llegar a 'un acuerdo con'. Me reconcilio con la realidad como es y pertenezco a esta como actor. La reconciliación requiere de retornar al pasado, pero con el propósito de tener claridad respecto a que las cosas fueron como fueron así sea de modo distinto de cómo se habían planeado. Requiere además de una aceptación del sujeto mismo con el mundo del que ha nacido como un extraño y al que, irónicamente, siempre será un extraño. Para especificar bien en qué consiste la reconciliación, me permito traer la voz del profesor Julio César Vargas, quien define explícitamente en qué consiste esta:

> Reconciliación significa en este contexto en primer lugar la aceptación que cada sujeto, comunidad o nación hacen de su propia realidad, esto es, de las condiciones históricas, sociales, culturales y geográficas que determinan su existencia. La aceptación de las cosas tal como son significa entender que lo ya acaecido en la historia es irrevocable e invariable y que sería un vano esfuerzo de la voluntad pretender cambiarlos o al menos desear que hubieran sido de otro modo. Que cada quien acepte sus propias condiciones (haber nacido en un país determinado, pertenecer una familia concreta, poseer ciertos talentos y limitaciones, etc.) significa que no entra en pugna con aquello que lo hace ser único e irrepetible y que no es intercambiable (...). (Vargas, 2008, p4)

Es propio tanto de la reconciliación como del perdón darse en la pluralidad, en el perdón ya se ha enunciado cómo, en lo que respecta a la reconciliación es menester que participen los otros pues en este proceso de aceptación de la realidad es necesario que se restablezca la confianza en el mundo y con quienes conforman la sociedad. La reconciliación y el perdón requieren ambas de ir al pasado y en lo que concierne a la primera aceptar lo que sucedió. En lo que respecta al perdón, este requiere del pasado para asumir lo que aconteció y liberar al otro del lastre que llevaba. Ambos elementos presuponen la libertad que tiene el sujeto en tanto que son una elección espontanea e impredecible; uno pretende liberar la carga que lleva el otro, lo que en sentido estricto sería restablecer la relación que se pudo dañar con la falta, más que cortar las relaciones[4]. La reconciliación se da en el plano de comprender y recomponer las relaciones en tanto que exista un entendimiento de los acontecimientos y en tanto haya una igualdad en cuanto a la responsabilidad.

4 Sobre esto planteé algunas consideraciones en la página 6.

Para finalizar, es importante destacar cómo interactúan y se complementan el perdón y la reconciliación en la esfera pública, en los asuntos humanos, es decir, en los asuntos políticos. Partiré de la propuesta del profesor Julio César donde establece que:

> la reconciliación parecería ser condición para el perdón o por lo menos una expresión de este, que se concreta en la unidad propia de la vida familiar y en el restablecimiento de las relaciones que se han deteriorado o resquebrajado (Vargas, 2008, p.7).

Considero que perdón y reconciliación se complementan, siendo el perdón una condición para que la reconciliación se pueda dar efectivamente, ello en tanto que exista primero un perdón entre iguales, entre los sujetos, y posterior a ello se dé una reconciliación en tanto que haya una aceptación del mundo con su contexto y sus condiciones.

El perdón al ser más abarcante que la reconciliación -gracias a las diferentes dimensiones y esferas en las que interactúa- la posibilita. Sin embargo, el perdón no implica la comprensión que es inherente a la reconciliación. Es precisamente sobre este punto donde interactúa la reconciliación en los asuntos públicos, políticos; esta viene a complementar el terreno ya avanzado por el perdón y lo trasciende llevándolo a un entendimiento de la realidad, lo sitúa en la esfera política. Sobre el último punto que quiero llamar la atención es que no hay que olvidar que el perdón viene acompañado de la promesa y, en esta compañía, también radica el carácter político. Cuando el perdón exonera de lo que sucedió y la reconciliación acepta que las cosas fueron así y no podrían haber sido de otro modo, la promesa actúa brindando seguridad frente al futuro y acentuando islas de seguridad para que las relaciones entre los hombres puedan seguirse dando.

Referencias bibliográficas

Arendt Hannah, (1953). Comprensión y política. Artículo publicado en Partisan Review, pp. 377-392.

Arendt Hannah, (1957). Labor Trabajo y Acción, una conferencia.

Arendt Hannah, (1993). La condición Humana. Barcelona: Ediciones Paidos.

Arendt Hannah, (2006). Diario filosófico 1950 – 1973. Barcelona: Herder Editorial, S.L.

Vargas Bejarano Julio Cesar, (2008). Reconciliación como perdón una aproximación a partir de Hannah Arendt. Colombia. Publicado en la revista del Departamento de Filosofía, de la Universidad del Valle, Praxis.

Conexión entre intersubjetividades por medio del lenguaje. Una aproximación a Gadamer[1]

Emmanuel Alcocer[2]
ealcocer@est.uniatlantico.edu.co

Resumen

En este artículo, se abordará el problema de la intersubjetividad en el lenguaje bajo el marco conceptual de Gadamer. Me propongo encarar la idea de que determinado hecho objetivo al ser interpretado por distintos sujetos, permite el desarrollo de ideas subjetivas con relación a sí mismo, las cuales variarán dependiendo de qué vivencias y tradiciones posea cada sujeto y, al influir estas en él, caracterizarán la subjetividad única impregnada en cada individuo. El lenguaje es el hilo conductor por el cual se reproduce una racionalización interna que determinado individuo realiza acerca de lo que siente al pasar por una experiencia sensible luego de asimilar un hecho objetivo. Esta experiencia, como idea, se carga de un sentido y una intención al ser racionalizada, pero el sujeto receptor no la puede objetivar.

Palabras clave: Gadamer, intersubjetividad, lenguaje, subjetividad, racionalizaciónn

Abstract[3]

The aim of this article is to address the issue of intersubjectivity in language, within the conceptual framework of Gadamer's work. I intend to address the idea that a given objective fact, when being interpreted by different subjects, enables the development of subjective ideas about itself, which varies according to experiences and traditions. The influence of these factors characterizes the rooted subjectivity in each individual. Language is the guiding thread by which an individual reproduces an internal rationalization about its feelings during a sensible experience after assimilating an objective fact. This experience, expressed as an idea, is full of meaning and intention when it is rationalized, but the receiving subject can't objectify it.

Keywords: Gadamer, intersubjectivity, language, subjectivity, rationalization.

Introducción

La intersubjetividad se verá como la manifestación del proceso por medio del cual se conectan y relacionan subjetividades; por otro lado, el lenguaje se entenderá como aquella manifestación humana que constituye este proceso como su hilo conductor. Principalmente, la intención es exponer de qué manera se da esta relación y denotar el problema que en ella se presenta; aunque, antes de esclarecer dicha relación, es necesario tratar el concepto de "subjetividad", pues, este concepto está intrínseco en el de "intersubjetividad".

Posterior a esto, para dilucidar la relación, se explicará cómo la intersubjetividad comienza desde subjetividades que se manifiestan en un grado individual y luego se constituye definitivamente cuando estas se relacionan entre sí mismas dentro de una colectividad. Esta intersubjetividad es manifestada bajo un proceso en el que se dan recíprocamente interpretaciones de hechos objetivos, las cuales nacen de racionalizaciones internas que, por medio del lenguaje, al ser expresadas se convierten en racionalizaciones dialógicas.

A fin de darle desarrollo a la problemática, el lenguaje se sitúa como el hilo conductor de todo el proceso que se exterioriza en la intersubjetividad, y es el medio para la reproducción reciproca de interpretaciones entre varios sujetos históricos, constituyéndose así la concepción del mundo y la tradición de determinado contexto histórico. Al abordar la problemática, se observará cómo un sujeto que racionaliza internamente sus propias experiencias sensibles al asimilar hechos objetivos, con el uso del lenguaje puede hacerse un texto viviente para luego tener la posibilidad de constituir textos orales y escritos a través de la constitución de enunciados, que nacen del enlazamiento entre ideas subjetivas que se desprenden de hechos objetivos dados.

A raíz de lo anterior, se nota la problemática entre intersubjetividad y lenguaje, al ver como una racionalización al hacerse enunciado y ser expresada mediante el lenguaje, puede ser objetivada completamente con relación al sujeto que la manifiesta, pero no con relación al sujeto que la interpreta; aunque, esto no significa que toda interpretación sea arbitraria, pues, a medida que se le da rigurosidad, se da una salida al problema.

Subjetividad

Gadamer (1998) en su libro El giro hermenéutico dice: "para hablar de intersubjetividad, es necesario referirse al concepto de 'subjetividad' y a su veracidad" (p. 13). La subjetividad es vista como aquello que se manifiesta en cada sujeto de manera individual y es producto del cúmulo de vivencias personales a

1 El presente artículo es resultado de una investigación titulada "Construcción de la concepción del mundo desde intersubjetividades conducidas por el lenguaje. Un acercamiento a la filosofía gadameriana", que fue comenzada en el año 2017 durante la clase de Filosofía de las Ciencias Sociales a cargo del profesor Roger Sepulveda, y que ha sido presentada en distintos eventos académicos a nivel nacional en Colombia.

2 Estudiante de VIII semestre de Filosofía de la Universidad del Atlántico.
Correo: ealcocer@est.uniatlantico.edu.co

3 La traducción al inglés del resumen fue realizada en el año 2018 y la debo a la colaboración de Camilo Pinzón, quien para ese momento estaba a cargo de la dirección del Centro de Recursos para el Éxito Estudiantil (CREE) de la Universidad del Norte situada en Barranquilla–Colombia.

las cuales está expuesto, además, son únicas en cada individuo.
Esta unicidad ocasiona que las interpretaciones realizadas por parte de varios sujetos con respecto a un hecho objetivo, difieran entre sí y presenten posibilidades de similitudes, pero imposibilidades de igualdad entre sí mismas. De igual forma, esta unicidad se hace notar cuando un hecho objetivo es sometido a diversas interpretaciones por parte de varios sujetos, ocasionando el desprendimiento de ideas subjetivas que varían en cada sujeto al estar influenciados por sus propias experiencias personales.
Estas experiencias entran en un diálogo interno a través de racionalizaciones internas, originadas al momento en que un individuo, influenciado por su horizonte histórico, asimila experiencias sensibles provenientes de enunciados o sucesos que se disponen a ser sometidos a interpretación. Lo anterior hace que las interpretaciones que cada uno de ellos realiza difieran entre sí, siendo semejantes pero nunca idénticas. Al mismo tiempo, la aporía de la temporalidad sumerge a la mismidad de la subjetividad a una modificación insuperable por un proceso continuo de reflexión.

"Todo sujeto histórico está envuelto en esta conciencia que define la unicidad de su subjetividad impregnada, la cual influye en el sentido que adopten todas las racionalizaciones, primeramente realizadas y luego exteriorizadas"

Según Gadamer (1998), "la mismidad en proceso de reflexión cae en un proceso iteractivo e imposible de concluir en la medida en que la reflexión puede incidir siempre una vez más sobre la mismidad en proceso de reflexión" (p. 18), donde el sujeto está allí en un infranqueable diálogo consigo mismo y el "yo" se presenta siempre cambiante impidiendo que las interpretaciones sobre un hecho objetivo, al repetirse por el mismo sujeto, sean idénticas todo el tiempo. En efecto, estas interpretaciones cambian a medida que la mismidad, vista como el "yo" y la que contiene a la "subjetividad", se modifica.
En el libro El problema de la conciencia histórica (2007), Gadamer expone que cada contexto histórico tiene su conciencia histórica, la cual es: producto de la reflexión sobre lo que ha sido originado y está vigente de la tradición como efecto del devenir histórico–cultural que desarrolla un saber histórico y se comprende desde su propio horizonte (p. 60). En virtud de ello, la conciencia histórica conlleva tres pilares fundamentales: la tradición, la cultura y la historia de su tiempo.
Todo sujeto histórico está envuelto en esta conciencia que define la unicidad de su subjetividad impregnada, la cual influye en el sentido que adopten todas las racionalizaciones, primeramente realizadas y luego exteriorizadas. La subjetividad, dice Gadamer (1998), es la "sustancia de todas nuestras representaciones" (p. 12), es decir, la esencia de las representaciones mentales realizadas con base en los hechos objetivos sometidos a interpretación. A su vez, estas representaciones son influenciadas –de manera inexorable– por los tres pilares que fundamentan la conciencia histórica.

Intersubjetividad

La intersubjetividad es un horizonte abierto por el lenguaje, que le reprime la posibilidad a los sujetos históricos de quedar encerrados en un diálogo interno, y dentro del cual son transmitidas experiencias individuales. Estas experiencias son reproducidas por el lenguaje mediante enunciados, constituidos por ideas subjetivas desprendidas de interpretaciones realizadas a hechos objetivos dados. En este horizonte abierto, la subjetividad es exteriorizada y, simultáneamente, manifestada la intersubjetividad, donde el sujeto que reproduce sus propias representaciones, transmite su cultura, su horizonte histórico o tradición, su lingüisticidad y vivencias personales.
Según Gadamer (2007, p. 79), la intersubjetividad también es sometida por la conciencia histórica en la que está envuelta cada época. No es posible aprehender un hecho objetivo determinándolo definitivamente, es decir, lo que se comprende de él no es inmutable: está sometido a una constante modificación. De acuerdo con esto, la intersubjetividad es manifestada y reconocida dentro de lo social a través de la conciencia histórica, teniendo la pretensión de realizar una construcción de lo social y la constitución de una rigurosa concepción del mundo que estructure la tradición de su actual época.
En la construcción de una rigurosa concepción del mundo a través de la intersubjetividad, no puede obviarse el hecho de que los sucesos que le acontecen a los sujetos, en un determinado contexto histórico, no son los últimos, sino que son un cúmulo de sucesos pasados que se van –a su vez– transformando en, y produciendo, otros nuevos.
De acuerdo con Gadamer (2007), la reproducción de las representaciones en forma de enunciados, que reflejan las ideas subjetivas originadas al racionalizar un hecho objetivo dentro de la intersubjetividad, manifiestan un proceso que desarrolla un conocimiento hermenéutico, porque los hechos objetivos se comprenden a medida que son rigurosamente interpretados, en el que es rechazado un estilo objetivista del conocimiento. Este proceso es metodológico, ya que desprende un método que está constituido por tres puntos fundamentales: interpretación, comprensión y aplicación (p.84). En referencia a esto último, Gadamer (2007) mantiene presente la imposibilidad de aplicar el término de "objetividad" al estudio de los fenómenos sociales (p. 75). El conocimiento resultante de este proceso es histórico y aplicado a la historia, constituye la tradición de su propia generación, y sumerge al sujeto en una relación: sujeto histórico–saber histórico.

Intersubjetividad y lenguaje: proceso dialógico

Los enunciados se expresan recíprocamente en la intersubjetividad al exteriorizarse como racionalizaciones dialógicas –por medio de la conversión hecha de ideas subjetivas a palabras–, por la mediación de un proceso dialógico hecho a base de signos lingüísticos. Aunque este es un fuerte argumento para sustentar la omnipresencia del lenguaje en la intersubjetividad, Gadamer (citando a Monteagudo, 2007) explica que esta no solo se da por este hecho, el lenguaje como "coherencias lógicas expresadas por palabras que constituyan enunciados" (p. 218); sino que además, se da porque el "lenguaje es algo más que un mero sistema de signos para designar el conjunto de lo objetivo" (Gadamer, 2003, p. 500), y permite entrar en la propia condición del ser humano: estar en un diálogo constante (Monteagudo, 2007, p. 220).

La intersubjetividad usa al lenguaje como puente –es decir, como medio–, para establecer en el sujeto individual una conexión con el mundo, haciendo que este diálogo –que primeramente es consigo mismo– pueda abrirse para pasar a manifestar racionalizaciones dialógicas que entablen opiniones distintas con otros sujetos dentro de un marco histórico, pero, que al mismo tiempo, traten de buscar una comprensión mutua.

En este proceso dialógico, todos los interlocutores se manifiestan como textos vivientes que expresan sus vivencias personales entre sí, por medio de la "pregunta–respuesta", lo que para Gadamer (2003, p. 444) significa el arte de pensar. Es con el lenguaje que un sujeto histórico puede conectarse con el mundo, y es en esta conexión que puede auto–reconocerse mediante una auto–comprensión que "se realiza al comprender algo distinto, e incluye la unidad y la mismidad de eso otro" (Gadamer, 2003, p. 138).

Para Gadamer (2003), "el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación" (p.467) y, más adelante, dice: "todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su interprete" (p. 467); entonces, al ser comprensión e interpretación simultáneamente, el lenguaje está intrínseco en todo proceso de racionalización que se haga con el fin de conceptualizar las experiencias sensibles, es decir, tomarlas como ideas y hacerlas enunciados transmisibles.

Es con el proceso dialógico que se da la posibilidad de interpretar la reproducción de racionalizaciones internas hechas dialógicas. Este proceso es imprescindible para que la subjetividad se exteriorice y se reconozca a sí misma, y, también, para la manifestación de la intersubjetividad; en virtud de que, el elemento constitutivo de este proceso es esa manifestación humana de estar siempre en conversación con el otro entendida como lenguaje. De este modo, a través de un proceso dialógico, los sujetos se encuentran a sí mismos en estado de comprensión e interpretación, y se ven en un diálogo constante mostrándose como textos vivientes capaces de reflejar a través de enunciados, constituidos por interpretaciones de hechos objetivos, sus experiencias personales.

Las racionalizaciones dialógicas son aquellas que comienzan por ser racionalizaciones internas generadoras de representaciones mentales sobre las cosas del mundo –o hechos objetivos–, y luego a través del proceso dialógico se exteriorizan con el lenguaje como: "un centro, en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria" (Gadamer, 2003, p. 567). Estas racionalizaciones mediante el proceso dialógico manifiestan la intersubjetividad y, situando a los seres históricos en un diálogo continuo con los sujetos de su tiempo y los anteriores a su época, asienta a los escritos como contemporáneos a cualquier presente.

Aquí es necesario enfatizar que, el sujeto histórico dialoga con otros ajenos a su generación, contemplando las obras que estos dejaron a la tradición. Se quiere destacar cómo este hecho es la ventana que abre el horizonte de posibilidad en cada sujeto histórico para conocer el devenir histórico de su propio horizonte, dialogando –interpretando y comprendiendo– con las obras dejadas a la tradición –situadas atemporalmente en la intersubjetividad–, por sujetos de contextos históricos pasados que responden a los sucesos de su inherente contexto, y permiten que, ese contexto histórico, pueda ser conocido.

Sobre este proceso se reproducen y transmiten racionalizaciones sacadas del "yo" hacia el mundo a través del lenguaje, previamente hechas por parte de los sujetos históricos, realizadas de manera individual para sí mismos y contemplando hechos objetivos al pasar por experiencias sensibles que son únicas a cada individuo.

La subjetividad exteriorizada hacia una intersubjetividad en presencia del lenguaje mediante un proceso dialógico, aparece en la comprensión de su tiempo histórico en virtud del acuerdo y consenso de los interlocutores de cada época que dialogan entre sí. A propósito de esto, Gadamer dice: "el lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre, la cosa" (2003, p. 462).

Problemática entre intersubjetividad y lenguaje

En efecto, se racionaliza una experiencia sensible haciendo uso del lenguaje, ya que los pensamientos que se conciben surgen por un proceso de reflexión como ideas subjetivas al examinar un hecho objetivo que, con el fin de explicarlos, para Gadamer (2004), se representan en palabras a través del lenguaje de manera cotidiana articulando la experiencia del mundo como una experiencia común (p. 198).

Las racionalizaciones internas tienen como efecto un diálogo interno entre el sujeto y su mismo ser, manifiestan un proceso interpretativo y el sentido propio que se está adoptando por parte de cualquier sujeto histórico con respecto a determinado hecho objetivo. Gadamer (2003) define a este proceso de interpretación, como aquél que es realizado entre una racionalización interna y una conexión con el mundo, que tiene la

posibilidad de expresarse mediante enunciados con el lenguaje (p. 528).

Asimismo, estos enunciados pueden ser objetivados con relación al sujeto emisor, puesto que, él conoce completamente el sentido y la intención que quiso plasmar de manera objetiva en su enunciado. Por otra parte, el sujeto receptor que le compete someter a un proceso de interpretación al enunciado expresado, está limitado a solo poder subjetivarlo, es decir, someter al enunciado construido por el sujeto emisor a un proceso de deconstrucción –examinando el horizonte histórico de las estructuras conceptuales que lo componen–, para luego reconstruirlo estableciéndole un sentido propio que, tal vez, sea similar al sentido que fue expresado objetivamente, pero no idéntico.

Este hecho ocasiona que el sujeto receptor termine entrando en un proceso inacabable de interpretación, en el cual esta se modifica a medida que es sometida a reflexión, ya que al no ser capaz de objetivar el enunciado expresado, tampoco es capaz de decretar una interpretación permanente o invariable. A pesar de esto, Gadamer (2007), establece que las interpretaciones no deben ser arbitrarias, y además, deben de estar fundamentadas bajo la aplicación –libre de prejuicios– del método hermenéutico que tenga presente el saber y ser histórico del hecho objetivo sometido a interpretación (pp. 110-112).

"La intersubjetividad usa al lenguaje como puente -es decir, como medio-, para establecer en el sujeto individual una conexión con el mundo [...]"

Conclusión

Por lo que se ha expuesto, se concluye que la intersubjetividad sumergida en un proceso dialógico mediado por el lenguaje, manifiesta la posibilidad de un "yo" de encontrarse con el "otro" y con el mundo, en busca de auto–reconocerse interpretando hechos objetivos, pero mediada por la imposibilidad de objetivarlos. De este modo, en la intersubjetividad se da una búsqueda por la construcción de lo social, a través de la comprensión alcanzada en un diálogo donde se conduce a acuerdos para crear consensos que definan desde qué parámetros se concebirán los fenómenos histórico–sociales y las expresiones de los sujetos históricos a través de la tradición.

Por último, es bajo este proceso que se manifiesta como "intersubjetividad", que se da la constitución de una concepción del mundo en determinado contexto histórico, y se constituye en las ciencias sociales lo que se denomina "objetividad" en las ciencias naturales. Las racionalizaciones dialógicas, que dentro de la intersubjetividad se gestan, pasan por un proceso de: construcción, deconstrucción y reconstrucción; en el cual, son interpretados enunciados que reflejan racionalizaciones internas.

Estas racionalizaciones, en últimas, son subjetivas con relación al hecho objetivo por medio del cual se originaron, y a su vez, son objetivas con relación al sujeto histórico que los reproduce por medio del lenguaje; con respecto al interlocutor, receptor e interprete, solo puede subjetivar enunciados atribuyéndoles un sentido propio que es símil pero nunca idéntico al transmitido por su autor objetivamente. En este sentido, el problema que surge al estar los sujetos históricos en estado de comprensión e interpretación durante un diálogo constante es un "problema hermenéutico", que no puede ser solucionado sino regulado por la aplicación del método hermenéutico en la subjetivación de determinado hecho objetivo.

Referencias bibliográficas

Gadamer, H. (1998). El giro hermenéutico. Madrid, España: Ediciones catedra.

Gadamer, H. (2003). Verdad y método. Salamanca, España: Ediciones sígueme.

Gadamer, H. (2007). El problema de la conciencia histórica. Madrid, España: Tecnos.

Gadamer, H. (2004). Verdad y método II. Salamanca, España: Ediciones sígueme.

Monteagudo, C. (2007). "¿Por qué leer a Gadamer hoy?", en Giusti y Mejía (editores) ¿Por qué leer filosofía hoy? Lima, Perú: Fondo Editorial PUC, pp.213-221.

E S P A N T A M O S C A S

« La mosca que no quiere ser cazada está más segura cuando se posa en el cazamoscas.»
Georg Christoph Lichtenberg.

Las ciudades imaginadas en las distopías de Un mundo feliz de Aldous Huxley y 1984 de George Orwell

Luisa Fernanda Ortegón Sepúlveda.
luisafos20@gmail.com

1. Introducción

Se pretende realizar un análisis crítico a partir de las ciudades imaginadas en las obras de literatura distópica Un mundo feliz (Aldous Huxley, 1932) y 1984 (George Orwell, 1949). Para ello, se hará un breve recuento de ciertos conceptos como ciudad y distopía; y de ese modo se vinculan al contexto de estas dos obras literarias.

En primera instancia, se desarrollarán cada una de las obras de manera independiente y una vez analizadas desde el contexto de ciudades distópicas, se enlazará con una crítica a la sociedad actual.

Para introducir el término de "distopía", primero es necesario remontarse a su origen antagónico. En el año 1516, cuando Tomás Moro (1478–1535) publicó el libro titulado Utopía, introdujo así, por primera vez, este término. En principio el vocablo proviene de la palabra griega u-topos, (no lugar) o de eu-topos, (buen lugar), y en consecuencia a ello, Moro en su libro la calificó como «la mejor forma de comunidad política" (Moro, 1998, p. 39).

Ahora bien, frente a la palabra "distopía", al parecer el primero en usarla sería el filósofo, político y economista John Stuart Mill (1806-1873) en la sesión de un parlamento celebrada en la Casa de Comunes el 12 de marzo de 1868, en la que usó el vocablo como sinónimo del neologismo "cacotopía". Aunque ambas palabras no puedan tener el mismo significado, ya que el prefijo griego kakos significa malo, incorrecto o desagradable, en tanto que dys significa anormal, doloroso o desfavorable, lo cierto del caso es que, fue Stuart Mill quien sentó las bases para que el término trascendiera posteriormente dentro del género de la ciencia ficción.

La palabra "distopía" no aparece incluida en la Real Academia de la Lengua Española, por tal motivo, resulta ser un vocablo definido de distintas maneras por múltiples autores y académicos, quienes a la fecha no se han puesto de acuerdo con el significado de la misma. Por consiguiente, en el presente análisis se partirá de la acepción dada por Hernández Ranera (2008, p. 14), quien la denomina como una "sociedad ficticia indeseable en sí misma", concepto que será adoptado, toda vez que este tipo de lugar indeseado, es el que caracteriza a las ciudades distópicas aquí analizadas.

Ahora bien, definir "ciudad" como un concepto único, no solo resulta inapropiado, sino que implicaría desconocer la transformación y acoplamiento que ha tenido el término desde la polis aristotélica, hasta las metrópolis industrializadas de nuestros tiempos. Ya desde la Política de Aristóteles, este filósofo griego definió el concepto de la siguiente manera:

La ciudad es una comunidad, procedente de varias aldeas, perfecta, ya que posee, por decirlo de una vez, la conclusión de la autosuficiencia total, y que tiene su origen en la urgencia del vivir, pero subsiste para el vivir bien. Así que toda ciudad existe por naturaleza, del mismo modo que las comunidades originarias (Aristóteles, 1986, p. 43).

Definición que, aunque data del siglo IV antes de Cristo, aún se mantiene como la base de estudio y de creación imaginaria, no solo de ciudades utópicas al estilo de Tomás Moro o de Campanella con su Città del sole (1602), concebidas bajo la premisa de que "toda construcción industrial contiene en sí misma el germen de una utopía" (Hernández, 2005, p. 38); sino de ciudades distópicas imaginadas al estilo de Orwell y de Huxley. Mundos indeseados que han sido imaginados ya no para reflejar el ensueño de la comunidad como aldea, sino para generar crítica hacia la globalización y la industrialización en masa que desde los años veinte fueron sede de advertencia por Huxley. Para unir los conceptos de ciudad y de distopía, será necesario concebir a la ciudad como lugar físico, pero también como lugar compuesto por personas:

"Toda construcción industrial contiene en sí misma el germen de una utopía"

Una larga reflexión sobre la imagen ambiental insiste en que una ciudad es como una arquitectura, una construcción a gran escala, que es posible percibir en el desarrollo de grandes períodos de tiempo. La imagen ambiental se forma tanto por los elementos físicos estáticos (edificios, calles) como por los móviles (la gente y sus actividades) (Rovira, 2015, p. 21).

Por tanto, si se parte del concepto de ciudad como estructura arquitectónica, pero también como estructura humana, se tiene como consecuencia a una cultura conformada por reglas, costumbres y anhelos. El mayor de los anhelos del ser humano sin duda alguna es la búsqueda de la felicidad, y en ese camino comenzamos a inventar paraísos, islas afortunadas, países de Cucaña (Zuleta, 2000). En ese sentido, el hombre hace de

su felicidad un edén utópico. El problema yace en la forma de desear la felicidad, como diría el filósofo colombiano Estanislao Zuleta, nuestra desgracia no está tanto en la frustración de nuestros deseos, como en la forma misma de desear. Deseamos mal (2000). Cuando esos deseos utópicos se tornan factibles, cuando eso sucede, allí nace la distopía, para mostrar que los lugares oníricos también pueden ser los más indeseables.

2. Un mundo feliz (Aldous Huxley, 1932)

La obra literaria Brave New World (1932), del escritor británico Aldous Leonard Huxley (1894-1963), es contada a través de un narrador omnisciente. El título tiene origen en una obra del autor inglés William Shakespeare, La tempestad (1611), en el acto V cuando Miranda ve por primera vez en su vida personas distintas a su padre, manifiesta: "¡Oh qué maravilla! / ¡Cuántas criaturas bellas hay aquí! /¡Cuán bella es la humanidad! / Oh mundo feliz, en el que vive gente así."

2.1. Sinopsis.

Un mundo feliz hace referencia a una sociedad ubicada en el Londres del año 2540, o lo que dentro de la novela sería el año 632 d. F. (después de Ford), en honor a la sociedad de consumo representada después del primer automóvil Ford modelo T de la compañía automovilística Ford Motor Company, fundada por el empresario norteamericano Henry Ford (1863–1947).
Los seres humanos están divididos en cinco castas o clases sociales: los Alfa (los más inteligentes, a los que pertenecen dos de los protagonistas: Bernard Marx y Helmholtz Watson), los Beta, los Gamma, los Delta y los Épsilon (los que realizan las tareas físicas más difíciles).
Los miembros de esta sociedad nacen a través de fecundación in vitro. Desde la gestación de los embriones en el laboratorio son condicionados y adoctrinados mediante la hipnopedia. Esta técnica consiste en que mientras duermen, una voz les repite constantemente ciertos patrones de comportamiento que les hará creer que su casta no solo es la mejor, sino la más feliz, ya que "éste es el secreto de la felicidad y la virtud: amar lo que uno tiene que hacer" (Huxley, 1988, p. 27). En caso de que los individuos sientan algún tipo de agobio o problema, lo pueden combatir con soma, una droga legal que los sustrae de la realidad y que es proporcionada por el mismo Estado de manera gratuita.
Este Mundo Feliz se contrapone al Mundo de Malpaís. Se trata de un lugar ubicado en una reserva natural, donde no han llegado esta clase de avances tecnológicos, por consiguiente, se consideran atrasados y las personas son denominadas como salvajes. A este lugar pertenece el protagonista principal del libro, John el salvaje. En un viaje de vacaciones a la Reserva de los Salvajes que realizan dos personajes del libro: Bernard y Lenina, descubren que John es el hijo del director del Centro de Incubación, motivo por el cual deciden sacarlo de allí y llevarlo a la civilización. A John este mundo feliz le resulta sumamente insoportable, por el cual se encierra a vivir como un ermitaño. Una noche sucumbe ante los placeres del sexo y de la droga, y al amanecer siguiente despierta tan asqueado de sí mismo y de la sociedad fordiana, que decide quitarse la vida.

2.2. Análisis de ciudad.

Las localizaciones narrativas describen la ubicación de Un mundo feliz en la ciudad de Londres y sus alrededores. La ciudad está construida a partir de tecnología súper avanzada, que inició con el lanzamiento del primer automóvil marca Ford T. Las cinco castas en que está dividida la sociedad fordiana viven en el mismo espacio londinense, excepto las personas que el sistema totalitario de Un mundo feliz, se denominan como los salvajes, quienes hacen parte de un espacio geográfico distinto denominado Malpaís, descrito por el narrador como:

Bloque sobre bloque, cada piso más pequeño que el inmediato inferior, las altas casas se levantaban como pirámides escalonadas y truncadas en el cielo azul. A sus pies yacían un batiburrillo de edificios bajos y una maraña de muros; en tres de sus lados se abrían sobre el llano sendos precipicios verticales. Unas pocas columnas de humo ascendían verticalmente en el aire inmóvil y se desvanecían en lo alto (Huxley, 1988, p. 93).

"Nuestra desgracia no está tanto en la frustración de nuestros deseos, como en la forma misma de desear"

Lenina se refiere a este como un lugar asqueroso, con "suciedad, montones de basura, polvo, perros, moscas" (Huxley, 1988, p. 94) y un pueblo en el que debían caminar a pie, lo cual no es costumbre para los habitantes de Londres, puesto que allí los medios de transporte para las castas altas son: los helicópteros privados, el taxicóptero, los deporticópteros y los aviones cohete. Este espacio, sin lugar a dudas rezagado a las afueras de la ciudad principal, puede ser concebido como una heterotopía, ese lugar absolutamente otro del que hablaba Foucault.
Por otro lado, cuando los habitantes de Malpaís se referían a la sociedad fordiana, hablaban del "Otro Sitio, fuera de la Reserva" (Huxley, 1988, p. 99); lo cual denota que los ciudadanos de ambos sitios concebían la otra cultura como una otredad ajena y desconocida.
La diferencia es que el espacio de Malpaís podía ser visitado por los civilizados, pero no al revés, un salvaje jamás podría pisar terreno londinense, a menos que se tratara de una gran excepción como sucedió con John, al ser hijo del director del Centro de incubación londinense, quien embarazó a Linda,

una mujer miembro de la sociedad Fordiana que debido a un accidente quedó encerrada en la Reserva.

La base tecnológica sobre la cual está construida la ciudad de Londres del año 2540, es sin duda alguna, uno de los factores más influyentes de la sociedad fordiana. Es la característica que hace de su arquitectura y de sus habitantes un lugar completamente distinto al que existía antes de Ford y al que habitan los miembros de la Reserva.

En esta obra distópica, Huxley modifica los lugares que dan identidad cultural: el Centro de Incubación es el lugar que entra a reemplazar a la sala de partos de los hospitales. Los jardines infantiles son reemplazados por las Salas de Condicionamiento Neo-Pavloviano, lugar donde les infringen descargas eléctricas a los niños para condicionarlos a determinados gustos y aberraciones y, de ese modo, ejercer el control sobre ellos durante toda su vida. Las bibliotecas y los cines son reemplazados por el Sensorama, un cine 3D que estimula los sentidos de la vista, el olfato, el oído y el tacto; las películas emitidas son elaboradas por el Estado a fin de que no incentiven la crítica hacia el sistema.

Esta comunidad huxliana dista mucho del concepto de aldea aristotélica pensado en la polis griega, esa que veía la ciudad "como instrumento para conseguir la perfección de la existencia humana, en el mundo industrializado" (Benevolo, 1993, p. 205). Al contrario, la ciudad industrializada imaginada por Huxley es el atisbo de un instrumento de control a todos los niveles posibles. El control poblacional desde la natalidad, pasando por la vida política, social, económica, amorosa, religiosa y terminando con el control en la tasa de mortalidad ejercido por el Estado. Esta sociedad no solo domina quién nace, cómo nace, cómo vivirá el nasciturus en su vida de humano; sino hasta qué edad, en qué condiciones y en qué momento.

Al final de la novela, tanto Bernard Marx -personaje inspirado en Carl Marx- como su amigo Helmholtz Watson, son desterrados respectivamente a Islandia y a las Islas Falkland. Estas islas son descritas como lugares aislados y distintos a Un mundo feliz, en las cuales encontrarán más personas como ellos, es decir, ciudadanos que no encajan en la vida social 'normal'. "Ser homogéneo es la condición para pertenecer en las distopías de control, y la ciudad-estado distópica por consiguiente, es definida como una máquina de crear homogeneidades" (Rodríguez, 2015); por consiguiente, estos dos personajes principales son considerados como los sujetos atávicos y desviados de su sociedad.

La tecnología arquitectónica súper desarrollada de Un mundo feliz fue descrita por Huxley a través de su imaginación a modo de narrativa de ficción; por tanto, lo que él vislumbraba desde el año 1932 en principio no tenía connotación de profecía, sino de advertencia a los resultados que se obtendrían con la desmesurada globalización e industrialización en masa. Sin embargo, después de los años, no podría decirse que la misma connotación sigue vigente, toda vez que al no haberse acatado su advertencia a tiempo, la humanidad es vista como un fiel reflejo de su obra literaria, pues la fragmentación, el exceso, la espectacularización, la fortificación de los barrios, son algunas de las claves que desde entonces proliferan en todo el planeta (Fernández, 2015).

En la actualidad, ciudades como Los Ángeles, Buenos Aires, Río de Janeiro, Barcelona, Beijing, Tokio, Medellín, Ciudad de México, entre otras, afrontan una fuerte crítica por ser la representación del exceso y la espectacularización propia de ciudades que han sido sede de imaginación distópica.

Muchas ciudades de México se encuentran inmersas en proyectos multimillonarios con apariencia de desarrollo y avance tecnológico, con la idea de que sus ciudadanos solo obtendrán provecho y bienaventuranza. Sin embargo, "la misma idea de ciudad inteligente, enmascara el uso de nuevas tecnologías para imponer un estado de vigilancia permanente, un panóptico con mecanismos de control al estilo orwelliano" (Medina, 2017). Por tanto, el reparo no está en el desarrollo, sino en el disfraz de progreso con la excusa de la globalización:

Está claro que diferentes metrópolis a lo largo y ancho del mundo enfrentan desde hace muchos años, o han comenzado a enfrentar más recientemente, las secuelas de un capitalismo industrial que altera las antiguas formas de convivencia, desplaza a los más desprotegidos, aísla y produce enormes cinturones de miseria y altos niveles de inseguridad (Guzmán, 2007, p. 42).

En realidad, Huxley usó bastantes referencias de lugares reales para sus lugares distópicos imaginados porque sin lugar a dudas "la relación entre el espacio, la ciudad, para con los acontecimientos, así como para con los personajes es determinante en la configuración de los mundos ficcionales" (Sainz, 1996, p. 261), relación que a todas luces se encuentra intrínseca en esta obra de la literatura de ficción distópica.

3. 1984 (George Orwell, 1949)

La obra literaria Nineteen Eighty-Four (1949), del escritor George Orwell, pseudónimo de Eric Arthur Blair (1903-1950), está escrita en tercera persona con un narrador omnisciente enfocado en el protagonista.

3.1. Sinopsis.

Winston Smith es un habitante de Londres del año 1984. El Londres de esa época pertenece al superestado de Oceanía, puesto que la tierra se divide en tres superpotencias: Oceanía, Eurasia y Asia Central. A su vez Oceanía está dividida en tres clases sociales: el Partido Interior, conformado por quienes tienen más privilegios; el Partido Exterior, que es al que pertenece el protagonista; y Los Proles, quienes no son considerados humanos, sino animales. En ese mundo, el gobierno totalitario del INGSOC (socialismo inglés) está encabezado por

un ser omnipresente que el Partido denomina bajo el nombre de Gran Hermano (Big Brother). El trabajo de Winston en el Ministerio de la Verdad consiste en reescribir la historia y alterar los datos en beneficio del Partido; sin embargo, luego de ciertos acontecimientos, Winston toma conciencia y decide rebelarse en contra de su Partido. En su camino de rebeldía se une a una mujer joven de nombre Julia, quien también está de acuerdo con sus ideales.

Todo aquél que tenga algún pensamiento en contra de los planteamientos impuestos por el gobierno de Oceanía, es considerado un crimental. Tanto Julia como Winston rompen las reglas del sistema y debido a ello, son sometidos a torturas físicas y mentales. Finalmente, son enviados a la famosa habitación 101 del Ministerio del Amor.

3.2. Análisis de ciudad.

Orwell sitúa al Londres de 1984 como una ciudad de postguerra. Donde hay tecnologías que podrían considerarse desarrolladas: las telepantallas, los agujeros de memoria, los tubos neumáticos, el hablaescribe o los helicópteros que vuelan al lado de las ventanas. Sin embargo, esta no es la sensación que se proyecta con los demás lugares. Los demás espacios son representados a través de edificaciones en ruina, los puestos de trabajo hacinados al mejor estilo carcelario, los espacios públicos resultan sucios y desagradables, los espacios privados no existen, "la ciudad aparece como una enorme máquina clasificadora" (Rodríguez, 2015), la ciudad londinense es un basurero de escombros y el concepto de ciudad como hogar no existe.

Las pocas herramientas tecnológicas mencionadas fueron creadas en función de un único propósito, el control. "Las tecnologías de los medios locativos conformarían el más claro signo de la dominación observante y localizadora, de la capacidad de control y vigilancia permanente y total" (Prada, 2012, p. 225). Como muestra de ello, en especial, las telepantallas son dispositivos de omnisciencia que se asemejan a la metáfora del panóptico referido por Michel Foucault, entendido este como una construcción arquitectónica en forma de celda, en la que "cada actor está solo, perfectamente individualizado y completamente visible" (Foucault, 2003 pp. 184-185), lo cual garantiza el orden y el control, independientemente de quién tenga el poder:

Cámaras en cada esquina con tecnologías de reconocimiento facial vigilan nuestros movimientos y comportamientos. Quien se sabe vigilado, o sospecha que se le observa, se comporta de otra manera garantizando un ejercicio automático de poder (Foucault, 1975). Así se crearía una ciudad con nulos controles democráticos y con altos beneficios para las corporaciones tecnológicas donde las personas pasan a ser objetos que manipular y no sujetos con derechos a ejercer individualmente (Medina, 2017).

Modificación del comportamiento no solamente observable en Winston Smith, personaje principal, sino en los demás miembros de Oceanía que no estaban de acuerdo con los ideales del Partido, es decir, todos los demás crimentales, quienes para no ser descubiertos reprimían sus pensamientos y actuaciones heterodoxas, en especial cuando se encontraban frente a una telepantalla. Esta forma de ocultar y modificar la identidad se puede apreciar en la actualidad a través del Internet, un lugar ubicado en la nube, que pese a no ser tangible permite a las personas exhibir su vida como en un reality show, "nos hallaríamos hoy en una evidente crisis de lo introspectivo, en un permanente intercambio de intimidades o en la espectacularización de la intimidad, que deviene "extimidad" (Prada, 2012, p. 48). En esta extimidad las personas escogen el rostro que más les beneficia mostrar para no ser juzgados. Situación que sin lugar a dudas sucedía en el gobierno totalitario de Oceanía.

Por otro lado, en términos de la ciudad distópica escrita por Orwell, resulta pertinente resaltar el modelo arquitectónico diseñado en la adaptación cinematográfica más conocida de la novela; esto es, la cinta dirigida por el británico Michael Radford (1946), que lleva el mismo nombre de la obra literaria y que fue lanzada el 10 de octubre de 1984. En este filme la obra literaria se sitúa y es desarrollada en la misma época de la novela, es decir, de abril a junio del año 1984. De la misma manera, es llevada a cabo en los mismos lugares imaginados y descritos por Orwell en su distopía. Es decir, en la ciudad de Londres y sus alrededores, tal como lo hace saber el director en los créditos finales de la cinta.

"Ser homogéneo es la condición para pertenecer en las distopías de control"

La novela está escrita en tercera persona con un narrador omnisciente enfocado en el protagonista, lo cual es respetado por Radford, quien hace uso de una focalización externa. Aunque en todas las escenas de la película están presentes de una u otra manera el personaje de Winston.

Las circunstancias temporales expuestas en la novela se mantienen fielmente en la obra cinematográfica. La arquitectura de la ciudad conserva un aspecto desolador. Aunque Michael Radford quería elaborar la cinta en blanco y negro para darle un ambiente más lúgubre que se asemejara al universo descrito por Orwell, la productora se opuso y, por tal motivo, se decidió usar la técnica denominada como salto de blanqueado o bleach bypass, la cual crea efecto de negros profundos y mengua la intensidad de los colores. De ese modo, la ciudad obtuvo el aspecto lúgubre descrito por Orwell.

En los únicos momentos del filme en que se hallan colores con alto nivel de saturación es en los momentos en que Winston tiene un encuentro sexual con Julia en un bosque o cuando tiene alucinaciones y sueños con O'Brien en la habitación 101 del Ministerio del Amor. En estas escenas se muestra el color verde vivo de las montañas y de los árboles, ya que corresponden al modo en que tal vez el protagonista se imagina el paraíso, o al menos, un lugar distinto al que se vive en el año 1984 en la era de control del Gran Hermano y de la Policía del Pensamiento.

En conclusión, en cuanto al diseño de fotografía, lo que hace Deakins, es usar una saturación baja para la mayoría de escenarios, una saturación alta para las escenas que representan la esperanza de libertad en Winston y una saturación débil en tono de sepia para la transmisión en las telepantallas.

Podría decirse que los planos cerrados predominan en aproximadamente el ochenta por ciento de la película. Lo cual conlleva a reafirmar la sensación de encierro y control de vigilancia constante a la que son sometidos los miembros del Partido a través de las telepantallas del Big Brother.

El director no intenta introducir tecnologías súper desarrolladas al estilo de otras películas de ciencia ficción, como las sagas de Terminator, Matrix o Blade Runner, sino que trabaja desde la fidelidad arquitectónica del mundo oscuro descrito por Orwell.

Finalmente, tanto en la novela como en el filme, los espacios exteriores están cubiertos de un tipo de publicidad en la que aparece el rostro del Hermano Mayor, un señor de bigote asemejado en su estética a Adolf Hitler y que se representa como una deidad omnipresente. Esa que todo lo ve. Las localizaciones interiores están conformadas por lo estrictamente necesario, los lujos no hacen parte de su diario vivir. Las habitaciones organizadas como las de los centros carcelarios poseen la arquitectura básica de una supervivencia fisiológica: cocina y baño propio. En estos espacios orwellianos "solo lo útil es bonito" (Benévolo 1982, p.126).

4. Las ciudades en Orwell y Huxley como espacios de control

En las distopías el personaje se ve atrapado en una sociedad que lo hace infeliz y de la cual no puede escapar, rasgo característico tanto en Un mundo feliz como en 1984. La diferencia es que en la primera "la cultura deviene en parodia" (Postman, 2001, p. 163), en tanto que en la segunda, "la cultura deviene en prisión" (Postman, 2001, p. 163). En la ciudad orwelliana hay una sensación de coacción para el habitante de Londres de Oceanía. Para el ciudadano huxliano, la libertad o la coacción tan siquiera son sensaciones reales, puesto que desde su nacimiento han sido condicionados para creer que son libres y felices.

En ambas obras distópicas, se divide el espacio dependiendo de la clase social de sus habitantes. En el mundo de Huxley los espacios se dividen entre los civilizados y los salvajes, estos últimos considerados no como seres humanos, sino como animales. En el mundo de Orwell son divididos entre los miembros del Partido (Interior-Exterior) y Los Proles, estos últimos igualmente concebidos no como humanos sino como animales. Por tanto, en ambas novelas hay una clara división geográfica que condiciona a su población y en la cual yace una estrategia de poder. División poblacional que no dista mucho de la estratificación de las grandes urbes. Muchas veces los estratos altos y los estratos bajos conviven en el mismo perímetro urbano, delimitado únicamente por un muro de contención que logra separar a ricos y pobres, muy al estilo de la metrópolis industrializada diseñada en Un mundo feliz: "Diez minutos más tarde cruzaban la frontera que separaba la civilización del salvajismo" (Huxley 1988, p. 92).

Podría decirse, que tanto La Reserva en Huxley como la Zona Proletaria en Orwell, representan "heterotopías de desviación. Es decir que los lugares que la sociedad acondiciona en sus márgenes, en las áreas vacías que la rodean, esos lugares están más bien reservados a los individuos cuyo comportamiento representa una desviación en relación a la media o a la norma exigida" (Foucault, 2008). La Reserva y la Zona Proletaria son esos espacios relegados, equiparables a las cárceles, a los ancianatos o inclusive a las clínicas psiquiátricas. Esos otros lugares que son vistos como diferentes, y en el que los personajes principales de ambas obras se adentraron con cierto misticismo y conciencia de otredad.

Aunque en ambas novelas, las sensaciones parecen diferir, lo cierto del caso es que en ambos espacios londinenses, la ciudad deja de ser un recinto de hogar para ser un recinto en el que simplemente se adopta una convivencia obligatoria. Se da un traslado de lo que el teórico de la arquitectura Le Corbusier (1887-1965) llamaba "la vieja casa" a la "casa máquina" (Le Corbusier, 1929, p. 243).

Todo ello, en razón a que el Estado es un ente de control y de vigilancia absoluta, estos rasgos indudablemente se pueden trasladar desde la ficción a la realidad. "En cualquier caso, el conjunto de problemas y desarrollos trazados nos sitúa en la angustia urbana de un planeta que se está convirtiendo en una ciudad global y los riesgos que el crecimiento desmesurado plantea" (Rovira, 2005, p. 22). Concepto de ciudad global que se asemeja al de aldea global introducido por Marshall McLuhan (1911-1980), quien lo concibió como el cambio y los efectos producidos por los nuevos desarrollos tecnológicos como el cine, la radio, la televisión, el teléfono, los medios de comunicación. Ello sin tan siquiera alcanzar a conocer los efectos producidos por el Internet.

Particularmente, Londres es la sede de la imaginación distópica en las dos novelas para generar crítica social. En 1984 la ciudad se encuentra en un estado de postguerra que se asemeja más a un estado de permanente guerra, los espacios en ruinas representan la suciedad y el desarraigo. En Un mundo feliz se muestra una ciudad poseída por la excesiva higiene y la

biotecnología, una sociedad en la cual hay que consumir soma para desconectarse de los espacios y las situaciones reales. En ambas obras se representa:
la ciudad como un lugar que –entre otras consecuencias– ha obligado a unas formas de vida que han desposeído al morador del contacto discreto con sus conciudadanos y en su lugar le ha proporcionado frialdad e indiferencia en las relaciones con los mismos (Acosta, 1996, p. 7).

A través de la arquitectura tecnológica implementada para los espacios públicos y privados, pero también a través de los comportamientos humanamente exigidos, los habitantes de los dos mundos son objeto de cosificación y control, ejercido por sus gobiernos totalitarios.
Es necesario reiterar que tanto Orwell como Huxley no deben ser vistos como profetas del futuro, sino más bien como autores que advertían sobre los cambios que se producirían si el ser humano no actuaba con mesura sobre los avances tecnológicos. En resumidas cuentas, "Orwell temía que lo que odiamos terminara arruinandonos, y en cambio, Huxley temía que aquello que amamos llegará a ser lo que nos arruinara" (Postman, 2001, p. 6). En ambas situaciones, los dos lugares imaginados se tornan indeseables en sí mismos, característica ontológicamente distópica.

5. Referencias bibliográficas

Acosta, Luis A. (1996). "Prólogo" al libro Industria y ciudad en la literatura de Maldonado Alemán, Manuel. Parra Membrives, Eva (Eds.). Sevilla, España: Agathon.

Aristóteles. (1986). Política. Madrid, España: Alianza Editorial.

Benévolo, Leonardo. (1982). Diseño de la ciudad. En El arte y la ciudad contemporánea. Barcelona, España: Editorial Gustavo Gili, SA.

Benévolo, Leonardo. (1993). La ciudad europea. Barcelona, España: Crítica.

Fernández Ramírez, Baltasar. (17 de febrero de 2015). Utopía y distopía de la ciudad espectáculo. [blogURBS]. Recuperado de http://www2.ual.es/RedURBS/BlogURBS/utopia-y-distopia-de-la-ciudad-espectaculo/

Foucault, Michel. (2003). Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

Foucault, Michel. (2008). Topologías. Revista Fractal. Vol. XIII (núm. 48), pp. 39-62. Recuperado de http://www.mx-fractal.org/RevistaFractal48MichelFoucault.html

Guzmán Ovares, Marcela. (2007). El espacio urbano y las relaciones sociales: una mirada a las teorías de Edward Soja. Revista Comunicación. Vol. 16 (núm. 002), pp. 36-42. Recuperado de http://www.redalyc.org/pdf/166/16616205.pdf

Hernández León, Juan Miguel. (2005). Conjugar los vacíos: ensayos de arquitectura. Madrid, España: Abada Editores.

Hernández Ranera, Sergio. (2008). "Introducción" al libro Nosotros de Yevgueni Zamiátin. Madrid: Akal.

Huxley, Aldous. (1988). Un mundo feliz. Trad. Ramón Hernández. Barcelona, España: Plaza & Janes Editores S.A.

Le Corbusier. (1929). The city of tomorrow and its planning. Trad. F. Etchells. Londres, Inglaterra: The Architectural Press.

More, Thomas. (1998). Utopía. Madrid, España: Alianza.

Medina Ramírez, Salvador. (25 de mayo de 2017). La distopía de las ciudades inteligentes [Nexos La brújula. El blog de la metrópoli]. Recuperado de https://labrujula.nexos.com.mx/?p=1302

More, Thomas. (1998). Utopía. Madrid, España: Alianza.

Postman, Neil. (2001). Divertirse hasta morir. El discurso público en la era del "show business". Trad. Enrique Odell. Barcelona, España: Ediciones de la Tempestad.

Prada, Juan Martín (2012). Prácticas artísticas e internet en la época de las redes sociales. Madrid, España: Akal.

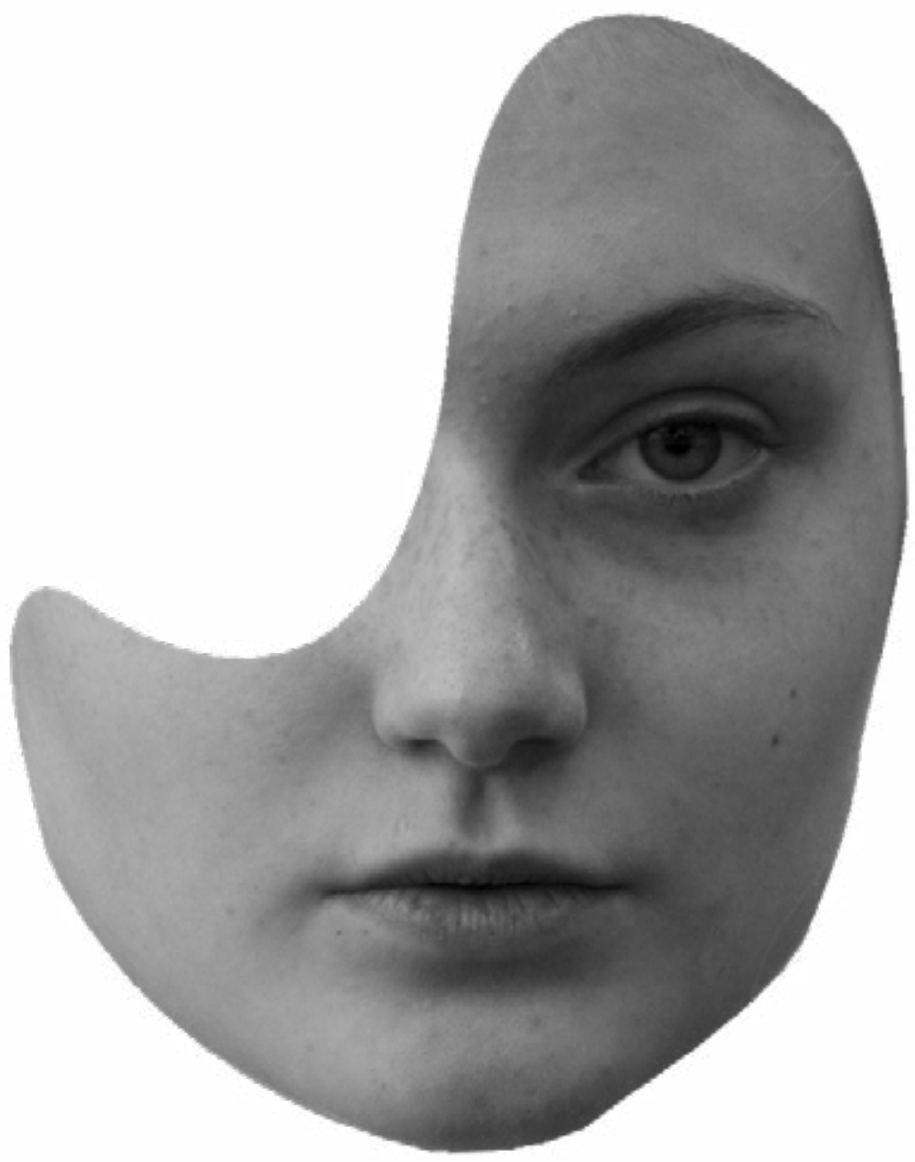
Rodríguez Fernández, Gabriela. (15 de enero de 2015). La ciudad como sede de la imaginación distópica: literatura, espacio y control. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Vol. IX, (núm. 181). Recuperado de http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-181.htm

Rovira, José Carlos. (2005). Ciudad y literatura en América Latina. Madrid, España: Editorial Síntesis

Sainz Lerchundi, Asunción. (1996). La ciudad como paisaje apocalíptico en la literatura alemana de postguerra (194-195). En Maldonado Alemán, Manuel. Parra Membrives, Eva (Eds.). Industria y ciudad en la literatura (pp. 255-269). Sevilla, España: Agathon.

Zuleta, Estanislao. (1 de enero del 2000). El elogio de la dificultad. [Página Universidad Tecnológica de Pereira]. Recuperado de https://www.utp.edu.co/rectoria/documentos/el-elogio-de-la-dificultad

SEDIMENTOS LITERARIOS



« Son ellas las que zumban. Desde que he caído han acudido sin demora. Amodorradas en el monte por el ámbito de fuego, las moscas han tenido, no sé cómo, conocimiento de una presa segura en la vecindad. »
Horacio Quiroga.

Una canción

Jesús Eduardo Erazo C.
jesuserazo96@gmail.com

Tal vez en un amorío fugaz se encuentre reflejada la verdadera condición del amor: cuando encuentras en los ojos de una persona cualquiera el reflejo de ti mismo, encuentras tu alma en paz y es justo ahí en donde te das cuenta de que el amor es la simple aceptación de ti mismo en el otro, o al menos así debería ser.

Marcaban ya las dos de la madrugada en el reloj de la vieja casa, aquella, en la cual había vivido gran parte de mi niñez y los pocos años de joven, cuando con mis abuelos laboraba los dulces placeres del campo; refugiada tras dos colinas se encontraba esa vieja casa que un día fue mi alegría, a la cual, después de tantos años, regresaba buscando tranquilidad, paz, sosiego o cualquiera que fuese el sentimiento que me quitara esa maldita sensación que por años y años he cargado sobre mis hombros. Me dispuse a hacer aquello por lo cual había regresado, aquello que hace mucho tiempo debí haber realizado, aunque el cansancio me dominaba. El tedioso trajín del día y la llegada a este pueblo me tenían agotado, pero debía hacerlo. Llegué como a las 10 de la mañana y el sol apenas se dibujaba entre las calles destapadas del caserío, como queriendo dar un poco de luz, nada más porque toca, a este sombrío pueblo, ¡no había cambiado en nada! Pasé a saludar al viejo compadre de mi papá, dueño de un billar de mala muerte que hacía las veces de cantina y bailadero, pero el viejo no estaba; ya había muerto hacía algunos años y ahora lo atendía un hijo suyo, que conocí cuando era aún chiquillo. Él no me conoció. Quise pedir un totumo de chicha, de esa con la que se chumaban mi abuelo y mi papá, esa rica chicha que de joven siempre quise probar, pero que mi papá siempre me advertía "Cuando sea más berraquito le doy un poquito", frase con la que todos sus amigos soltaban a reír, sin saber de lo que era capaz de hacer. Pero de eso ya no quedaba nada. Ni el ambiente, ni sus amigos, ni mi papá, ni la chicha. Entonces pedí una cerveza y mientras la bebía sonaba aquella canción de Los Alegres Cordillera que desde hace años y años no dejaba de sonar en la emisora del pueblo, esa canción que me trajo a la mente el vivo recuerdo de aquella pastusita que robó mis sueños hasta el día de hoy.

Era un domingo espléndido y hermoso,
me disponía a ir a visitarte,
bajaba alegre pensando en tu mirada,
para mirarme en tus ojos tan hermosos.

Era una de esas canciones con la que la recordaba y que a pesar de tantos años no podía sacarla de mi cabeza, ni a ella ni a la canción.

Pero al llegar al frente de tu casa,
mi alma quedó muy triste y conmovida,
al saber que allí tú ya no estabas,
la tristeza dejó mi alma herida.

Y así, mientras sonaba aquella vieja canción, se terminaba de sorbo en sorbo mi cerveza, y el sol se asomaba a divisar a la gente pintando de vivos colores los sembrados y las montañas, haciendo a un lado las nubes que tapaban al Galeras, mientras una lágrima se dibujaba sobre mi rostro, este bonito paisaje de mi viejo pueblo no lo miraba desde hace mucho tiempo.

> **"Y es justo ahí en donde te das cuenta de que el amor es la simple aceptación de ti mismo en el otro, o al menos así debería ser"**

El resto del día no tuvo nada de particular, almorcé en el único restaurante del pueblo: un sancocho salado, un cuy flaco con papas mal cocinadas y el típico jugo de tomate sin azúcar, amargo como la cara de la vieja señora que lo preparó. No como la comida que preparaba mi abuela: sancocho con presas de gallina, el cuy carnosito y el cuero tostadito como nos gustaba a todos, las papas acompañadas de un rico ají que siempre molía en la misma piedra vieja y partida -que no cambiaba porque se dañaba el sabor- y al final el delicioso café con pambazo. Todo cocinado en esa hornilla de leña que le daba un sabor particular, que abrigaba a la familia, los cuyes y las gallinas, y servía de tulpa en las noches frías. Gratos y lindos recuerdos. Pero el día seguía y no podía quedarme atrás. Con la maleta al hombro seguí rumbo a mi casa para completar la tarea que hace años no había terminado.

Al llegar al camino que conducía a mi casa, cerca de la quebrada que ahora sólo es una zanja por la que pasa un pequeño riachuelo, paré y miré "El Galpón", así se llama la gran hacienda de los Martínez, lo más ricachones del pueblo. Tenían cantidades de sembrados y mucho ganado al cargo de los capataces, pues ellos vivían en la ciudad y rara vez se les miraba venir a la hacienda. Entonces en mi mente se dibujó el vivo recuerdo de aquella tarde, cuando con mi abuelo y mi padre bajamos de dejar las vacas en un potrero que quedaba detrás de la hacienda, y nos encontramos con ellos. Habían llegado de Pasto para hacer los preparativos de la boda de su hijo el mayor, el heredero, pues quería una boda estilo campestre y tantos lujos absurdos que florecían de su capricho. Con ellos venía su hija menor, Gloria, esa pastusita tímida de tan sólo trece añitos que encendió mis pupilas y las convirtió en un manantial de luz; que con una sola mirada penetró hasta mi alma dejándola pura y llena de vida. Sentí cómo su bondad y belleza me inundaban hasta dejarme sin aliento y quemaba; su mirada quemaba y refrescaba. Sólo con mirarla mi vida se llenaba y sólo eso bastaba, su mirada, para que mi corazón como un loco palpitara. En un solo segundo de ella me había enamorado y mi ser bailaba y se llenaba de ella hasta que la voz

ronca de mi viejo me gritó: "Afanate bámbaro, que se hace tarde para ir a meter la yunta de los bueyes" me fui, pero mi alma se quedó con ella y era necesario que en la noche regresara a recogerla, y así fue. Antes de dormir escapé de casa para ir a ver Gloria, a mi pastusita, aquella pequeña citadina que había agarrado el corazón de este pueblerino y lo había aprisionado en sus ojos. Entre ruidos y silbidos, cuidándome de los perros que resguardaban la hacienda, pude lograr que me mirara por su ventana. Me sonrió y me dijo: "Tú, debes cantarme si quieres enamorarme". Desde entonces aquella frase se convirtió en la premisa mayor de mi razonamiento, y sin dudarlo me decidí a aprender la canción más bonita para enamorarla.

El día del matrimonio se acercaba y yo todas las noches la visitaba y le cantaba, pero sentía que ninguna canción podía hacer que ella se enamorara. Ella era mi amor y yo sólo era un simple campesino serenatero de medianoche que ni se sabía las canciones. Sentía que no lo iba a lograr, hasta un día en el que mi madre se dispuso viajar a Tulcán a conseguir telas donde los cotacachis para hacerle el vestido a la novia, pues los Martínez le habían encargado la confección de dicha indumentaria y tenía que comprar las mejores telas, así que partimos hacia el Ecuador. La noche antes del viaje le prometí a Gloria que regresaría con la canción que a ella la enamoraría, pues yo era sólo suyo y quería que ella fuese sólo mía. El viaje duró un par de días. Primero teníamos que salir a Tuquerres, luego pasar a Ipiales, ya ahí cruzábamos la frontera y llegábamos a Tulcán, pero el regreso se hizo más largo porque nos tocó viajar hasta Pasto para comprar un par de cosas que hicieron falta y que no conseguimos en otro lugar. En todo el trayecto sólo pensaba en la canción de mi amada Gloria, en la canción perfecta para ella. No salía de mis pensamientos esa loca idea. Me carcomía la mente y el alma saber que no iba a poder encontrar aquella canción y que iba a perderla para siempre. ¡Quién lo diría! Hasta que en la radio de aquel campero en el que viajábamos se escuchó una linda tonada de la Ronda Lírica. La guitarra vibraba mientras de la flauta y el violín salía esa linda armonía y se desprendía el Sanjuanito que iba a llenar el corazón de Gloria. Se llenó de gozo mi alma y sólo pensé en regresar para cantársela.

"Con ellos venía su hija menor, Gloria, esa pastusita tímida de tan sólo trece añitos que encendió mis pupilas y las convirtió en un manantial de luz"

Llegamos al pueblo muy agotados y demasiado tarde. El cansancio pesaba sobre los cuerpos y mi madre empezó a meterse entre cobijas apurada. Yo quería ir a ver a Gloria para llevarle mi canto, pero preferí aguardar hasta la mañana siguiente, en la que muy temprano me levanté y, después de ordeñar las vacas, salí corriendo a "El Galpón" para ver a Gloria. Pero una perturbadora noticia me aguardaba. Al llegar a la hacienda, mucha gente estaba aglomerada en la entrada. Trabajadores, peones y más gente del pueblo se acercaban, y sin saber lo que pasaba, gritaban, lloraban, otros pocos rezaban, muchos ni siquiera sabían lo que pasaba. Confundido entre la multitud y con miedo en el alma me abrí paso entre los asistentes. Llegué al patio grande, entré en la casa. Tras subir las escaleras y llegar al cuarto de Gloria, donde sus padres, su hermano, el cura del pueblo y un par de peones se encontraban, la miré. Yacía posada sobre su cama, pálida, sin luz en sus ojos, sin color en sus mejillas, sin gracia en su sonrisa; sin vida en mi alma, mi pequeña pastusita.

Pastusita que sabes, lo mucho que yo te adoro,
pastusita que yo, te quiero con toda el alma,
yo te venero, dame un besito
de tu linda boquita, para mi vida será un tesoro.

Cantaba la canción de la Ronda Lírica que había aprendido para ella, mientras mi rostro inundaba de lágrimas todo mi ser, mis sueños, mi alma. Nunca imaginé que podría sufrir tanto por una pequeña guambrita que guardaba en sus ojos mi corazón y que ahora estaba muerta frente a mí.

Y allí parado en el camino, al lado del riachuelo, recordaba la triste historia de Gloria, mi pastusita, mientras una lágrima pintaba un triste semblante en mi rostro. Entonces decidí continuar mi camino, no sin antes regresar la mirada hacia el otro lado de este que, inconscientemente, como cuando era joven, lo hacía para ver a aquella señora que siempre estaba sentada en el zaguán de su casa mirando a todo el que pasaba, pero que ahora ya no estaba. Aquella viejita, la vieja Matilde, salía temprano en la mañana, se sentaba y no regresaba a adentro hasta que se escondía el sol. Nunca la miré moverse hacia otro lado que no fuera el interior de su casa, sólo se la pasaba sentada en aquel sitio. Si ya sabía que estaba muerta, no sé por qué regresé a verla. Es que la vieja Matilde tenía una mirada que intimidaba, daba miedo. Cuando era niño pensaba que era una bruja, como las que contaba mi abuelo que hay en Sapuyes. Pensaba que en las noches agarraba su escoba de paja, y volaba por los tejados volteando las cruces de acero que ponían siempre en ceremonia cuando entejaban las casas. Con el tiempo comprendí que sólo era una señora vieja que nunca se iba a levantar de aquella banca. Pensé entonces que tal vez por costumbre regresé a verla, o tal vez por temor, y miré fijamente la banca de aquel zaguán sin parpadear ni un instante. Mi mirada se clavó en ese lugar y la vi. Miré sus ojos penetrando en los míos, conociendo y reconociendo cada uno de mis secretos, hasta los más íntimos, desnudando por completo mi ser y sumergiéndose en todos mis conocimientos. Tenía la misma mirada de aquella noche.

Aquella noche yo corría alumbrado apenas por la luz de la luna, tratando de llegar a casa, agitado por el miedo y el horror, saltando de bordo en bordo, esquivando las ramas y queriendo pasar la quebrada de cualquier forma, hasta que por el

lodo del camino tropecé y caí a sus pies. Me miró sin decirme nada. Sólo me miró y con su mirada me dijo que sabía todo lo que había sucedido, pues esa era la noche misma en la que había regresado del viaje. El cansancio era inmenso, pero mis ganas de ver a Gloria eran aún más grandes. Antes de dar la media noche salí de mi casa para ver a mi amada y poder cantarle la canción que la iba a enamorar. Llegué a su ventana y como estaba seguro de que mi canción era la perfecta para la ocasión, subí por el balcón y entré a su habitación. Ella acostada, pero aún no dormida, se asustó e intentó gritar, pero de inmediato tapé su boca y le dije: "Soy yo, vine a cumplir mi promesa, y te traigo una canción", y mientras cantaba ella sonreía y se sonrojaba. Pero al terminar, con frío corazón me dijo "No te puedo amar, tú eres de pueblo y yo de ciudad", no sabía exactamente qué estaba sintiendo: si rabia, coraje, tristeza o impotencia de no poder enamorarla; y mientras la escuchaba yo no paraba de cantar y cantaba y cantaba:

Con tus manitas me acariciaste,
busco tus ojos para mirarme,
y en tus pupilas llenas de encanto.

Hasta que yo dejé de cantar y ella de respirar, pues mi mano en su boca le quitó todo el aliento. La acosté y salí de su habitación. Ya cuando me di cuenta de lo que había hecho emprendí la huida hasta caer en los pies de aquella anciana, era la única que sabía lo que en verdad había ocurrido. Y aún si no lo hubiera visto, de seguro que con su mirada lo hubiese descubierto. Ya al otro día mientras todo el pueblo se arreglaba para ir al funeral de Gloria, la hija menor de los Martínez, yo aguardaba al pie de mi cama con la mirada perdida en el recuerdo de mi pastusita, de aquella niña que se había llevado mi corazón, la única mujer a la que había amado e iba a amar en mi vida. Mi padre entró a la habitación y con un grito acompañado de un juetazo exclamó: "Avispate angarillo, dejá de ser bámbaro y apurate, que a las tres es el funeral de la niña de los Martínez" a lo que respondí entre dientes: "sigan, yo ya los alcanzo", y mis padres junto con mis abuelos se fueron; y yo quedé ahí sentado, medio vestido e impactado. De repente un par de golpes leves se sintieron en la puerta y desde mi cama grité: "Ya voy", pensando que era mi padre, pero los golpes se repitieron, entonces con rabia me levanté de la cama y salí a abrir la puerta. Al abrirla quedé conmocionado. Era ella y tenía la mirada fija en mí. Sus ojos penetraban los míos profundamente y me despojaba de todo aquello que tenía. La vieja Matilde por fin se había levantado de su banca y había llegado hasta la puerta de mi casa. Sin pronunciar una sola palabra me miró fijamente y yo, consumido por el horror, quedé mudo. Temblaban mis piernas y se erizaba todo mi cuerpo. Entonces ella pretendió abrir su boca para hablar. Por fin iba a escuchar una palabra de aquella anciana a quien todos conocían, a todos miraba y nunca a nadie le hablaba; pero antes de que pronunciara palabra agarré un azadón -que se dejaba siempre detrás de la puerta para atrancarla- y de un solo trancazo le partí la cabeza. Ella cayó derribada a mis pies. No podía creerlo. Había matado a aquella anciana de un solo golpe y ahora no sabía qué hacer. Del miedo, del terror que sentía en esos instantes sólo pensé en huir, en salir corriendo, y eso fue precisamente lo que hice. Empaqué un par de ropas en un costal y me fui. Me fui del pueblo con tan solo quince años, salí corriendo prometiendo no volver jamás.

Pero las promesas son para romperse y ahí estaba de nuevo, frente a la casa de la vieja Matilde. Entonces partí rumbo a mi casa, a la vieja casa de mis abuelos, en donde vivía, lugar al que tenía que regresar a completar una tarea que había dejado inconclusa antes de huir despavorido de este pueblo, pues antes de salir corriendo cargué el cuerpo de la vieja Matilde hasta el patio de la casa, y con el mismo azadón que la había matado, abrí un hueco y sepulté a la anciana. Entonces prometí que si algún día regresaba la iba a llevar al campo santo y darle cristiana sepultura. Esto era lo que me quitaba el sueño y hacía mis noches largas. Esta promesa no podía romperla y allí me encontraba, a las dos de la madrugada, exhausto por el Trajín del día, pero desenterrando los restos de la vieja Matilde para llevarlos al cementerio y sepultarlos allá. Visité las tumbas de mis padres y mis abuelos. Al salir del lugar me topé con la tumba de Gloria, mi amada niña, y recordé aquella canción que la iba a enamorar, pero que terminó condenándome.

Ahora faltan dos minutos para las ocho y aquí estoy recordando lo que hice anoche y lo que hice cuando tenía quince años. Recordando a Gloria, a la vieja Matilde, a mis padres y a mis abuelos, y recordando aquella canción:

Cómo te quiero mi pastusita,
pues no me olvido de tus caricias ni tus amores,
cómo te quiero mi pastusita,
pues no me olvido de tus caricias ni tus amores.

Aquella canción, aquella canción... Ya no hay tiempo para cantarla, pues son las ocho de la mañana y sonó la última campanada que llama a la primera misa del domingo, y yo soy el nuevo cura del pueblo.

Clamamos justicia

Diana Marcela Lizcano Pérez.
dianacioran@gmail.com

Clamamos justicia,
anhelamos justicia a los olvidados,
justicia por nuestros llantos desgarradores.

Clamamos justicia por la sangre derramada de nuestros ojos;
por las noches en vela y pena.

Gritamos justicia por la desolada ilusión
y esperanza que nos invade.
Queremos justicia
por nuestras familias olvidadas,
por su sangre, sudor y lágrimas derramadas
en un campo de guerra
que en olvido queda.

La justicia la piden con guerra
y la guerra la pagan con sangre,
exigimos ser escuchados
y que nuestros gritos valgan la pena,
y que a nuestras casas lleguen la justicia, los olvidados y nuestra alma en pena.

Noche paralela

Héctor Medina.
hmedina38@gmail.com

Sobre el caballo que pastaba se montó Arturo a toda prisa. Salió a galope, montaña arriba, en medio de la noche de luna creciente. Cuando avanzaba por lo más alto se encontró con un cielo limpio y estrellado, sin luces, apenas su caballo y él. En ese instante apareció un bayo negro; ya no estaba sólo, y sobre él montaba un hombre con vestiduras de hierro, máscara ajustada a la cabeza, una figura alta. Se bajó del animal, desenvainó su espada y apuntó al pecho de Arturo.

—Así debe morir quien ha deshonrado la patria y nuestro reino.—

Arturo temblaba. La espada brilló y su pecho se infló; respiraba fuerte. Por su pensamiento pasó la dama con la que había estado minutos antes en la cama, bajo su cuerpo caliente, disfrutando de los placeres carnales y prohibidos. No le importó, simplemente huía del hombre que lo había encontrado bajo sus sábanas, con el olor a sudor e infidelidad.

Nicolás apretó el acelerador y salió a toda velocidad en su Mustang del año ochenta y cuatro, por la carretera al sur. Detrás de él venía otro carro. Lo empezó a golpear en la parte trasera, sin embargo Nicolás sabía zigzaguear muy bien. La noche era estrellada, la luna aceleraba junto al auto. Frenó ante el encuentro de un abismo. El carro que lo seguía también se detuvo, el hombre bajó del vehículo, se acercó a Nicolás y de su cintura sacó una pistola nueve milímetros. Le apuntó sobre su cabeza con la respiración acelerada; sentía en su cuerpo el pliegue de la piel de la dama Juana, el sudor lamido y el sexo babeante.

"Así debe morir quien ha deshonrado la patria y nuestro reino"

Pero la luna salvó a Arturo. El destello de luz encandelilló los ojos con el reflejo de la luna sobre la hoja, por lo que el hombre perdió la visibilidad y Arturo tomó de nuevo su caballo y salió a galope. La luna sonreía sobre su espalda y en la hoja de la espada empuñada por el caballero que lo seguía. Dobló la llanura y luego por el bosque. Ya en medio de la luz de la luna Arturo se había perdido; el caballero con armadura se encontraba en la oscuridad sin hallar nada. Se quitó la máscara, miró para todas partes, como un cancerbero, husmeando. Sólo encontró el cielo estrellado.

La luna daba exacto en el arma del hombre que apuntaba, la luz reflejada impactó en sus ojos en un ángulo sagaz, permitiendo que Nicolás escapara. Cogió el volante y se apresuró; la bala había rozado su cuerpo, y luego había impactado en el vidrio trasero. Aceleró a fondo y salió de nuevo a la carretera. La amenazante luz del auto golpeaba sus ojos por el retrovisor. Dio la cuarta y luego la quinta; la luz de la luna se convertía en cómplice de su fuga, de su amante y de su infidelidad. De pronto el carro que lo seguía desapareció, como un fantasma. Frenó, y lo único que vio en la carretera fue el cielo estrellado.

Arturo se detuvo luego de atravesar el bosque, pensando en la bella dama que había hecho suya horas antes. Un cosquilleo le recorrió el cuerpo, su sexo, que se encontraba a toda potencia, hacía que su espalda se empapara de sudor. Todo lo sintió tenue, versátil, por lo que a su mente vino la idea de que nunca más iba a sentir algo igual, —Ya acabo la vida.— se dijo. Por lo que dejó su caballo a un lado, lo incitó para que volviera a su sitio y él se quedó solo esperando su muerte...

Nicolás llegó al límite estatal con el abismo a un lado. Dejó el carro tirado y caminó hacia el abismo. Se paró, esperando la llegada del hombre para que le disparara. Recordó a la dama Juana en sus brazos, un placer que nunca más iba a sentir, había sido algo único; no valía la pena huir y menos seguir viviendo. Como una estatua, con la luz de la luna en su cuerpo, estiró las manos, cerró los ojos y...

La espada atravesó el pecho de Arturo, su cuerpo cayó, sintiendo el mismo placer que había sentido con la bella dama. La bala entró en el pecho de Nicolás tumbando su cuerpo, sintiendo el mismo placer que con la dama Juana, además, recordó aquella noche, hace siglos, en que su cuerpo había muerto atravesado por una espada a consecuencia del calor de una bella dama.

Gallos de pelea

Juan C. Restrepo Pérez.
juantenoriogavilan@gmail.com

Teágenes de Tasos tampoco era un gentleman

Imposible te fue no arreglar la vida a los golpes.
No hay bondad ni finura en el hastío.
Solo un par de cartas
un par de palabras.
Un par de amarguras bien guardadas con recelo en una maleta de cuero roja y vieja
de primeros auxilios.
¿Qué habría sido de estas paredes si el humo de tus pisadas no se hubiera exiliado?
La humedad.
El color amarillo.
Las noches largas de llanto en diciembre.

¿Qué hacer con el bronce de tus radios viejos?
¿Las babas de tus enemigos viejos?
¿El rancio pecado de tu pensamiento viejo?

Si no hubo un retrato,
un reclamo,
¿Cuántos muertos?

De tajo un día
trajo la imprenta la irrisoria ausencia de tu falta de dientes,
de tu falta de clemencia.

Te tiraron al mar
Te perdieron en el mar.
Te negaron los olivos.
Insistieron en borrar de todas nuestras videograbadoras tu sonrisa.

Tan solo te mantiene vivo el odio,
los odios,
los ajenos.

Imposible te fue no agendar la muerte a los golpes
solo un par de cartas.
El llanto.
Las noches largas en Diciembre.

La eterna farsa

La eterna farsa es levantarse todos los días,
hacer dos huevos.
Recordar la lección de la tarde.
Imitar a un maestro idiota de una película de los noventa.

Creer que lo que haces está bien,
confiar en que lo que haces está bien.

Odiar a los alumnos.
Reventarles las tripas a Poemas.
Ponerles la lengua de corbata y recitarles un fragmento de Robinson Quintero.

La eterna farsa es acostarse todas las noches.
Cenar entero.
Olvidar la lección de la tarde.
Beber como un maestro idiota de una película de los ochenta.

Creer que lo que hacen está bien.
Confiar en que lo que hacen está bien.

Querer a los poetas.

Ray Ban's

Los poetas de mi ciudad lloran cuando van en el metro porque piensan que las otras gentes son gentes tristes.
No solo lloran, lo escriben.

Lloran porque la gente no llora al verlos llorar, ni se conmueve con sus versos malos. No solo lo escriben, lo publican.

Los poetas de mi ciudad se quejan de que en el metro solo se ven rostros marchitos.
Es el tedio.
La hora.
El calor.
El sueño.

La gente no está triste porque le hace falta poesía.
La poesía no compra ron ni cigarrillos.
Tampoco paga por el jabón, o por el arroz o por el sexo.
La poesía solo sirve para hacer llorar a los poetas malos detrás de sus Ray Ban falsos.
Y para que nosotros, los otros, tengamos que sufrir sus aburridisimos post en Facebook.

Los poetas de esta ciudad son torpes y vacíos.
No saben sino llorar,
Y no escuchan reggaetón.
Cuando miran hacia los barrios pobres a un lado del río, piensan que su más grande
martirio es no mirar la belleza de las nubes o ese verde desabrido de la montaña.
Como si en las nubes resucitaran los muertos,
como si en esas laderas no los enterraran.

No solo lo publican, se lo creen.

Los poetas de esta ciudad dicen que lloran detrás de sus gafas falsas, porque sus lágrimas también son falsas

Leen a Piedad Bonnett,
citan a Jodorowski,
y no saben bailar.

Mujer despellejada

Jimmy Esteban Moreno Rojas
jimmymoro@unisabana.edu.co

Linda mujer, hoy ahorcada...
Siente por un momento lo acolchado del rocío
prominente en el verdoso pasto primaveral
signo de una libertad, en contraste a un invernal
del cual te tienen hoy vigilada tras un muro frío.

I

Hoy que mirabas la luna en fase incompleta
y miraste con irritación su forma,
no dejaste de suspirar y evitar la norma
que, aunque necesaria, en ti es pura maqueta.
Aquella luna que hacía brillar tus confesiones,
guiándote por un mar lleno de emociones
que empujaban el rumbo de tu navegación,
terminaron anclándote en la equivocación.
Aquel anhelo que tienes por tierras nuevas
desembocó en un sitio lleno de cuevas
donde fácilmente podrás hallar
voces fuertes que no quieren volver a callar.

II

Mujer despellejada, que tus metas son prematuras
en tu mecánica acelerada sin nada de mesuras,
no aprecies la llegada al atravesar el muro
sino el camino que erróneamente tomaste con apuro.
Sintiendo un edulcorante –como todos los miserables–
no te envicies ni cargues el signo de la codicia
porque impactaría un aire nebuloso de avaricia,
provocándote en la vista tormentas bastante vaporables.
Ante esta tormenta que danza contigo constante
dale paso a luces verdes que sirven como calmante,
y que te reconfortan para que puedas zafarte
de una mano sucia y entecada que quiere callarte.

III

Mujer despellejada, linda eres con los bellos animales,
siendo ellos un almohadón en problemas esenciales;
ahuyentando pellizcos que tienes al descansar
en un colchón que provoca dolor en tu despertar.
Trata de conciliar el sueño, tan difícil de abrazar,
de negociar con un amanecer, que rechaza
toda hazaña repetida y lineal –y la aplaza–
despreciando las semillas que quieres engendrar.
No tomes gotas para adormilar el recuerdo
pues es tóxico si con el recuerdo llegas a un acuerdo
siendo más agrio pasarlo y también digerirlo,
además de provocar náuseas, siendo difícil evadirlo.

IV

Mi mujer despellejada, hoy sumida en el sueño
no pierdas el farol que guía la razón
que a pasos lentos te dará un gran empujón
a un bosque frutal donde no frunces el ceño.
Ahuyenta el terror tan imperante en la duda
de modo que halles un escudo que te haga ruda,
que te sirva como axioma para futuras decisiones
necesarias en tu crecimiento como ser de emociones.
Hoy sumida y acostumbrada al bostezo
no oigas voces gritonas que rompen tu figura
y que provocan un quiebre en tu finura
de modo que caigas con un fuerte tropiezo.
Te encomiendo...
Mi mujer en potencia de ser despellejada
ríndete al rencor y al recuerdo que te tienen ahorcada
y busca alejarte de los chillidos del prejuicio
siendo metamórfica en tus límites, dándote nutricio.

El ratón se comió mi pan

Luis Miguel Gutiérrez Gutiérrez
luismiguelg@unicauca.edu.co

I.
Meditando ininterrumpido
A costas del silencio
Un problema común incómodo pensaba
¡El ratón se comió mi pan!
Queriendo comprender este vándalo hecho
Meditaba y meditaba insatisfecho,
Yo de claros pensamientos,
De grandes conocimientos.
¡Qué animal tan despreciable!
Cuan ignorante, cuan desechable.
No basta con los políticos
Perversos, inhumanos individuos,
No basta con las guerras, las muertes
Sino que animales tan inferiores
Tan escurridizos y cochinos,
Infecciosos y dañinos
También roban, engullen hambrientos
Nuestros ricos alimentos
Y nos enferman y dan ascos.
Ratón, ratón, ¡mi pan te has robado!
Insensible animal, sin razón ni sentido
Si fueses alimento, te comería con vino.
Te masacraría a palabras,
Si tan solo me entendieras.

II.
-Malas palabras sabio señor-
¿Qué voz chirriante y quisquillosa?
¿Quién es, quién prosa?
-caballero, a usted pan le suele sobrar;
Soy el ratón con quien quisiera hablar
Puede usted preguntar,
Por qué he robado su pan.
No te mato porque hablas,
Pero ¿por qué mi pan robas ?
-Le contaré un secreto:
Que con un ratón habló,
Nadie le creerá jamás;
Esto no es como en películas
Ni como libro de fantasía,
¿Por favor me escucharía?
No solo por qué robe su pan
Sino que es ser animal.
Escuchando taciturno sin poderlo creer
En mí no cabía cómo eso podía ser.

III.
Súbitamente me sentí diminuto,
Cuando a mis manos miro
No veo sino peluda piel,
Era un roedor como aquel.
¿Cómo puede esto pasar?
Soy humano no animal;
Soy fuerte, grande y superior.
¿Qué pasa?, ¿qué soy?
- Señor es cuerpo
Como todos, como yo,
Que siente hambre, sed, dolor,
Cansancio y temor.
Lo ha olvidado; de paso
El animal le es en cualquier caso
Su mascota, su alimentador
Su experimento, su contendor,
Su prisionero o trabajador,
Su trasporte o cuidador,
Su problema o amigo
Su medicina o veneno,
Su rufián o ladrón,
Su deporte o atracción,
Pero nunca le será lo que yo
Ni cochino, ni ladrón
Ni como muñeco de televisión;
Pues animal es órgano y función,
Soy cerebro y nervios,
Soy corazón, sangre y huesos,
Ser que vive, no solo en mundo de ratón.
Aunque diferentes somos,
Se juntan nuestros mundos
Al relacionarse y adaptarse,
Para serle lastimosamente,
¿Un ladrón simplemente?

IV.
Tu especie no se supo limitar
No se supo proyectar,
Ha creído que es de ella el mundo
¡Qué quimera! Se han vanagloriado
Incapaces de reconocer
Que no hay jerarquías ni poder
Ni el más débil, ni el más fuerte
Ninguno es el rey.
Lo que hay y nuestro ser,
Es tan solo un hacer
Una acción con sentido o sin él.

V.
Los humanos significan al objeto
Con su lenguaje escueto
Dan sentido y dicen saber.
El animal actúa por principio del hacer,
Igual necesidad o placer;
Tenemos hambre y comemos,
Hay peligro y huimos.
El cuerpo es uno, uno que hace:
Como del tigre la garra
Que en la carne se entierra,
El pico del carpintero
Que taladra el agujero,
Las aletas impulsan
Y los colmillos se clavan,
El león se acerca sigiloso,
Y espera presuroso.
Águila que sobrevuela y caza
Y camaleón que se disfraza.
La serpiente que se enrosca,
La pantera devora, ataca,
Y yo me escurro a cualquier hora,
En crepúsculo o aurora,
Soy quien su pan y su queso devora.

VI.
Soy animal, ustedes no me comprenden,
No por no hablarme o por no quererme,
Sino tan solo porque no se comprenden.
Se odia el humano, se mata, se roba,
Se engaña, se obedece, se adora,
Y no se quiere, no se afecciona;
Su accionar sin libertad es ordenado,
por ustedes todo predeterminado.
No será este mundo bien compartido,
Bien vivido y construido,
Mientras lo que son ignoren,
Pretendan dominar y todo menosprecien.
Siempre ajenos seremos
Mientras en la equidad no nos encontremos,
Mientras no entiendan que humano
No es tan solo hablar,
Amar, pensar o crear;
Humano ha de ser un hacer en relación,
Armonía de mundos en un mundo,
Todos seres, todos cuerpo;
Donde no haya pan para robar
Animal al cual culpar,
Para comerlo o tenerlo que matar.

VII.
No necesita el hombre
Ser animal para podernos considerar
No tiene nuestra animalidad que colonizar,
Somos otros, en el mismo lugar.
La moderada relación,
De trato y comunicación
La necesitamos y está a nuestras manos;
Para seguir siendo animales nosotros,
Ustedes para construir lo humano.

VIII.
Entiendes ahora ¿por qué comí tu pan?
-Entiendo, ratón, y te pido perdón.
Al mirarme de nuevo no era ratón,
Era el viejo y distinguido sabio,
Pero no ya frente a un ladrón,
Sino ante un hambriento y sabio ratón,
Que sabe lo que es; mientras yo no.
Que no ha construido
Trabajado o se ha endeudado,
Que no ha leído ni estudiado;
Pero que si en secreto ha logrado
Contarme lo in-contado,
Mostrarme lo ignorado.

TRADUCCIÓN

« Todos los esfuerzos de la mente humana no pueden agotar la esencia de una sola mosca »
Tomás de Aquino.

Apología de Sócrates[1]

Platón

17a1. No sé por qué ustedes, hombres atenienses, han sido convencidos por mis acusadores, si yo casi ni me he preocupado por ellos, aunque hablaran de manera tan convincente. Y, sin embargo, para decirlo con brevedad, no han dicho la verdad. Más que todo yo me sorprendí por una de las muchas mentiras que ellos dijeron; decían que ustedes debían cuidarse de no ser engañados por mí porque soy hábil para hablar. Lo que
17b me pareció más cínico de estos acusadores es que no se avergüenzan de llegar a ser refutados inmediatamente por medio de mis actos, puesto que de ningún modo me muestro hábil para hablar, a menos que ellos llamen hábil para hablar al que dice la verdad. Pues si dicen esto, yo por mi parte reconocería que soy orador, pero no de la manera en que ellos lo son. Antes bien, estos, como yo digo, poco o nada han dicho de verdadero, pero ustedes escucharán de mí toda la verdad, y, por Zeus, no escucharán, hombres atenienses, discursos adornados y embellecidos con adjetivos y con nombres, como los discursos de aquellos, sino que escucharán un discurso pronunciado al azar con palabras que
17c se me ocurran en el momento, pues creo que lo que digo es justo, y ninguno de ustedes espere lo contrario. Pues sin duda no es conveniente, señores, que a esta edad yo venga ante ustedes como un muchacho que
17c5 inventa discursos. Sin embargo, les suplico mucho lo siguiente: no se sorprendan ni abucheen si ustedes me escuchan defenderme con los mismos discursos con los que suelo hablar en el mercado sobre las mesas a fin de que muchos de ustedes escucharan, y en otros lugares.
17d Pues el asunto es como sigue, he venido ahora por primera vez ante el tribunal, teniendo setenta años; por lo tanto soy inexperto y ajeno al modo de hablar aquí. En consecuencia, si yo fuera en realidad extranjero[2], indudablemente ustedes aceptarían que yo hablara con
18a el lenguaje y el modo en los que hubiera sido educado, de la misma manera ahora también les ruego, pues a mi me parece justo, que me permitan hablar a mi modo, -quizá sea peor o mejor-, y que observen y pongan atención si lo que digo es justo o no, pues esta es la virtud del juez, y decir la verdad es la virtud del orador. Atenienses, es justo que primero me defienda contra mis primeras falsas acusaciones y primeros acusadores, y luego contra las acusaciones y acusadores posteriores,
18b viejos que ustedes y tampoco han dicho la verdad. A estos acusadores les tengo más miedo que a Ánito y a sus seguidores, aunque estos también son terribles, pero aquellos son más terribles porque acogiéndolos a muchos de ustedes desde niños los persuadían y me acusaban falsamente de que yo soy un hombre sabio, que medita sobre las cosas del cielo, que ha investigado todas las cosas bajo la tierra y que hace mejor al peor
18c discurso. Estos, habiendo difundido este rumor, son mis más terribles acusadores porque quienes escuchan esto piensan que los que investigan estos temas no creen en los dioses. Así pues, son muchos mis acusadores y ya me han acusado por mucho tiempo, aún más en aquella edad en la que ustedes podrían creer con más facilidad lo que ellos les decían, cuando algunos de ustedes eran niños o adolescentes, acusando sencillamente sin comparecencia del acusado que pudiera defenderse. Pero
18d lo más irracional de todo, es que es imposible saber y pronunciar sus nombres, excepto si fuera cierto comediógrafo[3]. Todos los que se valieron de malevolencia y calumnia y que los persuadieron a ustedes -ellos mismos habían sido persuadidos antes y ahora intentan convencer a otros- son los más difíciles de tratar, pues no es posible traer a ninguno de ellos aquí ni refutarlos, pero obviamente es necesario que al defenderme pelee contra una sombra y refute aunque nadie conteste. Por lo tanto, acepten también ustedes que, como yo digo,
18e mis acusadores han sido de dos tipos: los actuales y los antiguos de los que estoy hablando; y consideren que es también necesario que yo me defienda primero de estos porque también ustedes los escucharon mucho antes que a los últimos.
Bien. Ahora es preciso defenderme y, en tan poco tiem-
19a po, intentar alejar de ustedes, hombres atenienses, esta calumnia que durante mucho tiempo han aceptado. Por lo tanto, quisiera que esto fuera así, si es lo mejor para ustedes y para mi, y que lograra algo con mi defensa. Pero sé que esto es difícil y de ningún modo pierdo de vista que es así. Que esto sea como dios quiera y que logre persuadirlos y defenderme conforme a la ley.
Retomemos entonces desde el principio cuál es la acusación a partir de la cual surgió la calumnia sobre mi,
19b y al creer en ella ahora, Melito redactó esta demanda en mi contra. Bien. ¿Qué decían los que me calumniaron? Se hace necesario, entonces, examinar la declaración de los mismos acusadores: “Sócrates comete injusticia y trabaja inútilmente investigando lo que está bajo la tierra y en el cielo, y haciendo que el peor discurso sea mejor, y enseñando a otros estas mismas cosas.”

1. Traducido por Semillero Logos,
Conformado por: Jorge Alejandro Flórez R., Jesús Esteven Arias C., Jesus David Úchima C., Juan José Arcila, Juan José Cardona y Juan Sebastían Mejía.
2. El texto griego posee un juego de palabras que se pierde en la traducción al español. Los adjetivos “ajeno” y “extranjero” se dicen de la misma manera: Xenos.
3. Se refiere a Aristófanes quien en la comedia Las Nubes presenta a un Sócrates que niega la existencia de los dioses, además lo muestra como un sofista capaz de enseñar a sus alumnos a persuadir a los demás que el peor de los argumentos es el mejor. Unas líneas más abajo (19c), Sócrates se refiere directamente a Aristófanes y parte de su acusación.

19c Es más o menos así, pues ustedes mismos han visto en la comedia de Aristófanes a una cierto Sócrates que deambula por ahí, que afirma andar por el aire y que habla muchas otras tonterías. Pero de estas cosas no entiendo ni mucho ni poco. Y si hay alguien instruido en esto, debe saber que no lo digo como despreciando estas ciencias -no sea que quizá Melito me acuse de esto también-, sino que en realidad, atenienses, no poseo nada de ellas.

19d De nuevo, presento a muchos de ustedes como testigos y les pido encarecidamente que se informen y aconsejen los unos a los otros, cuantos me han escuchado conversar alguna vez, -que son muchos de ustedes-, pregúntense entre ustedes si alguno en cierto momento me escuchó conversar mucho o poco sobre estos temas y se darán cuenta que es otra cosa lo que la mayoría dice de mi.

En efecto, nada de esto es cierto y si ustedes han escuchado a alguien decir que yo intento educar a los hombres y pedir dinero por ello, esto tampoco es verdad.

19e Aunque me parece bien si alguien fuera capaz de educar a los hombre como Gorgias de Leontino, Pródico de Ceos, e Hippias de Élide. Pues cada uno de ellos es capaz de ir a cada ciudad y a los jóvenes -a quienes les está permitido recibir lecciones gratis de quien qui-
20a eran de entre sus propios ciudadanos-, los persuaden de abandonar las lecciones de sus conciudadanos para recibir lecciones de ellos mismos cobrándoles un dinero y esperando además las gracias. En efecto, está aquí en Atenas otro varón sabio de la isla de Paros, de quien me enteré que llegó a la ciudad porque me acerqué por casualidad a un hombre, Calías el hijo de Hipónico, que le había pagado más dinero a los sofistas que todos los demás juntos. Por lo tanto le pregunté, puesto que tiene dos hijos, "Calías, dije yo, si los hijos tuyos hubieran sido potros o terneros, tendríamos que darles un cuidador y pagarle, el cual debería hacerlos bellos y buenos con respecto a la virtud conveniente para ellos,
20b y este sería un buen jinete o un buen campesino. Pero dado que son hombres, ¿qué cuidador consideras que debes darles? ¿Quién es el que conoce tal virtud humana y política? Pues creo que tú lo has considerado ya por el hecho de tener hijos. ¿existe alguien o no? -dije yo." "Claro que existe", respondió él. "¿Quién es, le pregunté yo, de dónde viene y cuánto cobra por enseñar?" "Es Eveno de Paros, dijo él, y cobra cinco minas"[4]. Si Eveno realmente tuviera tal destreza y enseñara de modo tan conveniente, yo lo consideraría dichoso.

20c Yo mismo, por lo menos, presumiría y me jactaría si supiera estas cosas, pero, Atenienses, no las sé.

Alguno de ustedes quizá objetaría: "pero, Sócrates, ¿cuál es tu problema? ¿de dónde han surgido estas calumnias en contra tuya? Pues, sin duda, aunque no has hecho nada más extraordinario que los demás, tal rumor y argumento han tenido lugar, lo cual no hubiera sucedido si tú no hubieras hecho algo diferente a
20d la mayoría. Por lo tanto, dinos qué hiciste a fin de que no hagamos un juicio apresurado sobre ti." Me parece que quien dice esto habla con justicia; en consecuencia, intentaré demostrarles qué es lo que ha producido tal reputación y calumnia en mi contra. Escuchen. Quizá a algunos de ustedes les parecerá que bromeo. Pero sepan bien que les diré toda la verdad. Pues yo no he conseguido, atenienses, esta reputación por nada sino por cierta sabiduría. ¿Pero qué clase de sabiduría es esta? Quizá la que es sabiduría humana. Pues en realidad es probable que yo sea sabio de esta manera. Estos,
20e de los que hace poco hablaba, podrían ser sabios con una sabiduría mayor que la humana, que no sé cómo llamarla, pues ni yo mismo la conozco; cualquiera que diga que la conozco está mintiendo y dice calumnias en mi contra. No me abucheen, atenienses, aunque parezca que no les digo gran cosa, porque yo no pronunciaré mis palabras sino que me referiré a quien las dijo que es digno de confianza para ustedes. Les presentaré como testigo de mi sabiduría, si es que hay alguna y cuál sea, al dios que está en Delfos. Quizá ustedes conozcan a
21a Querefonte. Este era mi amigo desde la juventud, simpatizó con el partido democrático de ustedes, y junto a ustedes escapó y regresó del reciente exilio[5]. Por eso ya deben saber cuán impetuoso era Querefonte en las cosas que emprendía. En cierta ocasión fue a Delfos y se atrevió a preguntarle al oráculo -y como digo, atenienses, no me abucheen- si había alguien más sabio que yo. Por lo tanto, la Pythia respondió que no había nadie más sabio. Su hermano que está aquí les dará
21b testimonio de esto, puesto que aquel ha muerto. Consideren por qué razón digo esto, pues voy a enseñarles de dónde surgió la calumnia en mi contra. Después de escuchar aquello, yo reflexionaba de este modo: "¿A qué se refería el dios en aquella ocasión, y qué enigma quería revelar? Pues soy consciente de que no soy sabio ni mucho ni poco; ¿a qué se refiere entonces cuando dice que yo soy el más sabio? Sin duda no miente, pues no le es lícito hacerlo." Durante mucho tiempo estuve perplejo sin saber a qué se refería, pero luego me dediqué con gran renuencia a investigar sobre el asunto.

4. Una mina equivale a cien dracmas. Es difícil determinar cuánto equivaldría esto hoy en día, más aún cuando hay pocos documentos que puedan dar información fiel de su valor. Sin embargo, según registros de la obra de Aristófanes (Las avispas), en donde afirma que un magistrado ateniense ganaba al día dracma y media, se puede decir con certeza que cinco minas era bastante dinero aun para un alto cargo en la ciudad.

5. El exilio de las facciones democráticas se dio entre el 404/3 debido al gobierno de los Treinta. Después de la Guerra del Peloponeso (431 a.C- 404 a.C), donde Esparta venció a Atenas, se instauró un gobierno oligárquico en Atenas respaldado por el ejército espartano; la mano dura, sus tratos despóticos y la imposición violenta de sus políticas les valió el apodo de los Treinta Tiranos. Aquellos que aún defendían un gobierno democrático eran asesinados o exiliados. Estos mismos

21c Me acerqué a uno de los que parecen ser sabios con la intención de que así podría refutar al oráculo y podría declararle: "este hombre es más sabio que yo, pero tú dijiste yo lo era". Luego de haberlo examinado atentamente -pues no necesito mencionar su nombre, pero era uno de los políticos con quien indagué y conversé sobre cierta cuestión-, experimenté lo siguiente: me pareció que este hombre era considerado sabio por muchos otros hombres y sobretodo por sí mismo, pero no lo era. Luego, estuve intentando mostrarle que él
21d creía que era sabio, pero que no lo era. Desde entonces, por lo tanto, fui odiado por él y por muchos de los presentes. Mientras me marchaba inferí que yo era más sabio que este hombre porque es probable que ninguno de nosotros sepa nada bueno ni bello, pero este hombre cree que sabe algo sin saberlo, en cambio yo, que no sé nada, tampoco creo saberlo. Parece que al menos yo soy más sabio que aquel hombre por una pequeña diferencia: lo que yo no sé, tampoco creo saberlo. De allí me dirigí hacia otro de los que parecen sabios y me pareció exactamente igual, y entonces fui odiado por él y por muchos otros.

21e Después de esto, me dirigí enseguida a otros, comprendiendo y temiendo con dolor que llegaba a ser odiado, sin embargo, me parecía que era necesario dar más importancia al dios, y que, por lo tanto, quien indagara lo que quería decir el oráculo, debía dirigirse a todos
22a los que creyeran saber algo. Y por el perro, Atenienses, pues es necesario que les diga la verdad, que yo comprobé lo siguiente: me pareció, mientras investigaba lo que dijo el dios, que los que gozan de mayor reputación por necesitar poco son los que necesitan más, pero los que parecen más insignificantes son los hombres mejor dispuestos para la sabiduría. Ciertamente, es necesario mostrarles a ustedes mi recorrido como quien realiza ciertos trabajos arduos a fin de que el oráculo fuera irrefutable para mi. Pues después de los políticos me
22b dirigí a los poetas trágicos, de los ditirambos y a los demás, con la intención de que yo fuera sorprendido en flagrancia como más ignorante que ellos. Entonces, tomando los poemas que me parecían mejor elaborados por ellos, les pregunté qué querían decir para que al mismo tiempo yo aprendiera algo de ellos. Así pues, me avergüenza decirles, atenienses, la verdad; sin embargo, es necesario decirla. Pues, casi todos los que están presentes podrían hablar mejor que ellos acerca de lo que ellos mismos habían compuesto. En breve, me dí cuenta otra vez que los poetas no componían por
22c sabiduría lo que componían, sino por una cierta naturaleza e inspirados por los dioses como los profetas y adivinos, pues ellos dicen muchas cosas bellas, pero no saben nada de lo que dicen. Fue evidente para mí que los poetas han padecido una inspiración tal, y al tiempo supe que ellos, a través de la creación poética, creían ser los hombres más sabios con respecto a las demás cosas sobre las cuales no lo eran. Por lo tanto me alejé también de allí creyendo que era superior en esto, al igual que con los políticos.

22d Por último, me dirigí a los artesanos. 22d Pues yo era consciente de que no conocía nada, por así decirlo, pero al menos sabía que encontraría que estos conocían muchas cosas bellas. Y no me equivoqué en esto, sino que conocían lo que yo no conocía y de esta manera eran más sabios que yo. Pero, atenienses, me pareció que los buenos artesanos tenían el mismo error que los poetas -cada uno creía que por ejecutar bien su arte era el más sabio en el resto de cosas más importantes- y que este
22e error suyo oscurecía aquella sabiduría. De modo que me pregunté a mi mismo, con respecto al oráculo, si yo preferiría ser así como soy, pues no soy sabio en nada comparado con la sabiduría de aquellos ni ignorante comparado con su ignorancia, o si preferiría tener las sabiduría e ignorancia que ellos tienen. Me respondí a mí mismo y al oráculo que me convenía ser como soy.

A partir de esta indagación, atenienses, me surgieron
23a muchas enemistades, tan duras y penosas, que de ellas han surgido muchas calumnias y el ser llamado sabio. Pues los presentes siempre creen que yo soy sabio con respecto a aquellas cosas que yo le refuto a otro. Es probable, atenienses, que el dios sea realmente sabio y que diga en este oráculo que la sabiduría humana es digna de poco o nada. Y parece que menciona a este
23b Sócrates, pues ha hecho uso de mi nombre, tomándome como ejemplo, como si él dijera: "Hombres, el más sabio de entre ustedes, es aquel que como Sócrates haya reconocido que en realidad no es digno de nada frente a la sabiduría". Esta es la razón por la cual aún hoy yo recorro varios lugares, indagando e interrogando alguno de los ciudadanos o los extranjeros si creo que es sabio según el dios. Y tan pronto como no me parezca que es sabio, muestro que no lo es y ayudo así al dios. Y por esta labor no he tenido descanso para ocuparme en nada digno de mención de los asuntos de la
23c ciudad ni del hogar, sino que estoy en inmensa pobreza por servir al dios.

Por estas cosas, los jóvenes que me siguen voluntariamente -los cuales tiene mucho tiempo libre, pues son los hijos de los más ricos-, se alegran al escuchar a los

exiliados conformaron un ejército con el cual tomaron El Pireo (puerto de Atenas) y tras un acuerdo pacífico lograron restaurar la democracia y derrocar a Los Treinta.

hombres que están siendo interrogados y muchas veces me imitan, y luego intentan interrogar a otros; y por eso creo que encuentran gran cantidad de hombres que creen saber algo, pero que saben poco o nada. Desde entonces, los que son interrogados por ellos se enfu-
23d recen conmigo, no con ellos, y dicen que Sócrates es el más malvado y corrompe a los jóvenes. Y cuando alguien les pregunta qué hace y qué enseña, no tienen nada que decir sino que lo ignoran para que no parezca que no saben, o dicen lo usual contra todos los que hacen filosofía: que observan "las cosas que están en el cielo y debajo de la tierra", que "no creen en los dioses", y que "hacen mejor al peor discurso". Pues creo que no querrían decir la verdad: que es obvio que ellos fingen saber, pero no saben nada. Por tanto, como creo
23e que son numerosos, violentos, y ambiciosos, y hablan de mi intensa y persuasivamente, han llenado los oídos de ustedes con difamaciones antiguas y vehementes. A partir de estas difamaciones, Meleto, Ánito y Lykon me atacaron; Meleto se enfadó en favor de los poetas, Ání-
24a to de los artesanos y políticos, y Lykon de los oradores. De modo que, como decía al principio, me preguntaba si yo sería capaz de alejar de ustedes en tan poco tiempo esta calumnia que ha existido desde hace tanto. Esta es la verdad, atenienses, y yo hablo sin ocultarles ni mucho ni poco y sin guardarme nada. Sin embargo estoy casi seguro que soy odiado por estas mismas cosas, lo que también es prueba de que digo la verdad y de que esta es la calumnia y aquellas las acusaciones.
24b Y si ustedes ahora o después investigaran esto, descubrirán que es así.

Acerca de las cosas de las que me acusaban mis primeros acusadores dejemos que lo anterior sea suficiente defensa ante usted; después de esto, intentaré defenderme contra Meleto, el bueno y patriótico, como él mismo lo dice, y los posteriores acusadores. Por lo tanto, tomemos ahora de nuevo su declaración juramentada, como si estos fueran otros acusadores. Es más o menos como sigue: dice que Sócrates comete injusticia cor-
24c rompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, pero sí en otras nuevas deidades. De esta naturaleza es precisamente la acusación; examinemos cada una de sus partes.

Dice que yo cometo injusticia corrompiendo a los jóvenes. Pero yo, atenienses, digo que es Meleto el que comete injusticia, pues bromea muy seriamente, trayendo a la ligera hombres a juicio, fingiendo hablar en serio y preocuparse acerca de las cosas de las que nunca estuvo interesado. Intentaré demostrarles a ustedes que esto es así. Ven aquí, Meleto, y dime: ¿acaso no consideras que lo más importante es que los jóvenes lleguen a ser los mejores?

Yo sí, por supuesto.

Ven ahora y diles quién los hace mejores. Pues es evidente que lo sabes, ya que esto te preocupa. Porque me traes a juicio y me acusas de descubrime, según dices, corrompiéndolos. Ven, di y muéstrales quién es el que los hace mejores. ¿Te das cuenta, Meleto, que callas y no tienes nada que decir? ¿y no te parece que es una prueba vergonzosa y suficiente de lo que digo: que esto no te ha preocupado nada? Pero dí, buen amigo, ¿quién los hace más buenos?

Las leyes.

24e Pero no es esto lo que te pregunto, gran amigo, sino qué hombre, pues cualquiera que este sea, conoce primero y principalmente las leyes.

Estos, Sócrates, son los jueces.

¿Qué quieres decir, Meleto? ¿acaso estos son capaces de educar a los jóvenes y hacerlos mejores?

Sí.

¿Acaso todos o algunos sí y otros no?

Todos.

¡Qué gran abundancia de servidores, por Hera, los que mencionas! ¿Pero qué? ¿Los jueces que nos escuchan ahora los hacen también mejores o no?

También estos.

¿Y los miembros del consejo también?[6]

Ellos también.

¿Pero acaso los miembros de las asamblea[7], los asambleístas, sí corrompen a los jóvenes? ¿O todos estos también los hacen mejores?

Todos estos también.

Entonces, según parece, todos los atenienses los hacen buenos y bellos excepto yo, que soy el único que los corrompe. ¿Esto es lo que dices?

Esto es exactamente lo que digo.

Me has estado acusando de una gran desgracia. Entonces respóndeme también lo siguiente: ¿te parece que es así también con los caballos? ¿Qué todos los hombres los hacen buenos, pero uno solo los corrompe? ¿o todo lo contrario, hay uno que es capaz de hacerlos mejores, o al menos unos pocos, los expertos en caballos, pero que la mayoría cuando tratan con caballos y se sirven de ellos, los corrompen? ¿No es así, Meleto, tanto para los caballos como para todos los demás animales? Sin duda es así, aunque tú y Ánito lo afirmen o lo nieguen. Los jóvenes serían muy afortunados si sólo uno los corrompiera, y los demás los favorecieran.

6. Bouleutai son los miembros de la boulé o consejo, es decir, la cámara más alta de la legislatura ateniense. También denominada Consejo de los Quinientos. En ella participaban ciudadanos mayores de treinta años. Cumplía con funciones administrativas de gobierno y además elegía los debates que se llevarían a cabo en el orden del día de la Asamblea.

7. Ekklesía o asamblea. Es la cámara más baja del cuerpo legislativo en el que pueden participar todos los ciudadanos. A ella asistían aquellos habilitados para votar (hombres mayores de veinte años y que hubieran terminado su entrenamiento militar) y allí se aceptaba o se rechazaba por mayoría simple las propuestas que les eran presentadas por distintos oradores que exponían ante ellos.

25c En cambio tú, Meleto, has mostrado suficientemente que nunca te has preocupado por los jóvenes y manifiestas claramente con tu propia negligencia que nada te han importado las cosas por las que ahora me traes a juicio.
Pero, Meleto, en nombre de Zeus, respondenos también si es mejor habitar entre ciudadanos buenos o malos. Querido amigo, responde. Pues realmente no pregunto nada difícil. ¿Acaso los malos no hacen siempre algo malo a los que están más cerca de ellos y los buenos algo bueno?
Claro que sí.
25d ¿Por lo tanto hay alguien que prefiera ser maltratado más que beneficiado por los que viven con él? Responde, buen amigo, pues la ley también te ordena responder. ¿Hay alguien que quiera ser maltratado?
Por supuesto que no.
Dime si me traes a juicio ahora porque yo voluntariamente corrompo a los jóvenes y los hago peores o porque lo hago involuntariamente.
Te traigo a juicio porque lo haces voluntariamente.
¿Qué dices, Meleto? ¿Acaso siendo tú más joven que yo eres más sabio, de tal manera que sabes que los malos hacen siempre algo malo a aquellos que tienen más cerca, mientras que los buenos hacen algo bueno, pero que yo he llegado a tal grado de ignorancia que también desconozco que si yo hiciera miserable a alguno de los que me acompañan, correría el riesgo de recibir algo malo de parte suya, de modo que yo haría voluntariamente, como tú dices, un mal de este tipo? No me convences de esto, Meleto, y creo que tampoco a ningún otro hombre. Pero o bien no corrompo o, si corrompo,
26a lo hago involuntariamente, de modo que tú mientes en ambos casos. Pero si corrompo involuntariamente, no es conforme a la ley traer a alguien aquí a juicio por tales faltas involuntarias, sino tomarlo en privado para instruirlo y amonestarlo. Es claro que si yo aprendo, dejaré de hacer lo que hago involuntariamente. Pero tú evitaste el asunto y no quisiste ayudarme ni instruirme, en cambio me traes a juicio aquí donde la ley exige traer a juicio a los que tienen necesidad de castigo pero no de instrucción.
26b Es claro ya, atenienses, lo que yo decía, que Meleto nunca se preocupó ni mucho ni poco de estas cosas. Sin embargo, dinos exactamente, Meleto: ¿cómo dices que yo corrompo a los jóvenes? ¿es evidente, acaso, según la denuncia que redactaste que yo enseño a no creer en los dioses en los que la ciudad cree, pero sí a creer en otras nuevas divinidades? ¿no dices que yo corrompo enseñando esto?
Es exactamente lo que digo.
Por estos mismos dioses, Meleto, de los que ahora esta-
26c mos hablando, explícanos más claramente a mí y a estos hombres aquí presentes. Pues yo no puedo entender si dices que yo enseño que existen algunos dioses -y por lo tanto creo que existen dioses y no soy completamente ateo ni cometo injusticia de este modo-, aunque no creo en aquellos dioses que cree la ciudad, sino en otros, y esto es de lo que me acusas, que crea en otros, o dices que yo mismo no creo de ninguna manera en los dioses y enseño esto a las otras personas.
Afirmo esto último, que no crees de ninguna manera en
26d los dioses. Oh maravilloso Meleto, ¿por qué dices esto? ¿acaso creo que ni el sol ni la luna son dioses, como lo creen los demás hombres?
Por Zeus que no lo cree, señores jueces, puesto que él afirma que el sol es una piedra y que la luna es tierra.
¿Piensas, amado Meleto, que estás acusando a Anaxágoras? ¿Tanto desprecias a estos jueces y los consideras inexpertos en estas doctrinas como para que no sepan que los libros de Anaxágoras de Clazomene están llenos de estas afirmaciones? ¿realmente los jóvenes aprenden esto a mi lado, sabiendo que los que com-
26e pran los libros en el ágora, por un dracma a lo sumo, podrían burlarse de Sócrates si fingiera que son suyas estas afirmaciones, que son bastante raras? ¿Pero, por Zeus, te parece que soy así? ¿No creo que existe ningún dios?
Por Zeus, de ninguna manera crees en ningún dios.
Me parece, Meleto, que ni tú mismo crees en estas cosas. Pues, atenienses, me parece que es muy insolente y disoluto, y que escribió estas acusación sin fundamento con cierta insolencia, desenfreno y temeridad.
27a Parece como si urdiera un enigma para ponerme a prueba: "¿será que Sócrates el Sabio se dará cuenta que yo bromeo y me contradigo a mí mismo, o lograré engañarlo a él y a las otras personas de la audiencia?" Pues este me parece que se contradice a sí mismo en la acusación como si dijera: "Sócrates comete injusticia al no creer en los dioses, pero cree en los dioses". Y en verdad esto es propio de alguien que bromea.
Examinemos juntos, señores, la manera en que me parece decir las cosas. Tú, Meleto, respóndenos. Ust-
27b edes recuerden 27b lo que les pedí al comienzo y no me abucheen si hago los discursos en la manera acostumbrada.
¿Existe algún hombre, Meleto, que crea que hay cosas humanas, pero que no crea que hay hombres? Que re-

sponda, señores, y que no interrumpa una y otra vez. ¿Existe alguien que no crea que hay caballos, pero sí que hay cosas propias de los caballos? ¿o que crea que no hay flautistas, pero sí cosas relativas al toque de la flauta? No hay tal persona, excelente hombre. Si no quieres contestar, yo te respondo a tí y a estas otras
27c personas. Pero al menos responde lo siguiente: ¿Existe algún hombre que crea que hay cosas divinas, pero no crea en divinidades?

No existe tal hombre.

Qué útil eres al responder aunque con dificultad y forzado por estos hombres. Dices que yo creo y enseño cosas divinas, sean novedosas o antiguas, o sea que yo efectivamente creo, según tu argumento, en cosas divinas, lo cual yo juré en mi respuesta a tu acusación. Pero si creo en cosas divinas, indudablemente es de gran necesidad que yo también crea en divinidades. ¿No es así? Evidentemente es así; pues supongo que estás de
27d acuerdo, ya que no respondes. ¿Creemos que en verdad las divinidades son dioses[8] o hijos de los dioses? ¿Afirmas que es así o no?

Realmente es así.

Por lo tanto, si yo creo en las divinidades, como tú dices, y si las divinidades son ciertos dioses, entonces, sería por esto que yo digo que tú hablas confusa y graciosamente, al decir que yo no creo en los dioses, pero que sí creo en los dioses, puesto que sí creo en las divinidades. Pero además, si las divinidades son hijos ilegítimos de los dioses y bien sea de las ninfas u algún otro ser de los que se suele hablar, ¿quién entre los hombres creería que son hijos de los dioses pero que no son
27e dioses? Pues sería igualmente extraño como si alguien creyera que los hijos de los caballos o de los burros, son las mulas, pero no creyera que son caballos ni burros. Pero, Meleto, no hay manera de que tú no hayas escrito esta acusación por ponernos a prueba o porque estás en dificultades para acusarme de una verdadera injusticia. No hay ningún medio con el cual tú puedas persuadir a un hombre que tenga un poco de sensatez, de que no es lo mismo creer en las cosas divinas y en las
28a cosas relativas a los dioses, e igualmente de que no son lo mismo ni las divinidades, ni los dioses, ni los héroes. Así pues, Atenienses, yo no cometo ninguna injusticia según la acusación de Meleto, y me parece que esto no necesita de una gran defensa, sino que es suficiente lo dicho. Lo que decía antes, que llegué a tener mucha enemistad y con muchas personas, sépanlo bien que es verdad. Lo que me tiene preso, si es que estoy preso, no es Meleto ni Ánito, sino la calumnia y la envidia
28b de muchos. Estas mismas cosas han llevado presos a muchos otros hombre buenos, y creo que lo seguirán haciendo. No es de temer que se detengan en mi caso. Por lo tanto, quizás alguien diría: "pero entonces, Sócrates, no te avergüenzas de haber llevado este tipo de vida por el que ahora corres peligro de muerte?" Pero yo le replicaría a este con un argumento justo: "no hablas bien, hombre, si crees que es necesario para una persona considerar el riesgo de vivir o morir aunque sea de poco provecho para alguien, en lugar de examinar, cuando actúa, si hace cosas justas o injustas y obras
28c de un hombre bueno o de un hombre malo. Serían cobardes, según tu argumento, todos los semidioses que han muerto en Troya, especialmente el hijo de Tetis, quien mostró tal desprecio por el peligro en vez de soportar algo más vergonzoso que su madre, una diosa, le dijo cuando estaba dispuesto a matar a Héctor, más o menos así, como yo creo: "Hijo, si vas a vengar la muerte de Patroclo tu compañero y vas a matar a Héctor, tú también morirás, pues inmediatamente, dijo, después de la muerte de Héctor tu destino estará cumplido." Y después de escuchar esto se preocupó poco de
28d la muerte y el peligro, pero en cambio temiendo mucho más vivir siendo malo y de no vengar a sus amigos, dijo: " yo moriría de inmediato después de impartir justicia al injusto, con tal de no quedarme aquí digno de risa junto a las cóncavas naves como una carga para la tierra." ¿Crees que pensó en la muerte y el peligro?"

En verdad es así, atenienses; en cualquier parte que alguien se ponga a sí mismo creyendo ser el mejor o sea puesto por el jefe, es necesario, me parece, que corra riesgos quedándose ahí sin considerar la muerte ni ninguna otra cosa más importante que el deshonor. Por
28e eso, atenienses, cuando los jefes, que ustedes eligieron como mis comandantes, me asignaron un puesto en Potidea, en Anfípolis, y en Delios, en ese mismo lugar donde ellos me ponían yo permanecía, como cualquier otro, y corría el riesgo de morir; pero si el dios me ha ordenado, como yo lo creí y lo comprendí, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los otros, pero ahora temiendo la muerte o cualquier otra cosa abandonase yo el puesto, entonces cometería yo
29a algo abominable. Sería abominable y entonces en verdad alguien me podría llevar con razón ante un tribunal por no creer en los dioses al desobedecer al oráculo, al temer a la muerte y al creer que soy sabio sin serlo. Puesto que temer a la muerte, señores, no es otra cosa que creerse sabio sin serlo; y es creer saber lo que no se sabe. Pues nadie conoce la muerte ni sabe si es el

8. Por divinidades estamos traduciendo el término daimon, mientras que por dios estamos traduciendo el término theos.

mayor de los bienes que le sucede al hombre, pero te-
29b men, como si la conocieran bien, que es el mayor de
los males. ¿Y en verdad como no es esta ignorancia re-
prochable, la de creer saber lo que no se sabe? Pero yo,
señores, en esto mismo difiero de la mayoría de hom-
bres, si en algo digo ser más sabio que otro, sería en
esto: no sé lo suficiente acerca de lo que hay en el Ha-
des y, por lo mismo, no creo saberlo. Pero sé que es
malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al
mejor, ya sea un dios o un hombre. Por lo tanto, por
las cosas malas, que sé que son malas, nunca temeré
29c ni huiré de las que no sé si acaso son buenas. De este
modo, si ustedes ahora me absolvieran desconfiando
en Ánito, quien al comienzo decía que no era necesario
que yo compareciera aquí, pero como comparecí, dijo
que era imposible que no me condenasen a muerte,
aseverando a ustedes que si yo me escapara, entonces
todos los hijos de ustedes que practican las cosas que
Sócrates enseña serán corrompidos completamente -si
en respuesta a esto ustedes me dijeran: "Sócrates, no
le haremos caso ahora a Ánito sino que te absolvemos,
con la condición, sin embargo, de que nunca más vuel-
vas a perder el tiempo en esta investigación ni filosofes.
29d Pero si fueras sorprendido todavía haciéndolo, serías
condenado a muerte". Por tanto, si a mí, como acabo de
decir, me absolvieran ustedes por estas cosas, entonces
yo les respondería que: yo a ustedes, hombres atenien-
ses, los aprecio y los amo, pero le haré más caso al dios
que a ustedes, y mientras respire y tenga la posibilidad,
no cesaré de filosofar, de exhortarlos y de mostrarles,
siempre que me encuentre a alguno de ustedes, dicién-
dole precisamente lo que tengo la costumbre de decir:
"excelente amigo, tú que eres de Atenas, la más grande
y reputada ciudad por su sabiduría y su fuerza, ¿no te
avergüenzas de estar preocupado por llegar a tener la
riqueza, la fama y el honor más grandes posibles, pero
no te preocupas ni reflexionas por la prudencia y la ver-
dad, ni por que el alma llegue a ser la mejor posible?"
y si alguno de ustedes disintiese y afirmase que sí se
preocupa, yo no lo dejaría ir inmediatamente ni me iría
yo tampoco, sino que le preguntaría, lo examinaría y lo
30a refutaría, y si no me parece que tiene la virtud, aunque
diga que la tiene, le reprocharía que se preocupa muy
poco de las cosas más valiosas, pero mucho de las más
insignificantes. Haré esto con cualquiera que me en-
cuentre, sea joven o viejo, sea extranjero o ciudadano,
pero más con los ciudadanos, en cuanto que ustedes
son más semejantes a mí por el origen. Pues esto es lo
que dios ordena, ustedes lo saben muy bien, y yo no
creo que llegue a haber jamás un bien mayor para ust-
edes en la ciudad que mi servicio al dios. Pues yo no
30b voy por ahí haciendo nada distinto a 30b intentar per-
suadir tanto a los más jóvenes como a los más viejos de
ustedes de que no se preocupen con tanta fuerza por
el cuerpo y por la riqueza, sino que primero se preocu-
pen por el alma para que sea la mejor posible, dicién-
doles que " la virtud no nace de las riquezas, sino que
las riquezas y todas las demás cosas buenas para los
hombres tanto privadas como públicas proceden de la
virtud". Si, por tanto, corrompo a los jóvenes diciendo
estas cosas, entonces serían perjudiciales. Pero si al-
guien dice que yo digo otra cosa distinta, miente. A esto
yo respondería: "Atenienses, sea que ustedes le crean a
30c Ánito o no, sea que me absuelvan o no, yo no haría otra
cosa aunque tuviera que morir muchas veces".
No abucheen, atenienses, sino que persistan en lo que
yo les pedí: no protesten por lo que yo diga, sino que
escuchen, pues así, creo yo, saldrán beneficiados. Pues
voy a decirles algunas otras cosas por las cuales quizás
ustedes gritarán. Pero de ningún modo lo hagan. Sepan
bien que si me matan siendo tal como digo que soy, no
me harán más daño a mi que a ustedes mismos. Pues
a mí nadie podría hacerme daño ni Meleto, ni Ánito,
porque no tendría la capacidad -dado que no creo que
30d sea lícito para el mejor hombre ser perjudicado por el
peor. Podrían, sin embargo, quizás matarme, dester-
rarme o quitarme mis derechos ciudadanos, pero este
o algún otro quizás cree que estas cosas son tal vez los
mayores males, pero yo no lo creo, sino que es mucho
más malo hacer lo que ahora hace: intentar matar in-
justamente a un hombre. Por lo tanto, Atenienses, no
trato ahora de hacer una defensa en favor de mí mismo,
como alguno creería, sino en favor de ustedes para que
al condenarme no se equivoquen con el encargo que
30e el dios les otorgó. Pues si ustedes me matasen, no en-
contrarán fácilmente a alguien parecido a mó, -aunque
sea ridículo decirlo- que haya sido asignado a la ciudad
por el dios, como a un caballo grande y noble, pero más
lento debido a su tamaño y que necesita ser despertado
por algún tábano; justo así me parece que el dios me
ha impuesto a la ciudad de una forma similar, pues yo,
31a despertando, persuadiendo y reprendiendo a cada uno
de ustedes, no dejo todo el dia de acecharlos por todas
partes. No llegará a haber entre ustedes alguien pare-
cido, señores, pero si me hacen caso, me perdonarán
la vida. Pero ustedes, disgustados, como los somno-
lientos cuando son despertados, después de golpearme
me matarían fácilmente, persuadidos por Ánito, y lu-

ego pasarían el resto de la vida durmiendo, si el dios, preocupado por ustedes, no les enviara a otro. A partir de allí comprenderían que yo soy precisamente de tal naturaleza que he sido asignado a la ciudad por el dios.
31b No parece humano que yo haya descuidado todos mis asuntos y haya sufrido por mis propios descuidos durante ya tantos años, sino que me haya ocupado siempre de los de ustedes, acercándome a cada uno como el padre o el hermano mayor que exhorta a preocuparse por la virtud. Y si yo sacara algún provecho de esto y recibiendo un salario les recomendara estas cosas, alguna razón tendría para hacerlo. Pero ahora observen ustedes mismos que las personas que me acusan tan desvergonzadamente de todas estas cosas, no fueron capaces de tener la desvergüenza de presentar un testi-
31c go de que yo alguna vez obtuve o pedí algún pago. Por esto creo que ofrezco un testigo conveniente de que digo la verdad: la pobreza.

Por lo tanto, quizá podría parecer extraño que yo, en privado, aconseje estas cosas y me meta en asuntos ajenos cuando voy por todas partes, pero que en público no me atreva a aconsejar a la ciudad presentandome ante ustedes en la asamblea. La causa de esto es que ustedes me han escuchado muchas veces y en muchos
31d lugares diciendo que hay algo divino y sagrado que viene a mí, de lo cual también se burló Meleto cuando redactó la acusación. Comencé a tener esto desde niño, convirtiéndose en cierta voz que cuando llega siempre me disuade de lo que voy a hacer, pero nunca me empuja a hacerlo. Esto es lo que me ha impedido participar en política y me parece muy bien que lo impida. Pues, sepan bien, atenienses, que si yo hubiera intentado participar desde hace tiempo en asuntos políticos, hace tiempo hubiera muerto y no los habría beneficia-
31e do en nada ni a ustedes ni a mí mismo. Y no se enojen conmigo al decirles la verdad, pues no existe ningún hombre que se salve si se opone legítimamente a ust-
32a edes o a cualquier otra asamblea e impide que sucedan en la ciudad muchas injusticias y delitos, sino que es necesario que quien lucha realmente por la justicia, aunque vaya a sobrevivir poco tiempo, lo haga privadamente y no en público.

Les ofreceré grandes evidencias de esto, no discursos sino lo que ustedes aprecian, obras. Escuchen lo que me sucedió para que sepan que yo no retrocedería ante ninguno en contra de lo justo por temor a la muerte, sino que preferiría morir antes de ceder. Les diré cosas molestas y leguleyas, pero ciertas. Pues yo, atenienses,
32b nunca tuve ningún otro cargo en la ciudad excepto el de pertenecer al consejo[9]. Y sucedió que nuestra tribu Antioquide ejercía la pritanía[10] cuando ustedes decidieron juzgar, ilegalmente como todos ustedes lo reconocieron después, a los diez generales en conjunto que no retiraron a los muertos de la batalla naval. En ese tiempo yo fui el único de los que ejercía la pritanía que me opuse a ustedes para no infringir las leyes y voté en contra. Y cuando los oradores estaban listos para presentar cargos y arrestarme, y ustedes lo ordenaban
32c a gritos, yo creía que era preferible correr peligro del lado de la ley y de lo justo que, por temor a la prisión o a la muerte, estar del lado de ustedes que deciden lo que no es justo. Esto sucedió cuando aún la ciudad tenía régimen democrático. Pero cuando vino la oligarquía, los Treinta nos mandaron a llamar al Tolo[11] a cinco ciudadanos y nos ordenaron traer desde Salamina a León el Salamino para ejecutarlo, como muchas otras cosas que ellos ordenaban a muchos otros, que-
32d riendo hacer cómplices a la mayor cantidad posible de personas. Sin embargo, en ese momento yo manifesté de nuevo no con palabras sino con obras que la muerte no me preocupa en absoluto, si no fuera muy rudo decirlo, pero sí le doy toda la importancia a no hacer nada injusto o impío. Pues aquel régimen, aunque fuera tan poderosos, no me asustó tanto como para hacer algo injusto,sino que después de que salimos del Tolo, cuatro partieron para Salamina y trajeron a León, pero yo me marché a casa. Quizá por esto yo habría muerto, si el régimen no se hubiera disuelto tan rápido[12]. De tales hechos ustedes tendrán muchos testigos.

32e ¿Acaso creen que yo hubiera durado tantos años si me hubiera ocupado de asuntos públicos, hubiera ayudado a los justos obrando de una manera digna de un buen hombre, y hubiera considerado esto lo más importante, como es debido hacerlo? Faltaría mucho para que así fuera, atenienses, porque ningún otro hombre hubi-
33a era durado tantos años. Pero yo durante toda la vida, si quizá he hecho algo en público, me muestro tal como soy en privado, como alguien que nunca se pone de acuerdo con nadie contra lo justo ni siquiera con aquellos que calumniándome afirman que son mis discípulos. Yo nunca he sido maestro de nadie, pero si alguien, fuera joven o viejo, hubiera querido escucharme mientras yo hablaba y me ocupaba de mis propios asuntos, nunca se lo impedí; pues no dialogo a cambio de dine-
33b ro, ni dejo de hacerlo por no recibirlo, sino que me ofrezco igualmente para interrogar tanto al rico como al pobre y si alguien respondiendo quiere escuchar lo que yo diga, entonces lo digo. Y si alguno de ellos llega a ser

9. Ver nota 6.
10. Jefatura de la boule.
11. Rotonda donde se reunían los treinta tiranos.
12. El gobierno de los treinta duró ocho meses.

honesto o no, no sería yo con justicia el responsable, pues a ninguno de ellos les ofrecí nunca una lección ni les enseñé nada. Si alguno dice que alguna vez en privado aprendió o escuchó algo de mí que no escucharon todos los demás, sepan bien que no está diciendo la verdad.

¿Pero por qué entonces algunos se complacen en pas-
33c ar tanto tiempo conmigo? Han escuchado ustedes, atenienses, que yo dije toda la verdad: que los que escuchan se complacen cuando son examinados aquellos que se creen sabios pero no lo son. Pues esto no es desagradable. Como digo, esto me ha sido ordenado hacerlo por el dios sea a través de los oráculos, de los ensueños y de cualquier otro modo en que algún otro designio divino hubiera ordenado hacer algo a un hombre. Esto, Atenienses, es tan verdadero como fácil de demostrar. Pues si yo estoy corrompiendo a algunos de los jóvenes
33d y a otros ya los he corrompido, y si algunos de ellos que ahora son ancianos se dieron cuenta que yo alguna vez les aconsejé algo mal cuando ellos mismo eran jóvenes, es necesario sin duda que ellos mismos se presentan ahora ante el pueblo, me acusen y me castiguen. Pero si ellos no quisieran hacerlo, entonces es necesario que algunos de los familiares de aquellos que hubieran padecido algo malo de mi parte, sean padres, hermanos u otros parientes, puedan ahora mencionarlo y castigarme. Sin duda, muchos de ellos a los que estoy viendo están aquí presentes; en primer lugar está aquí Critón, quien es de mi misma edad y pueblo; y es además padre de Critóbulo aquí presente. Luego está Lysanias de Esfeto y padre de Esquines aquí presente; también está Antifón de Quéfiso, padre de Epígenes, y estos otros cuyos hermanos han estado conmigo pasando el tiempo: Nicostrato, hijo de Theozótides y hermano de Theodoto, quien ha muerto, de modo que Nicostrato no podría pedirle que me acuse; también está Paralio, el hijo de Demodóco, cuyo hermano era Theáges.

34a Aquel es Adimanto, el hijo de Aristón y hermano de Platón aquí presente. También están Ayantodoro junto a su hermano Apolodoro. Tengo muchos otros para mencionarles a ustedes, de los cuales era necesario que Meleto hubiera presentado en su discurso al menos uno como testigo. Si en aquel momento se le hubiera olvidado, que lo presente ahora -yo le cedo el espacio- y que este testigo diga si tiene algo en mi contra. Pero ustedes, atenienses, encontrarán todo lo contrario, que todos están dispuestos a ayudarme a mí que los corrompo y que hago el mal a sus parientes, como dicen
34b Meleto y Ánito. Pues los mismos que han sido corrompidos podrían tener pronto un motivo para ayudarme, pero sus parientes, hombres ya viejos que no han sido corrompidos, ¿qué otro motivo tienen para ayudarme sino uno recto y justo, porque saben que Meleto miente y yo estoy diciendo la verdad?

Muy bien, atenienses. Lo que yo tendría para defen-
derme son más o menos estas cosas y otras quizá seme-
34c jantes. Pero tal vez alguno de ustedes se podría enojar pensando que si él mismo estuviera enfrentando un juicio menor a este, suplicaría y rogaría a los jueces con muchas lágrimas, y haría comparecer a familiares y amigos, y hasta a sus propios hijos a fin de que ser compadecido lo más posible; pero yo no haré nada de esto arriesgándome, como ustedes creen que lo hago, al máximo de los peligros. Quizás alguno, luego de pensar estas cosas, me consideraría el más arrogante, e irritán-
34d dose lanzaría su voto con ira. Si alguno de ustedes así lo considera, -pues yo no lo creo así, pero aún si así fuera- me parece conveniente responderle diciendo: “querido amigo, sin duda tengo algunos familiares, pues como dice Homero, yo no he nacido ‘ni de un árbol ni de una piedra’ sino de los hombres, de modo que, atenienses, tengo familiares y tres hijos, uno adolescente y dos niños, no obstante, no haré subir al estrado a ninguno de ellos para pedirles a ustedes que voten a mi favor”. ¿por qué no haré nada de esto? No es porque sea ar-
34e rogante ni porque los desprecie a ustedes, Atenienses; pero si yo estoy dispuesto a morir o no, es otro asunto; es más bien por el convencimiento de que no me parece bueno para mí ni para ustedes ni para la ciudad entera que yo haga esto, a esta edad y con esta fama, sea ver-
35a dadera o no, aunque ya sea ha establecido la creencia de que Sócrates es diferente a muchos hombres. Por lo tanto, si aquellos entre ustedes que creen distinguirse en sabiduría, en valentía o en cualquier otra virtud hicieran algo así, sería vergonzoso. Yo he visto precisamente a algunos de estos cuando son juzgados, creyendo que son algo importante pero actuando de manera extraña, como los que creen que padecerán algo terrible si mueren o que serán inmortales si ustedes no los matan. Me parece que ellos traen deshonor a la ci-
35b udad, de modo que algún extranjero pensaría que los atenienses que se distinguen en la virtud, a quienes los mismos atenienses prefieren en los gobiernos y en los otros honores, no se diferencian en nada de las mujeres. Pues, señores atenienses, no es necesario que ustedes hagan estas cosas creyendo que ustedes son de algún modo importantes, ni es necesario que ustedes permitan que nosotros las hagamos, sino que deben

manifestar que condenarán mucho más al que lleve a los tribunales estos dramas dignos de lástima y ponga en ridículo a la ciudad en vez de aquel que mantiene la calma.

Aparte de esta opinión, señores, no me parece justo
35c suplicarle al juez ni ser absuelto implorando, sino que hay que instruir y persuadir, puesto que el juez no se sienta a conceder la justicia como un favor, sino para decidir sobre ella, y ha jurado no favorecer a aquellos a los que a él le parece, sino juzgar según las leyes. Por lo tanto, es necesario que nosotros no los acostumbremos a ustedes a jurar en falso ni que ustedes se acostumbren, porque ninguno obraría piadosamente. No piensen, atenienses, que yo debo hacerles a ustedes tales
35d cosas que creo que no son buenas, 35d ni justas, ni santas, especialmente, por Zeus, cuando estoy siendo acusado de impiedad por Meleto aquí presente. Porque, si yo los persuadiera y los forzara por medio de súplicas a ustedes que han tomado el juramento, entonces claramente yo les enseñaría a ustedes a no creer en los dioses y sencillamente al defenderme me acusaría a mí mismo de que no creo en ellos. Pero está lejos de ser así, pues yo, atenienses, creo en los dioses como ninguno de mis acusadores y confío en que ustedes y el dios juzguen con respecto a mí qué va a ser lo mejor tanto para mí como para ustedes.

Muchas otras cosas me han sucedido, atenienses, para
36a no irritarme porque ustedes me hayan condenado, y no es inesperado para mí que esto haya sucedido, pero sí me sorprende mucho más el número de votos alcanzado de uno y otro bando. Pues yo no pensaba que sería por tan poco, sino por mucho; pero ahora, como parece, si tan solo treinta votos hubieran cambiado, me hubiera salvado. Sin embargo, yo creo que ahora me he salvado de Meleto y no sólo salvado, sino que también es completamente evidente para cualquiera que si Anyto y Lykon no hubieran comparecido para acusarme, él
36b habría estado condenado a pagar mil dracmas, al no obtener la quinta parte de los votos.[13] El hombre propone la pena de muerte para mí. Que así sea. ¿Pero yo, atenienses, qué pena podré proponerles a ustedes? ¿o acaso es evidente que eso es lo que merezco? ¿o qué cosa entonces? ¿qué merezco sufrir o pagar sabiendo que no he vivido en paz durante toda mi vida, sino que me despreocupé de las cosas que preocupan a la mayoría como las riquezas, el cuidado de la casa, los cargos militares, los discursos ante el pueblo y otros cargos de liderazgo, la participación política y las disputas que suceden en la ciudad? Me desentendí de estas cosas
36c porque consideraba realmente que yo mismo era demasiado honesto como para estar a salvo dirigiéndome hacia ellas. No me dirigí allí a donde no es conveniente dirigirse ni para ustedes ni para mí; más bien me dirigí a cada uno por separado para invitarlo a comportarse de la mejor manera, como digo, tratando de persuadir a cada uno de ustedes de no preocuparse en nada de las cosas propias antes que preocuparse de sí mismo de modo que llegase a ser el mejor y más sabio posible, ni de las cosas de la ciudad, antes que de la ciudad misma,
36d y preocuparse de las demás cosas de la misma manera; por tanto, ¿qué merezco padecer por ser así? Algo bueno, atenienses, si en verdad es necesario otorgar una pena conforme a lo merecido. Claro está, un bien tal que sea apropiado para mí. ¿Qué es apropiado para un hombre pobre que hace el bien y que necesita tener tiempo libre para instruirlos a ustedes? Atenienses, no hay nada que sea más apropiado para un hombre así que ser alimentado en el Pritaneo, mucho más que si alguno de ustedes hubiera salido victorioso en las carreras olímpicas con carruaje de dos o cuatro caballos. Pues este hace que ustedes parezcan ser felices, pero
36e yo hago que lo sean realmente; y este no necesita nada para sostenerse[14], pero yo sí. Por lo tanto, si es necesario que yo reciba una pena merecida conforme a la jus-
37a ticia, entonces yo recibiría una comida en el Pritaneo.

Quizás ustedes crean que yo al decir esto hablo de forma arrogante como cuando hablaba acerca del lamento y la súplica. Pero no es así, atenienses, sino que estoy convencido que voluntariamente no he cometido ninguna injusticia contra ningún hombre, aunque no los persuada a ustedes de esto. Hemos conversado entre nosotros por poco tiempo, dado que, como creo, si ustedes tuvieran una ley, como los demás hombres, para
37b juzgar solamente sobre la muerte en muchos días y no en uno solo, ustedes quedarían convencidos. No es fácil ahora en poco tiempo liberarse de grandes calumnias. Yo, convencido de que no he cometido injusticia contra nadie, estoy lejos de cometer injusticia contra mí mismo, de decir que merezco un mal y de imponerme yo mismo cualquier pena. ¿Por temor a qué? ¿acaso a que yo padezca la pena que Meleto me imponga la cual, digo yo, no sé si es buena o mala? ¿O que, en lugar de esto, yo elija imponerme una pena de entre las cosas que yo sé bien que son malas? ¿acaso el cautiverio? ¿y por qué es necesario que yo viva en la prisión sirviendo como esclavo para los once[15], que están siempre al mando? ¿O bien una multa de dinero y estar encarcelado hasta que pague? Pero sería lo mismo que hace poco

13. Por estas afirmaciones se puede inferir que el acusador que no alcanzara al menos la quinta parte de los votos del jurado, estaba condenado a pagar una multa.
14. Los corredores de carreras de caballos eran, por lo general, hombres ricos.
15. Cuerpo elegido anualmente cuyo trabajo era supervisar las cárceles.

decía; porque no tengo dinero con que pagar. ¿O acaso me impondré el destierro? Quizá ustedes me impondrían esta pena. Sin embargo yo estaría muy apegado a la vida, atenienses, si soy tan irracional como para no ser capaz de darme cuenta que si ustedes siendo mis conciudadanos no fueron capaces de aguantar mis con-
37d versaciones y discursos, sino que se les han hecho tan insoportables y odiosos que ahora intentan librarse de ellos, entonces cómo los soportarán otros fácilmente. De ninguna manera, atenienses. La vida sería bella para mí, un hombre de tal edad que sea expulsado de su ciudad, cambie de una ciudad a otra y sea obligado a vivir en el exilio constantemente. Porque yo sé bien que a donde yo vaya los jóvenes me escucharán cuando yo hable, como lo hacen aquí. Si yo los rechazo, ellos mismos me expulsarán persuadiendo a los mayores; pero
37e si no los rechazo, sus padres y sus familiares me expulsarán por sí mismos.

Quizás alguien diría: "¿acaso, Sócrates, no serás capaz de vivir en silencio y en calma después de haber salido desterrado por nosotros?" Precisamente lo más difícil de todo es persuadir de esto a algunos de ustedes, pues si digo que esto es desobedecer al dios y por esta causa
38a es imposible vivir en calma, ustedes no me harán caso a mí como si yo hablara con ironía. Y si de nuevo yo dijera que precisamente este es el mayor bien para el hombre, hacer todos los días discursos sobre la virtud y sobre otras cosas acerca de las cuales ustedes me oyen dialogar y examinarme a mí mismo y a otros, y también dijera que la vida sin examen no es digna de ser vivida para el hombre, entonces me harán mucho menos caso. Estas cosas son realmente así, como lo he dicho, señores, pero no es fácil persuadirlos. Y además, yo no estoy acostumbrado a juzgarme a mí mismo digno
38b de ninguna pena. Pues si yo tuviera dinero, me hubiera impuesto una multa pecuniaria que pudiera pagar, pues así yo no sería perjudicado en nada. Pero ahora no tengo, a menos que ustedes quisieran imponerme la cantidad que yo pudiera pagar. Quizá yo podría pagarles una mina de plata[16] y esa sería la pena que yo me imponga.

Platón aquí presente, señores atenienses, Critón, Critobulo y Apolodoro me aconsejan que me imponga treinta minas y que ellos mismos son la garantía; por lo tanto, me impongo esta cantidad y ustedes los tendrán a estos mismos como fidedignos garantes del dinero.

38c Por no haber aguardo más tiempo, señores atenienses, recibirán la fama y la responsabilidad por parte de los que quieran reprochar a la ciudad el haber matado a Sócrates, el hombre sabio, -pues los que quieran reprocharles a ustedes, dirán que soy sabio, aunque no los soy. Si por lo menos ustedes hubieran esperado un poco, esto hubiera sucedido por sí mismo, pues ustedes ven que a mi edad ya estoy muy lejos de la vida y muy
38d cerca de la muerte. No digo esto por todos ustedes, sino por aquellos que me condenaron a muerte; pero a aquellos también les digo lo siguiente. Quizás ustedes crean, atenienses, que yo he sido condenado por la falta de discursos con los que yo los habría podido persuadir a ustedes, si hubiera creído necesario hacer y decir todo lo posible para huir de la justicia. Pero lejos de eso, yo he sido condenado por falta, no de discursos, sino de osadía y desvergüenza al no querer decirles a ustedes las cosas que más les hubiera gustado escuchar: que
38e llorara, me lamentara e hiciera y dijera muchas cosas indignas de mí, las cuales, como yo digo, ustedes están acostumbrados a oír de los demás. Pero yo no creí entonces necesario por causa del peligro hacer nada innoble, ni ahora me arrepiento de haberme defendido así, sino que prefiero mucho más morir por haberme defendido así que vivir por haberme defendido de aquel modo. Pues no es necesario que yo ni ningún otro, du-
39a rante un juicio o durante la guerra, maquinen esto haciendo cualquier cosa para escapar a la muerte. Pues muchas veces en las batallas se hace evidente que alguien podría huir de la muerte tanto por soltar las armas como por librarse de los persecutores a través de la súplica. Y habría muchos otros recursos para huir de la muerte en cada peligro, si alguien se atreviera a hacer y decir cualquier cosa. Me temo, señores, que escapar a la muerte no es lo difícil, sino que es mucho más difícil
39b escapar de la maldad, pues esta corre más rápido que la muerte. Y yo ahora que soy lento y viejo fui alcanzado por aquella, en cambio mis acusadores que son hábiles y rápidos fueron alcanzados por la más rápida, la maldad. Y ahora me voy condenado a muerte por ustedes, pero aquellos se irán condenados a la perversidad y a la injusticia por la verdad. Yo persisto en mi condena y ellos en la suya. Sin duda las cosas debían ser así y creo que fue lo apropiado.

39c Después de esto, yo deseo profetizarles lo siguiente a ustedes que me condenaron, pues yo ya estoy también en el momento en que los hombres más profetizan, cuando están a punto de morir. Les digo a ustedes, señores que me han condenado a muerte, que después de mi muerte les llegará de inmediato un castigo mucho más severo, por Zeus, que aquel con el que me castigaron. Ustedes ahora han ejecutado esta condena crey-

16. La base del sistema monetario ateniense era el Talento, que tenía un peso aproximado de 26 kg de plata, según el sistema de pesa eubeo; un talento equivalía a 60 minas, y una mina equivalía a su vez a cien dracmas. Una mina pesaría alrededor de un kilogramo de plata.

endo que se liberan de tener que dar cuenta de su vida, pero les sucederá todo lo contrario, como afirmo yo.
39d Los que los van a acusar a ustedes son muchos más de los que yo tenía, pero ustedes no se percataron. Y serán más duros en tanto que son más jóvenes y ustedes se enojarán más. Pues si ustedes condenándome a muerte creen que los hombres se abstendrán de reprocharles algo porque ustedes no viven correctamente, entonces ustedes no están razonando bien. Pues impedir a los demás que sean lo mejor posible no es una salida muy eficaz ni bella, pero disponerse uno mismo para ser mejor es la salida más bella y más fácil. Así pues, me despido de ustedes que me han condenado vaticinándoles estas cosas.
39e Con los que votaron a mi favor conversaría con gusto acerca de lo que ha ocurrido mientras que los magistrados se ocupan del asunto y todavía no voy a donde debo morir. Aguarden conmigo, señores, este tiempo, porque nada impide que conversemos mientras sea
40a posible. Pues quiero mostrarles a ustedes, mis amigos, qué significa lo que me ha sucedido ahora. Pues a mí, señores jueces -pues hago lo correcto al llamarlos a ustedes jueces-, me ha sucedido algo maravilloso. La habitual profecía de la divinidad en todo el tiempo anterior ha sido siempre muy consistente para mí y se me oponía mucho en cosas pequeñas, si yo iba a hacer algo incorrecto. Lo que me ha sucedido en este momento que ustedes mismos presencian, es algo que alguien podría creer y verdaderamente considera el mayor de
40b los males. Pero la señal del dios no se me opuso en la madrugada cuando salí de casa, ni cuando subí hasta aquí al tribunal, ni en ningún momento durante el discurso cuando estaba a punto de decir algo. En cambio, me detuvo muchas veces mientras hablaba durante otros discursos. Pero ahora con respecto a este asunto no se me ha opuesto de ninguna manera ni en la acción ni en el discurso. ¿Cuál supongo yo que es la causa? Se los diré. Es probable que lo que me ha sucedido se convierta en un bien y es posible que no supongamos correctamente cuantos creemos que morir es un mal.
40c Tengo una gran prueba de esto, a saber, que no es posible que no se me opusiera la señal habitual, si yo no fuera a hacer algo bueno.
Pensemos de esta manera: hay gran esperanza de que esto sea un bien. Morir es una de estas dos cosas, pues o bien el que muere es nada y no tiene ninguna sensación de nada, o bien, según dicen, el morir podría ser cierto cambio y migración del alma de este lugar hacia otro lugar. Si no hay ninguna sensación sino como cuando el que duerme no tiene ningún sueño, entonces la muerte sería una maravillosa ganancia, -pues yo creo que si alguien debiera elegir aquella noche en que durmió sin soñar nada y comparara esta noche con las otras noches y días de su vida, sería necesario que dijera, luego de examinarlo, cuántos días y noches en su vida ha vivido mejor y más agradablemente que esta noche; creo que no solo una persona común sino también el mismo
40e gran rey las encontraría pocas en comparación con los otros días y noches -si por lo tanto la muerte es así, entonces digo que es una ganancia. Pues todo el tiempo no parece ser así mayor que una sola noche. Si por el contrario la muerte es como viajar de aquí a otro lugar, y es verdad lo que dicen, que allí están todos los muertos, entonces ¿qué bien sería mayor que este, señores
41a jueces? Pues si alguien llega al Hades y se alejara de estos que dicen ser jueces, encontrará a los que realmente son jueces, los cuales dicen que juzgan allí: Minos, Radamanto, Eaco, Triptolomeo y todos los demás semidioses que llegaron a ser justos en su vida. ¿Acaso este sería un viaje sin importancia? ¿o por cuánto alguno de ustedes aceptaría convivir con Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero? Pues yo quiero morir muchas vec-
41b es si esto es cierto. Pues yo mismo tendría allí una maravillosa discusión, cuando me encontrará con Palamedes, Ayax, el hijo de Telamón, y cualquier antepasado que hubiera muerto por un juicio injusto comparando mis propios padecimientos con los de ellos -que yo creo no sería desagradable; y lo mejor de todo sería pasar el tiempo investigando e indagando a los de allí así como hice con los de aquí, quién de ellos es sabio y quién cree serlo pero no lo es. ¿Por cuánto, señores jueces, alguien
41c esperaría interrogar al que guió al gran ejército sobre Troya, a Odiseo, a Sísifo o a otros diez mil hombre y mujeres que se podrían mencionar? Conversar y convivir con ellos, así como examinarlos sería una felicidad indescriptible. Los de allí no me condenaría de ninguna manera a muerte por esto, pues en cuanto a los demás ellos son más felices que los de aquí, y ya son inmortales por el resto del tiempo, si es que lo que dicen es verdad.
Además, es necesario que ustedes, señores jueces, tengan buenas esperanzas frente a la muerte y que piensen que una sola cosa es verdadera:
41d que no hay ningún mal para el hombre bueno sea que esté vivo o que haya muerto, y sus acciones no son ignoradas por los dioses. Ni lo que me ha sucedido ha sido por casualidad, sino que es evidente para mí que morir ahora y partir era lo mejor que me podría suced-

er. Por esta razón el signo no se me ha apartado de ninguna manera y yo mismo no estoy muy enojado con los que votaron en mi contra ni con los que me acusaron. Sin embargo, no votaban en mi contra ni me acusaban por esta razón, sino porque ellos creían que me perjudicaban, y reprocharles esto a ellos vale la pena. No obstante, les suplico lo siguiente: protejan a mis hijos cuando alcancen la mayoría de edad, señores atenienses, fastídienlos con las mismas cosas con que yo los fastidiaba a ustedes, si les parece que ellos se preocupan de las riquezas o de cualquier otra cosa más que de la virtud y si creen que son algo sin ser nada, repréndanlos como yo a ustedes porque no se preocupaban de lo que es necesario y creen que son algo sin ser dignos de nada. Y si hacen estas cosas, yo mismo y mis hijos habremos recibido cosas justas de parte de ustedes. Pero ya es hora de partir, yo a morir y ustedes a seguir viviendo; entre ustedes y yo es seguro que uno va a una mejor condición, pero para nadie es claro quién, excepto para el dios.

Esta revista se terminó de diseñar en el mes de agosto de 2020
por los estudiantes de los pregrados en Filosofía y Letras
de la Universidad de Caldas

¡Síguenos en redes!
Facebook - Instagram - Twitter

CAZA MOSCAS

REVISTA FILOSÓFICA Y LITERARIA

UNIVERSIDAD DE CALDAS
LUMINA SPARGO