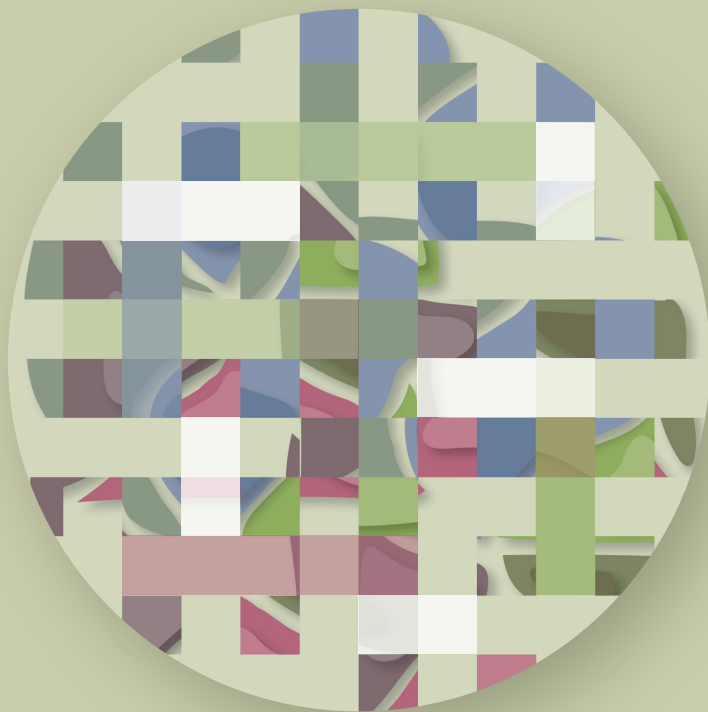


XIPE TOTEK

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES, ITESO



Marx y Mariátegui, para repensar Latinoamérica

DIRECTORIO GENERAL

Rector: Dr. Luis Arriaga Valenzuela, SJ

Presidente de ITESO AC: Mtro. Guillermo Martínez Conte

Directora General Académica: Dra. Catalina Morfín López

Director del Departamento de Filosofía y Humanidades: Mtro. Rubén Corona Cadena, SJ

Director fundador de Xipe totек: Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ, (†)

EQUIPO EDITORIAL

Director: Dr. Miguel Fernández Membrive

Coordinación: Mtro. Carlos Sánchez Romero

Diseño de portada: Mtra. Andrea Fellner Grassmann

Diagramación: Rocío Calderón Prado

Cuidado de la edición: Oficina de Publicaciones del ITESO

Traductor: William Quinn

Asistente: Lic. Sarai Salazar Rivera

CONSEJO ASESOR

Dra. Brenda Mariana Méndez Gallardo, Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México

Mtro. Jaime Federico Porras Fernández, SJ, Buena Prensa, Cd. de México, México

Dr. Martín Torres Sauchett, SJ, Centro Cultural Loyola, Monterrey, México

Dr. Alfonso Alfaro Barreto, Artes de México/El Colegio de México/ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

Mtro. Teófilo Guzmán Anell, SJ, Universidad Iberoamericana, Puebla, México

Dr. Luis García Orso, SJ, SIGNIS de México y Consejo Editorial Jesuitas de México

Dr. Alexander Paul Zatyryka Pacheco, SJ, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

Dr. Diego Martínez Martínez, SJ, Centro Cultural Loyola, Monterrey, México

Dr. Juan Carlos Henríquez Mendoza, SJ, Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Miguel Fernández Membrive, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

Dra. Cristina Cárdenas Castillo, Universidad de Guadalajara/ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

Mtra. Marta Petersen Farah, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

Dr. Demetrio Zavala Scherer, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

Mtro. Carlos Sánchez Romero, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

Xipe totек. Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Año 28, No. 110, abril-junio 2019 es una publicación trimestral editada por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, CP 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 www.xipetotек.iteso.mx. Editor responsable: Dr. Miguel Fernández Membrive. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04 2010 05251340 4700-102, ISSN: 1870-2694. Licitud de Título No. 16031, Licitud de Contenido No. 16031. Permiso SEPOMEX PP14-0009. Impresa en los talleres de Imprejal, SA de CV, Nicolás Romero 518, Colonia Villaseñor, Guadalajara, Jalisco, México, CP 44290. Este número se terminó de imprimir el 30 de junio de 2019 con un tiraje de 500 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Marx y Mariátegui, para repensar Latinoamérica

- PRESENTACIÓN 124
- *IN MEMORIAM* ALFONSO IBÁÑEZ IZQUIERDO
DE MARX A MARIÁTEGUI, ACUMULACIÓN ORIGINARIA
Y COMUNIDAD AGRARIA 127
Aldo Rabiela Beretta
- ACERCAMIENTOS FILOSÓFICOS
CUERPO EXPRESIVO Y MUNDO. UN ACERCAMIENTO
A LA FENOMENOLOGÍA DE MERLEAU-PONTY 155
María José Sánchez Varela Barajas
- SOBRE LA UNIVERSIDAD
INTERNET Y LOS DESAFÍOS DE LA CULTURA HUMANÍSTICA 176
Antonio Spadaro, SJ

PASADO, ACTUALIDAD Y DESAFÍOS DE LA UNIVERSIDAD EN EL
MUNDO, EN MÉXICO, EN LA MISIÓN EDUCATIVA JESUITA. SÍNTESIS 191
Demetrio Zavala Scherer
- CINE
SOBRE *UN ASUNTO DE FAMILIA* 198
Luis García Orso, SJ

SOBRE *COLD WAR* 201
Édgar Rubio Hernández
- DERECHOS HUMANOS
VERIFICADO 2018: UN CASO AFORTUNADO
DE DEONTOLOGÍA PERIODÍSTICA 203
José Bernardo Masini Aguilera

Presentación

Abrimos el presente número con la segunda entrega de nuestra sección *In memoriam*, dedicada al filósofo peruano Alfonso Ibáñez Izquierdo. En esta ocasión es Aldo Rabiela quien honra la amistad y las enseñanzas de Ibáñez a través de “uno de los temas cuya relevancia [él] nos enseñó a descubrir”: la compatibilidad conceptual entre Karl Marx y José Carlos Mariátegui, en este caso a propósito de la relación entre las nociones de “acumulación originaria” y “comunidad agraria”. Lo que Rabiela se propone en su artículo es mostrar que ambos pensadores coinciden no solo en la forma de analizar la ruptura —“expropiación” y “separación”— que supone la primera con respecto a la segunda en los procesos de formación capitalista, sino también en el hecho de no considerar esta ruptura en términos de necesidad histórica para el advenimiento socialista. De aquí los rasgos de “socialismo práctico” que tanto Marx como Mariátegui eran ya capaces de reconocer en comunidades agrarias contemporáneas al capitalismo; similares, por cierto, a los que prevalecen “en las realidades indígenas latinoamericanas hasta nuestros días”. El reconocimiento en tiempo presente de tales rasgos todavía podría, como lo sugiere Rabiela apoyándose en el pensamiento de Ibáñez sobre Mariátegui, revitalizar la discusión sobre las tensiones entre dos formas antagónicas de racionalidad y de relación con el entorno.

Seguimos, aún en tesitura filosófica, pero deslizándonos ahora hacia la estética, con el artículo de María José Sánchez Varela, quien con base en el pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty plantea una trenza de reflexiones en torno al “estar en el mundo” desde la expe-

riencia corporal; entendida ésta, sobre todo, como lugar de expresión (“la unidad más universal de expresión”) que concita gestos y formas expresivas preñadas de “significación y sentido intencional”, revelando de este modo que “hay sentido en el ser, pero hay un ser del sentido”, esto es, al “*quiasmo*” como condición de existencia.

En este número también concluimos, con una doble entrega, la publicación de las conferencias sobre la universidad del *VI Encuentro del Humanismo y las Humanidades*. En primer lugar, con la conferencia que Antonio Spadaro, SJ, dedica al análisis de algunos retos que las tecnologías digitales plantean, hoy por hoy, al ideal de una cultura humanística. En este sentido, Spadaro se concentra principalmente en el fenómeno Internet, y tras proponer una concepción de éste como una revolución que extiende a la Red la vida cotidiana de las personas y los deseos de “relación y conocimiento” que el hombre ha tenido siempre, se detiene en la descripción de cinco desafíos de la sociedad digital contemporánea que, a su entender, conllevan tanto riesgos como posibilidades para el despliegue de una vida espiritual, consistentemente humana y abierta a la trascendencia.

Por otra parte, en una segunda y última entrega de esta carpeta, publicamos la síntesis de Demetrio Zavala Scherer de todas las conferencias de este *VI Encuentro del Humanismo y las Humanidades*. El lector que las haya seguido atentamente podrá reconocer la veracidad y precisión con la que Zavala concentra y articula las ideas fundamentales de cada uno de los ponentes participantes.

En nuestra sección de cine, esta vez ofrecemos dos reseñas de largometrajes seleccionados en 2019 para el Oscar a mejor película extranjera. La primera, a cargo de nuestro principal colaborador, Luis García Orso, SJ, sobre el filme *Shoplifters (Un asunto de familia)*, en el que el reconocido director japonés Hirokazu Kore-eda nos convoca “a pensar qué hace en verdad un vínculo familiar” al aproximarnos a la intimidad

de una familia que sobrevive en condiciones de precariedad material y moral.

La segunda reseña, a cargo de Édgar Rubio Hernández, sobre la película polaca *Cold War* (Guerra fría), del director Pawel Pawlikowski; un prodigio de intención cinematográfica y de posición de cámara, a juicio de Rubio, que captura la situación de dos amantes en un contexto de posguerra, mientras siembra, entre otras, la interrogante de “¿por qué la estupidez de cualquier forma de sistema totalitario castra la libertad del amor y del arte?”

Cerramos el número con un artículo de José Bernardo Masini sobre un tema de permanente relevancia, pero también de mucha actualidad: el uso y consumo de la información con la que las personas construyen sus referencias de la realidad. Masini sitúa este tópico en un horizonte de crisis de la modernidad, uno de cuyos síntomas paradójicos es que “nunca como ahora habíamos tenido tanta información a nuestra disposición; pero nunca como ahora habíamos tenido tanta incertidumbre sobre la validez de nuestras certezas”. La proliferación de las llamadas *fake news* (noticias falsas) es uno de los elementos que más contribuyen a este estado de zozobra social; de aquí que buena parte del artículo se consagre a encomiar un proyecto periodístico deliberadamente creado para “elear el costo de la mentira” durante la coyuntura del proceso electoral del pasado año: *Verificado 2018*.

De antemano y como siempre, *Xipe totек* agradece a sus lectores su apoyo e interés en los contenidos de nuestra revista. X

Miguel Fernández Membrive

De Marx a Mariátegui, acumulación originaria y comunidad agraria

Aldo Rabiela Beretta*



Recepción: 28 de febrero de 2019
Aprobación: 11 de marzo de 2019

Resumen. Rabiela Beretta, Aldo. *De Marx a Mariátegui, acumulación originaria y comunidad agraria*. El artículo investiga la relación entre acumulación originaria y comunidad agraria en Marx y en Mariátegui. En primer lugar, se demuestra la compatibilidad conceptual entre ambos autores y, en segundo lugar, se presentan las correspondencias entre sus posiciones teóricas. Lo anterior contribuye a discutir nuevamente el proceso de acumulación originaria en Latinoamérica y su relación con las estructuras comunitarias existentes. La investigación utiliza como base para la reconstrucción teórica de los conceptos en Marx, los *Grundrisse* de 1857-1858 y los borradores de la carta dirigida a Vera Sassulitsch en 1881. Para la reconstrucción teórica en Mariátegui, el artículo recupera los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, y los textos *El problema de las razas en América Latina* y *Principios programáticos del partido socialista*.

Palabras clave. Mariátegui, Marx, Acumulación originaria.

Abstract. Rabiela Beretta, Aldo. *From Marx to Mariátegui, primitive accumulation and agrarian community*. The article looks at the relationship between primitive accumulation and agrarian community in Marx and in Mariátegui.

* Doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), con posdoctorado en la Universidad Humboldt de Berlín. Colaborador científico y docente de la Universidad Alice Salomon de Berlín y miembro del Forschungs und Dokumentationszentrum Chile-Lateinamerika. rabiela@gmail.com

First, it demonstrates the conceptual compatibility between the two authors, and then it presents the correlations between their theoretical positions. This leads to a new discussion of the process of primitive accumulation in Latin America and its relationship with existing communitarian structures. As a basis for the theoretical reconstruction of the concepts in Marx, the research uses the *Grundrisse* of 1857–1858 and the drafts of the letter addressed to Vera Sassulitsch in 1881. For the theoretical reconstruction in Mariátegui, the article examines the *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*, and the texts *The Problem of the Races in Latin America* and *Programmatic Principles of the Socialist Party*.

Key words. Mariátegui, Marx, Primitive accumulation.

La relación entre Marx y Mariátegui fue un tema que Alfonso Ibáñez abordó en sus primeras etapas de trabajo académico. Especialmente le interesó destacar las características de lo que llamó la peculiar concepción del marxismo de Mariátegui. En su obra de 1978 titulada *Mariátegui: revolución y utopía*, escribió: “el hilo conductor de nuestra interpretación consistirá en destacar los puntos que consideramos más importantes para comprender cabalmente su peculiar concepción del marxismo”.¹ A lo largo de sus seminarios y conferencias Ibáñez se mostraba convencido de la importancia de explorar el vínculo entre el pensamiento de Mariátegui y la obra de Marx, para proseguir con la recreación no dogmática del marxismo desde América Latina.

En continuidad con la perspectiva de Ibáñez, “estamos persuadidos de que es necesario e importante trabajar más a fondo sobre el tema de ‘Mariátegui y el Marxismo’. Pues [...] todavía queda mucho por profundizar y precisar, tanto en lo que se refiere a su posición sobre la sociedad peruana como en su concepción anti-dogmática del marxismo”.² En esta afirmación se encuentra el propósito de nuestro artículo. Queremos recordar a Alfonso Ibáñez investigando uno de los temas cuya relevancia nos enseñó a descubrir. Por ello, volvemos —con Marx— a ciertos pasajes de Mariátegui, para pensar la relación entre acumula-

1. Alfonso Ibáñez, *Mariátegui, revolución y utopía*, Tarea, Lima, 1978, p. 20.

2. *Ibidem*, p. 18.

ción originaria y comunidad agraria en ambos autores. Sostenemos que esta compatibilidad conceptual existe y que mostrarla permite, por una parte, descubrir las correspondencias entre sus posiciones, aun cuando Mariátegui de ninguna forma pudo haber conocido la mayor parte de los textos que utilizaremos para reconstruir la posición de Marx³ y, por otra parte, contribuye a discutir nuevamente aspectos propios del capitalismo particularmente padecidos en Latinoamérica.

Para alcanzar nuestro objetivo abordaremos, en primer lugar, algunos elementos de la noción de acumulación originaria en Marx, con base en el cuaderno VI de los *Grundrisse* de 1857–1858 y en el capítulo 24 del primer libro de *El capital*. En segundo lugar, reconstruiremos los aspectos principales de la noción de comunidad agraria y su relación con la acumulación originaria, con base en los borradores de la carta que Marx escribió a Vera Sassulitsch en 1881. En tercer lugar, retomaremos el análisis de Mariátegui que presenta una argumentación correspondiente a la idea de acumulación originaria, con base en el primer y el tercer ensayo de su obra principal *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Finalmente, en cuarto lugar, recuperaremos las elaboraciones de Mariátegui sobre la comunidad indígena utilizando, además de la obra señalada, dos textos incluidos en el volumen 13 de sus obras completas: *El problema de las razas en América Latina* y *Principios programáticos del partido socialista*. A modo de conclusión reflexionaremos sucintamente sobre las claves de interpretación más significativas.

Marx: sobre la acumulación originaria

Marx inicia el capítulo 24 de *El capital*, titulado “La así llamada acumulación originaria”, con un primer apartado sobre ‘el secreto de la

3. Ambos materiales fueron publicados por primera vez después de la muerte de Mariátegui en 1930. Los *Grundrisse* se editaron en distintas entregas durante 1939–1941 y los borradores de la carta a Vera Sassulitsch en 1962.

acumulación originaria’. En él afirma que la génesis del capitalismo “parece girar en un círculo vicioso del que sólo podemos salir al suponer una acumulación ‘originaria’ (*previous accumulation* en Adam Smith) precedente a la acumulación capitalista, una acumulación que no es el resultado del modo de producción capitalista, sino su punto de partida”.⁴ La primera toma de posición que ofrece Marx revela uno de los interlocutores de su crítica y especifica la referencia conceptual que, hasta cierto punto, se encuentra detrás de sus propias consideraciones. Esto es, la noción de acumulación previa que Adam Smith presenta en la introducción al libro II de la *Riqueza de las Naciones* intitulado “Sobre la naturaleza, acumulación y empleo de las reservas”.⁵

Sin hacer mención explícita de la argumentación de Smith, Marx critica la explicación de la acumulación previa basada —en última instancia— en una actitud moral que por medio del ahorro y del trabajo permite la acumulación de excedentes privados.⁶ Indica que entre los economistas el origen de la acumulación previa es explicado de manera anecdótica: “En un tiempo muy remoto había, por un lado, una elite trabajadora, inteligente y sobre todo ahorrativa y, por el otro lado, harapientos flojos y despilfarradores”.⁷ Explicación que para Marx pasaba por alto una revisión histórica del origen del capitalismo, donde el despojo y el sometimiento desempeñaron un papel decisivo. “En la historia real, como es sabido, el gran papel lo cumplen la conquista, el sojuzgamiento, el asesinato por robo, en breve la violencia. En la afable economía

4. Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Hamburg 1890*, en Marx und Engels, *Gesamtausgabe (MEGA) II/10*, De Gruyter Akademie Forschung, Berlín, 1991, p. 641. Las citas textuales del alemán, del inglés y del francés han sido traducidas al español por el autor del artículo.
5. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Methuen, Londres, 1950, pp. 277–278. En adelante esta obra se citará como *Wealth of Nations*. El término inglés que hemos traducido como “reservas” es *stock*.
6. La capacidad de acumular excedentes tiene en Adam Smith una base moral: la parsimonia, entendida como la actitud de moderación en el gasto. La parsimonia es para Smith expresión de la prudencia, la cual es característica de uno de los sentimientos morales: el amor propio. Ver Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 215. Del mismo modo, la prodigalidad, entendida como actitud de derroche, reduce la capacidad individual de acumular excedentes. Como afirma Smith: “Los capitales son incrementados por la parsimonia y deteriorados por la prodigalidad y la mala conducta”. Ver Adam Smith, *Wealth of Nations*, p. 337.
7. Karl Marx, *Das Kapital...*, p. 641.

política predomina desde siempre el idilio. El derecho y el ‘trabajo’ fueron desde siempre los únicos medios de enriquecimiento”.⁸ En la última frase de la afirmación anterior está el punto de acceso al paso crítico que Marx emprende frente a los planteamientos predominantes dentro de la economía política de su tiempo. Precisamente, trató de mostrar que el derecho y el trabajo no han sido los únicos medios que han hecho posible la acumulación de excedentes privados y que más adelante hicieron posible la secuencia: producción-capitalista/plusvalía/acumulación-de-capital/producción-capitalista.

Ahora bien, los primeros argumentos que Marx elabora sobre la acumulación originaria aparecen en los manuscritos de 1857-1858, diez años antes de la publicación de la primera edición del libro primero de *El capital*. Particularmente en el cuaderno IV de los *Grundrisse*, dentro de la sección dedicada a las “Formas que preceden la producción capitalista”, señala que “las *condiciones originarias de la producción* no pueden ser originariamente *producidas por sí mismas*, ser resultado de la producción”. La *unidad* de los seres humanos vivientes y actuantes con las condiciones naturales e inorgánicas de su metabolismo con la naturaleza —y por lo tanto, su apropiación de la naturaleza— no requiere explicación “sino la *separación* entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia actuante”.⁹

El primer aspecto de este pasaje subraya que el modo de producción, en este caso el capitalista, no puede producir sus condiciones originarias por sí mismo. En esta primera afirmación encontramos una idea que recupera los argumentos previos de esta sección de los *Grundrisse*, en el sentido de que existieron formaciones socio-económicas que históricamente precedieron la producción capitalista y que, precisa-

8. *Ibidem*, p. 642.

9. Karl Marx, *Ökonomische Manuskripte 1857/58. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, en Marx und Engels, *Gesamtausgabe (MEGA) II/1*, De Gruyter Akademie Forschung, Berlín, 2008, MEGA II/1.2, p. 393. En adelante esta obra se citará como *Grundrisse*. Las cursivas pertenecen siempre al texto original.

mente, algún acontecimiento relativo a ellas, a sus características fundamentales, tuvo que ocurrir para crear las condiciones que hicieron posible esta nueva forma de producción. En la segunda afirmación aparecen los elementos complementarios para comprender esta fase de su argumento. Marx afirma que a partir de las formaciones socio-económicas sedentarias se presenta siempre alguna forma de articulación reproductiva entre los seres humanos y su entorno natural. Esta articulación entre seres humanos y circunstancias materiales, que a lo largo de la historia humana ha presentado concreciones diversas, será el *continuum* que la producción capitalista interrumpe y subordina a su propia racionalidad.

Por ello, el elemento adicional que encontramos en la afirmación crítica del pasaje es, asimismo, el planteamiento del objeto de la investigación crítica, aquello que requiere ser explicado, esto es, la separación entre los seres humanos y su entorno material. El análisis de esta separación fue parte central del programa teórico-crítico de Marx. El argumento cruza, muchas veces tácitamente, las primeras secciones del libro primero de *El capital*. Sin embargo, en los manuscritos de 1857-1858 las reflexiones revelan un énfasis que en la argumentación de 1867-1875 quedó asumido de manera implícita. En este sentido, podemos leer aún en los *Grundrisse* que un supuesto para la creación de este artefacto llamado trabajo asalariado, y una de las condiciones históricas del capital “es la separación del trabajo libre de las condiciones objetivas de su realización —del medio de trabajo y del material de trabajo—”,¹⁰ que Antonio Negri en su estudio sobre los *Grundrisse* ha llamado “la lógica de la separación”,¹¹ para subrayar lo que Marx revela como dinamismo inherente al proceso de valorización.

10. *Ibidem*, pp. 378-379.

11. Antonio Negri, *Marx oltre Marx, Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Feltrinelli Editore, Milán, 1979, pp. 59 y ss.

Esta separación es una condición necesaria para crear, entre otras cosas, la mercancía fuerza de trabajo y establecer una nueva configuración de relaciones sociales abstractas, que en un primer momento suponen —como condición de posibilidad— la desarticulación de las relaciones sociales comunitarias que permiten la realización del trabajo: la relación con el medio y el material de trabajo. Las anotaciones de Marx indican específicamente una separación fundamental, a modo de punto de inflexión respecto de otras formaciones socio-económicas de la humanidad: “Sobre todo la separación del trabajador de la tierra como su *laboratorium* natural, por lo tanto, disociación de la pequeña libre propiedad de la tierra, así como de la propiedad comunitaria de la tierra basada en la comuna oriental”.¹² Con esta adición añade tres elementos a la caracterización de las relaciones sociales de la unidad originaria de seres humanos con su entorno material —que posteriormente llamará comunidad arcaica. Se trata de relaciones comunitarias con propiedad colectiva, producción colectiva y un proceso de aprendizaje asociado a la tierra.

Ahora bien, en los *Grundrisse* encontramos un pasaje donde explica de manera apretada sus ideas detrás del proceso de separación de la unidad de relaciones originarias y la creación del trabajo abstracto. Veamos:

En las diferentes formas en las que el trabajo se relaciona con sus condiciones de producción como su propiedad, la reproducción del trabajador no está, de ninguna manera, puesta a través del mero trabajo, pues su relación de propiedad no es el resultado, sino el presupuesto de su trabajo. En la propiedad de la tierra esto es claro [...] que el tipo particular de propiedad que constituye al trabajo no se basa en el mero trabajo o en el intercambio de trabajo, sino en una relación del trabajador con una entidad comunitaria y con condiciones que él encuentra previamente, desde las cuales él parte

12. Karl Marx, *Grundrisse...*, pp. 378–379.

como su base. Ellas son también producto de un trabajo, de un trabajo histórico general, el trabajo de la entidad comunitaria, su desarrollo histórico, el cual no parte del trabajo del individuo ni del intercambio de su trabajo [...] Una situación en la cual se intercambia mero trabajo por trabajo [...] la disolución del trabajo de su estado-de-crecimiento-conjunto originario [*ursprüngliches Zusammengewachsensein*] con sus condiciones objetivas [...] El intercambio de trabajo por trabajo —aparentemente la condición de la propiedad del trabajador— se funda sobre la ausencia de propiedad del trabajador como su base.¹³

A partir de este pasaje de los *Grundrisse* podemos recuperar tres elementos que contribuyen a comprender las ideas de Marx asociadas a la separación de las relaciones comunitarias originarias. En primer lugar, el pasaje señala que existen formaciones económicas en las cuales los trabajadores se relacionan con las condiciones de producción —aquella situación y elementos que hacen posible un tipo de producción— como su propiedad. En este caso Marx tiene en mente un trabajo destinado a la reproducción de la vida material, no un trabajo abstracto puesto a disposición de una demanda por fuerza de trabajo. En el primer tipo de trabajo, que en *El capital* llamará trabajo concreto, la relación de propiedad no es resultado de un proceso productivo, sino su presupuesto. Es importante señalar que Marx se refiere a la relación de propiedad como aquello que constituye al trabajo. En este primer elemento, tenemos que la relación de propiedad no es resultado del trabajo, sino un presupuesto, y que este presupuesto —la relación de propiedad— constituye al trabajo. Esta relación lo hace ser de un modo o de otro, le permite producir una u otra cosa.

El segundo elemento surge con el ejemplo que Marx ofrece para esclarecer el primer punto, esto es, la propiedad de la tierra. Aquí aparece el elemento que clarifica la idea de la relación de propiedad; se basa en

13. *Ibidem*, pp. 416-417.

una relación del trabajador con una comunidad, y con las condiciones, saberes y materiales históricamente creados por ella. El tercer elemento introduce la variable del trabajo abstracto como fuerza de trabajo destinada al intercambio y nos indica que, en el modo de producción capitalista, la aparente propiedad del trabajador individual, esto es, su fuerza de trabajo ofrecida en las relaciones de intercambio, se funda sobre la ausencia de propiedad del trabajador; lo que significa la desarticulación del estado originario de crecimiento–conjunto al interior de la relación comunitaria con propiedad, medios y saberes comunitarios. Finalmente, “una vez presupuesta esta separación, el proceso de producción sólo puede producirla de manera nueva, reproducirla y producirla a mayor escala”.¹⁴ El proceso nuevo del modo de producción capitalista modifica la articulación comunitaria originaria. Se funda sobre la ausencia de propiedad del trabajador y reproduce a mayor escala el proceso de separación.

Marx: la comunidad agraria

Para clarificar los aspectos de la unidad originaria y las posibilidades de su desarrollo como formación socio–económica tenemos registro de la comunicación entre Marx y Vera Sassulitsch,¹⁵ una populista rusa (parte del movimiento Narodniks) y posteriormente marxista, que escribe a Marx desde su exilio en Suiza para consultarle sobre la transformación de la comunidad agraria rusa. Contamos, afortunadamente, con los borradores que componen el proyecto de respuesta a la carta de Sassulitsch redactado por Marx. En ellos recupera precisamente aspectos de los pasajes del cuaderno IV de los *Grundrisse* sobre las *Formen*, e incluye de manera central los pasajes iniciales del capítulo 24 sobre el

14. *Ibidem*, p. 370.

15. En español, Álvaro García Linera ha impulsado un ambicioso proyecto de traducción que contiene los borradores de respuesta a Vera Sassulitsch, la primera parte de este proyecto fue publicada en 2015 bajo la compilación *Karl Marx, escritos sobre la comunidad ancestral*. Asimismo, Alianza editorial publicó en 2012 una compilación de textos de Marx titulada *Escritos sobre materialismo histórico*, donde aparece el primer borrador de respuesta.

secreto de la así llamada acumulación originaria, siempre utilizando como referencia la edición francesa del libro primero de *El capital*. Esta particularidad rebasa propósitos de comprensión filológica porque, como es sabido, la edición francesa del primer libro de *El capital* fue la última revisada y corregida detalladamente por el propio Marx entre 1872 y 1875, y en ella incorporó sus posiciones teóricas definitivas.

La pregunta central de la carta de Sassulitsch a Marx versaba sobre la posibilidad de transformar la comuna rural rusa al socialismo sin tener que pasar por una transformación capitalista. Durante los últimos años de vida de Marx surgió el debate entre los pensadores ‘marxistas’ acerca de la posibilidad de transitar desde formaciones sociales de rasgos feudales, como supuestamente lo sería la comunidad rusa, hacia el socialismo. El punto de discusión era la necesidad o no de transitar por una formación capitalista que desarrollara las fuerzas productivas y las relaciones de producción, con la correspondiente creación del proletariado como potencial sujeto revolucionario. Escribía Sassulitsch: “En los últimos tiempos hemos escuchado decir con frecuencia que la comuna rural es una forma arcaica que la historia, el socialismo científico, en una palabra, todo aquello que hay de indiscutible, condenan a perecer. Las personas que predicán esto se dicen sus discípulos por excelencia: ‘marxistas’”.¹⁶

Sin embargo, ante Vera Sassulitsch se presentaban dos opciones. O bien la comuna rural rusa tendría que desaparecer, para lo cual los esfuerzos revolucionarios habrían de dedicarse a realizar propaganda exclusivamente entre las minorías trabajadoras de la ciudad, y a esperar el tiempo necesario para que el campo ruso fuera industrializado y cambiara de forma de propiedad.¹⁷ O bien, si la comuna rusa podría desarrollarse hacia una formación socialista, habría que transformarla

16. Vera Ivanovna Sassulitsch, “Brief an Karl Marx 16.02.1881” en David Rjazanov (Hrsg.), *Marx-Engels-Archiv*. Band 1, Marx-Engels Verlag, Frankfurt am Main, 1926, p. 317.

17. *Ibidem*, pp. 316–317.

en una organización liberada de las presiones administrativas y fiscales, “es decir, organizar poco a poco su producción y su distribución de productos sobre las bases colectivistas. En este caso, el socialista revolucionario debe sacrificar todas sus fuerzas a la liberación de la comuna y a su desarrollo”.¹⁸

La respuesta de Marx es una pieza decisiva para comprender las posiciones teóricas que suscribió dos años antes de su muerte. En todos los borradores inicia con la misma cita, esto es, un pasaje de la primera sección del capítulo 24 de la edición francesa de *El capital*: “En el tratamiento de la génesis de la producción capitalista he dicho que ella ‘yace sobre la base de la separación radical entre el productor y los medios de producción’¹⁹ y que ‘el fundamento de todo este desarrollo es la expropiación de los cultivadores. Ella se ha llevado a cabo de modo radical solo en Inglaterra ... Pero todos los demás países de Europa occidental siguen el mismo movimiento’”.²⁰

La relevancia de este pasaje en la edición francesa estriba en que Marx afirma que el modo de producción capitalista acontece sobre la base de la separación. Esta separación es la condición que la hace posible, pero su fundamento es la expropiación. Ambos elementos, fundamento y condición de posibilidad, han generado la transformación, en Europa occidental, de la formación socio-económica feudal hacia una capitalista. La corrección que introdujo Marx es la frase “pero todos los demás países de Europa occidental siguen el mismo movimiento”.²¹ Esto contribuye a comprender mejor sus argumentos sobre la acumulación originaria y el desarrollo del capitalismo. Por un lado, mantiene la tesis de que el modo de producción capitalista de manera univer-

18. *Ibidem*, p. 316.

19. Karl Marx, *Le capital, Paris 1872-1875* en Marx und Engels *Gesamtausgabe* (MEGA) II/7, Dietz Verlag, Berlín, 1989, p. 315, primera columna.

20. *Idem*, segunda columna. Ver también Karl Marx, “Entwürfe einer Antwort auf den Brief von V.I. Sassulitsch [Erster Entwurf]”, Band 19 en Marx und Engels, *Werke* (MEW), Dietz Verlag, Berlín, 1973, p. 384. En adelante esta obra se citará como “Entwürfe...”.

21. Karl Marx, “Entwürfe... [Erster Entwurf]”, p. 384.

sal se fundamenta en la expropiación de los cultivadores, y basa su despliegue en la separación entre productor y medios de producción. Pero, por otro lado, indica claramente que la secuencia entre modos de producción feudal y capitalista se limita a Europa occidental y no se trata de una determinación histórica. Con ello, deja abierta la posibilidad de que otros desarrollos no necesariamente tengan que transitar las etapas del proceso europeo occidental, es decir, de que no todas las formaciones socio-económicas tengan que ser transformadas en formaciones capitalistas antes de poder superar las limitaciones que esta última conlleva.

Para clarificar las ideas de Marx acerca de la comunidad originaria contamos de manera destacada con el texto de 1858 sobre las *Formen* y con los borradores de respuesta a la carta de Vera Sassulitsch de 1881, donde aparecen las posiciones que sostuvo al final de su vida. Tomaremos como base los borradores de respuesta a Sassulitsch porque en ellos Marx mantiene las ideas centrales de 1858, pero realiza precisiones sobre lo que llama la comunidad agraria, basadas en sus investigaciones de 1879–1881 sobre diversos estudios etnográficos y de historia antigua.

En el primer borrador de la carta de respuesta a Sassulitsch, Marx indica que en el caso de Europa la comunidad agraria es una formación que surge en el periodo de transición entre la propiedad común y la propiedad privada.²² Esa comunidad agraria en Occidente es lo que Tácito llamó en sus investigaciones la comuna germana,²³ y es el resultado de múltiples transformaciones de la comunidad arcaica a largo de la historia europea. Pero afirma que no toda formación socio-económica con los rasgos de la comunidad agraria debe tener el mismo destino que lo ocurrido en Europa, esto es, el tránsito hacia la formación capitalista. “¿Significa esto que, bajo cualquier circunstancia, el desarrollo

22. *Ibidem*, pp. 388–389.

23. Cornelius Tacitus, *Germania*, Reclam, Stuttgart, 2016.

de la ‘comuna rural’ debe tomar este camino? De ninguna manera. Su forma fundamental admite esta alternativa: o bien el elemento de la propiedad privada contenido en ella triunfará sobre el elemento colectivo, o bien éste sobre aquél”.²⁴ Este argumento refuerza la corrección que introdujo en la edición francesa de *El capital*, que emplea como primera parte de la respuesta a Sassulitsch. La intención de Marx es clara, despejar cualquier duda con respecto a su posición sobre la transformación de formaciones basadas en la comunidad agraria hacia formaciones socialistas.

En este sentido, escribe Marx en la versión definitiva de su respuesta a Sassulitsch, que “la comuna rusa es el punto de apoyo para el renacimiento social de Rusia”;²⁵ mientras que en el primer borrador inicialmente escribe una respuesta aún más contundente al afirmar que “si la revolución triunfa a tiempo, si concentra todas sus fuerzas para asegurar el progreso libre de la comuna rural, ella se transformará pronto en un elemento de la regeneración de la sociedad rusa y se desarrollará como un elemento de superioridad sobre los países esclavizados por el régimen capitalista”.²⁶

Marx especifica entonces los aspectos de la comuna rural que podrían progresar desde la noción de comunidad agraria y, a su vez, la distingue de la noción de comunidad arcaica, “debo de introducir ciertos rasgos característicos que distinguen a la ‘comunidad agraria’ de los tipos arcaicos”.²⁷ Esta clarificación resulta significativa, porque en la recepción de los *Grundrisse* las diferencias entre ambos conceptos resultaron, en ocasiones, oscurecidas. De esta manera, la comunidad arcaica sería esa formación socio-económica vinculada a la idea de comunismo primitivo, mientras que la comunidad agraria presenta una

24. Karl Marx, “Entwürfe... [Erster Entwurf]”, pp. 388–389.

25. Karl Marx, “Antwort auf den Brief von V.I. Sassulitsch” en *MEW*, Band 19, Berlin, p. 243.

26. Karl Marx, “Entwürfe... [Erster Entwurf]”, p. 395.

27. *Ibidem*, p. 387.

formación socio-económica que Marx encuentra aún vigente, por lo menos en la comuna agraria rusa y en otras regiones de Asia.²⁸ Como él mismo indica a Sassulitsch: “la forma de la *comunidad agraria* es también la de la *comuna rusa*”.²⁹

Respecto de la comunidad arcaica, Marx señala que se trata de una formación basada en lazos de parentesco sanguíneo, una comunidad de sangre, lenguaje y costumbres. La comunidad arcaica “se basa en relaciones de consanguinidad entre sus miembros. Uno pertenece a ella sólo por parentesco sanguíneo o adopción. Su estructura es la de un árbol genealógico”.³⁰ Asimismo, en la comunidad arcaica se observaban sistemas de vivienda colectiva, o bien una casa común. En cuanto a la propiedad de la tierra, en la comunidad arcaica la propiedad era colectiva, “el trabajo se realiza en común y el producto comunitario, excepto la parte reservada para la reproducción, se distribuye según las necesidades”.³¹ La tierra como propiedad común proporcionaba el medio y el material de trabajo, lo que Marx llama el “gran laboratorio [...] la *base* de la entidad comunitaria”.³²

Por otra parte, “[l]a ‘comunidad agraria’ fue la primera agrupación social de personas libres, que no estaba limitada por los lazos de sangre”.³³ Respecto de la propiedad común, Marx indica que en la comunidad agraria, tanto la casa como el corral pertenecen al agricultor. La tierra es propiedad común, pero “se reparte periódicamente entre los miembros de la comunidad agrícola, de modo que cada quien cultiva por cuenta propia los campos que le son asignados y se apropia de los frutos personalmente”.³⁴ El trabajo se realiza predominantemente en forma individual, pero en ocasiones también en forma colectiva.

28. Karl Marx, “Entwürfe... [Dritter Entwurf]”, p. 402.

29. *Ibidem*, p. 403.

30. *Idem*.

31. *Idem*.

32. Karl Marx, *Grundrisse...*, pp. 379-380.

33. Karl Marx, “Entwürfe... [Dritter Entwurf]”, p. 403.

34. *Idem*.

En la comunidad agraria, el productor se relaciona con su entorno material como suyo. Es el ámbito que le ofrece las condiciones para realizar su reproducción, tanto en prácticas de cultivo y apropiación colectiva, como en apropiación individual. Asimismo, la relación con la tierra está siempre mediada por la pertenencia a una comunidad: “Un individuo aislado podría tener tan poca propiedad en suelo y tierra, como lenguaje [...] Si las condiciones objetivas de su trabajo están presupuestas como pertenecientes a él, así es él mismo subjetivamente presupuesto como miembro de una comunidad, a través de la cual está mediada su relación con la tierra”.³⁵ Estas características compartidas por la comuna rusa aún existente en una circunstancia contemporánea al modo de producción capitalista, le daban a Rusia —en opinión de Marx— una condición sumamente favorable “a través de la contemporaneidad con la producción occidental que domina el mercado mundial, le es posible a Rusia incorporar a la comuna todos los logros positivos que han sido alcanzados por el sistema capitalista sin tener que pasar por la horca caudina”.³⁶

Mariátegui: sobre la acumulación originaria

Ahora bien, para establecer la continuidad entre los argumentos de Marx y las tesis de Mariátegui recuperaremos algunos pasajes de la obra más importante de este último autor: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. De manera destacada nos concentraremos en el primer y en el tercer ensayo titulados, respectivamente, “Esquema de la evolución económica” y “El problema de la tierra”. Adicionalmente recuperaremos algunos textos compilados en el tomo 13 de las *Obras Completas* titulado *Ideología y Política*, particularmente “El problema de las razas en América Latina” y los “Principios programáticos del partido socialista”.

35. Karl Marx, *Grundrisse...*, pp. 389–390.

36. Karl Marx, “Entwürfe... [Erster Entwurf]”, p. 389.

En el primer ensayo, “Esquema de la evolución económica”, Mariátegui elaboró un análisis que reconstruye lo que Marx llamó el proceso de acumulación originaria. Las primeras secciones bien pueden ser comprendidas como un acercamiento a la acumulación originaria que confiere las bases para la dinámica de acumulación propiamente capitalista. Como señala en las primeras páginas de su obra: “Hasta la conquista se desarrolló en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruana. En el Imperio de los Incas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía”.³⁷ Mariátegui, desde el primer momento, pone de relieve una formación socio-económica que antecede a las prácticas de los conquistadores, la economía basada en comunas agrícolas agrupadas por el imperio Inca. Esta economía de las comunas agrícolas expresaba, para Mariátegui, el aspecto más interesante de la civilización incaica, porque mostraba en su base un desarrollo ‘natural’ entre la comunidad y el suelo, es decir, entre las relaciones comunitarias y el entorno material que poseían. La formación socio-económica previa a la conquista mostraba el metabolismo que Marx indicó entre entidades comunitarias y sus condiciones materiales: la amalgama socio-económica del desarrollo conjunto de las relaciones comunitarias, medio de trabajo, material de trabajo y reproducción de valores de uso.

Este proceso de desarrollo socio-económico basado en comunas agrícolas, posteriormente agrupado por los incas en una organización formal más amplia, fue destruido por la conquista. “Los españoles empezaron a cultivar el suelo y a explotar las minas de oro y plata. Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista echaron las bases de una economía feudal”.³⁸ Debido a la orientación de los conquistadores hacia la explotación minera, instauraron sistemas de trabajos forzados y redujeron a la esclavitud a comunidades agrícolas.

37. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007, p. 7.

38. *Ibidem*, p. 8.

“[La población indígena] no quedó así reducida sólo a un estado de servidumbre —como habría acontecido si los españoles se hubiesen limitado a la explotación de las tierras conservando el carácter agrario— sino, en gran parte, a un estado de esclavitud”.³⁹ La explotación de la tierra por los conquistadores condujo a una primera forma de desarticulación de la formación socio-económica indígena, pero la orientación hacia la explotación intensiva de las minas de oro y plata, como ha sido ampliamente documentado, introdujo formas de trabajo esclavo. Con esta caracterización tenemos las pautas para pensar el proceso de acumulación originaria desde el acontecimiento que fractura el dinamismo de constitución recíproca entre las relaciones comunitarias y sus condiciones materiales, e introduce una nueva forma de trabajo orientada exclusivamente a procesos de acumulación: “La codicia de los metales preciosos [...] empujó a los españoles a ocuparse preferentemente en la minería. Su interés pugnaba por convertir en un pueblo minero al que, bajo sus Incas y desde sus más remotos orígenes, había sido un pueblo fundamentalmente agrario [...] El trabajo de las minas y las ciudades, debía hacer de él un esclavo. Los españoles establecieron [...] el trabajo forzado, arrancando al indio de su suelo y de sus costumbres”.⁴⁰ Los aspectos coincidentes con el argumento de Marx sobre la acumulación originaria estriban tanto en el fenómeno de expropiación de los cultivadores, en este caso las comunidades indígenas, de tierra y costumbres como en la sucesiva separación de las comunidades indígenas, el medio y los materiales de reproducción generados a lo largo del periodo colonial y en las etapas sucesivas.

Sin embargo, también en el periodo colonial Mariátegui observó tendencias contrapuestas respecto del desarrollo de la estructura económica de la comunidad indígena. En su obra señala en múltiples ocasiones que los jesuitas impulsaron, en los territorios indígenas bajo su

39. *Ibidem*, p. 34.

40. *Ibidem*, p. 45.

responsabilidad, una transformación económica que integró la teoría y práctica europea con las estructuras productivas comunitarias.

Sólo los jesuitas, con su orgánico positivismo, mostraron acaso, en el Perú como en otras tierras de América, aptitud de creación económica. Los latifundios que les fueron asignados prosperaron. Los vestigios de su organización restan como una huella duradera. Quien recuerde el vasto experimento de los jesuitas en el Paraguay, donde tan hábilmente aprovecharon y explotaron la tendencia natural de los indígenas al comunismo, no puede sorprenderse absolutamente de que esta congregación de hijos de San Iñigo de Loyola, como los llama Unamuno, fuese capaz de crear en el suelo peruano los centros de trabajo y producción que los nobles, doctores y clérigos [...] no se ocuparon nunca de formar.⁴¹

El acierto para Mariátegui fue la capacidad de reconocer las virtudes de las prácticas económicas y culturales de la comunidad agraria indígena y fortalecer así su desarrollo histórico, sin fracturar su articulación comunitario-material: “Estudiaron las costumbres de los naturales, recogieron sus tradiciones, allegaron los primeros materiales de su historia. Jesuitas y dominicos, por una suerte de facultad de adaptación y asimilación que caracteriza sobre todo a los jesuitas, captaron no pocos secretos de la historia y el espíritu indígenas”.⁴² Resulta interesante constatar que Mariátegui, siempre desde el análisis socio-económico, interpreta acontecimientos como el periodo colonial sin perder de vista la posibilidad de una contra-historia. Con el ejemplo del trabajo jesuita en tierras indígenas intenta mostrar las posibilidades que la comunidad agraria indígena contenía como formación social, expresadas en una situación donde su dinamismo ‘natural’ no fue fracturado.

Posteriormente, ya en el análisis de la actualidad peruana, Mariátegui señala la coexistencia de elementos de tres economías distintas que

41. *Ibidem*, p. 9.

42. *Ibidem*, pp. 142-143.

conviven de manera conflictiva en el Perú: elementos de una economía feudal que caracterizan a la economía surgida de la conquista, elementos comunistas que caracterizan a la economía comunitaria indígena y elementos capitalistas que caracterizan a la economía industrial desarrollada en la costa.⁴³ La relación de coexistencia entre estos elementos confirma el énfasis de su análisis. En su referencia a la economía de la costa peruana indica que “sobre un suelo feudal, crece una economía burguesa”.⁴⁴ Sin embargo, Mariátegui señala que bajo la economía feudal impuesta en la conquista subsisten “residuos vivos todavía de la economía comunista indígena”.⁴⁵ A pesar de que Mariátegui utiliza en su análisis las supuestas transiciones entre los modos de producción, afirma la coexistencia de elementos de economías distintas en la misma realidad peruana, y confiere a la economía comunitaria indígena un aspecto central en la construcción del socialismo indoamericano. Como indica Ibáñez: “Mariátegui piensa hallar los elementos germinales del socialismo no sólo en la contradicción capital-trabajo, que suponía el desarrollo industrial capitalista, sino también en la supervivencia de las tradiciones comunales del campesinado indígena”.⁴⁶ Lo anterior subraya el hecho de que Mariátegui interpretaba a la comunidad agraria indígena, en su dimensión previa a la conquista, como referencia para comprender las fracturas y el despojo de la acumulación originaria que possibilitó, años después, el modo de producción capitalista dependiente, pero al mismo tiempo interpreta a la comunidad agraria indígena viviente como un elemento fundamental para la creación del socialismo indoamericano.

Mientras que para el marxismo oficial el socialismo debía de ser resultado del desarrollo y agotamiento del capitalismo, estos residuos vivos de la economía indígena fueron para Mariátegui un aspecto central

43. *Ibidem*, p. 20.

44. *Idem*.

45. *Idem*.

46. Alfonso Ibáñez, *Pensando desde Latinoamérica, ensayos sobre modernidad, democracia y utopía*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2001, p. 105.

para transformar la realidad peruana. Resulta evidente que al categorizar estos elementos coexistentes bajo los términos comunismo, feudalismo y capitalismo, Mariátegui tiene en mente las nociones que Marx y Engels habían sugerido en el primer capítulo del *Manifiesto del partido comunista*,⁴⁷ posteriormente reforzadas por Engels a partir de *La familia, la propiedad privada y el estado*,⁴⁸ y que el marxismo oficial presentó como etapas para explicar la evolución de las sociedades con base en la secuencia de los modos de producción: comunismo primitivo, esclavista, feudal, capitalista y socialista. Sin embargo, la importancia que Mariátegui otorgó a la economía indígena se oponía frontalmente a las resoluciones de la III Internacional, que en su VI Congreso llamaba a las economías coloniales y dependientes a terminar con las formas económicas precapitalistas por medio de una revolución agraria que hiciera posibles transformaciones capitalistas y dejara a un lado las reivindicaciones comunales agrarias.⁴⁹ Paradójicamente, la posición de Mariátegui, debatida y cuestionada por el marxismo oficial, respecto del papel de la comunidad agraria indígena y sus elementos de socialismo práctico como punto de apoyo para la superación del capitalismo, coincide ampliamente con las tesis que Marx elaboró sobre el papel de la comuna rusa publicadas años después.

En el tránsito de una estructura económica de rasgos feudales hacia una capitalista Mariátegui hace ver la importancia de analizar sus características desde la perspectiva del intercambio internacional, para constatar que la economía peruana posterior al proceso de independencia permaneció inscrita en una condición de subordinación colonial: “Estas fueron las bases históricas de la nueva economía peruana. De la economía colonial —colonial desde sus raíces— cuyo proceso

47. Ver Karl Marx und Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*. Band 4 en *MEW*, Dietz Verlag, Berlín, 1975, pp. 462-474.

48. Friedrich Engels, “Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats”, Band 21 en Karl Marx, Engels, Friedrich, *MEW*, Dietz Verlag, Berlín, 1975, pp. 25-173.

49. Álvaro García Linera, “Introducción al cuaderno Kovalevsky” en *Karl Marx, escritos sobre la comunidad ancestral*, Fondo Editorial y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz, 2015, p. 118.

no ha terminado todavía. Examinamos ahora los lineamientos de una segunda etapa. La etapa en que una economía feudal deviene, poco a poco, economía burguesa. Pero sin cesar de ser, en el cuadro del mundo, una economía colonial”.⁵⁰

En este aspecto, Mariátegui es una de las primeras voces críticas latinoamericanas al sostener que los nuevos países independientes, las nuevas repúblicas, mantenían estructuras económicas y sociales determinadas por su carácter colonial. “Mientras la conquista engendra totalmente el proceso de la formación de nuestra economía colonial, la Independencia aparece determinada y dominada por ese proceso”.⁵¹ Mariátegui argumentó que desde la perspectiva mundial los procesos de independencia en América Latina estuvieron marcados por una influencia decisiva de las necesidades del desarrollo capitalista: “Enfocada sobre el plano de la historia mundial, la independencia sudamericana se presenta decidida por las necesidades del desarrollo de la civilización occidental o, mejor dicho, capitalista. El ritmo del fenómeno capitalista tuvo en la elaboración de la independencia una función menos aparente y ostensible, pero sin duda mucho más decisiva y profunda que el eco de la filosofía y la literatura de los enciclopedistas”.⁵²

De este modo, después de recorrer las bases económicas de la República independiente y mostrar el nuevo papel económico desempeñado por Inglaterra en el periodo del guano y el salitre, Mariátegui esboza una idea clave sobre el carácter de la economía latinoamericana publicada en una editorial de la revista *Amauta* de 1928: “Los países latino-americanos llegan con retardo a la competencia capitalista. Los primeros puestos, están ya definitivamente asignados. El destino de estos países, dentro del orden capitalista, es de simples colonias”.⁵³

50. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 9.

51. *Ibidem*, p. 10.

52. *Ibidem*, p. 11.

53. José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*, p. 248.

En la misma línea de argumentación, Mariátegui concluye el tercer ensayo sobre el problema de la tierra identificando —algo que también puede comprenderse como un elemento común entre los países latinoamericanos— la subordinación estructural de la economía peruana a las necesidades de mercados y centros financieros dominantes. “El obstáculo, la resistencia a una solución, se encuentra en la estructura misma de la economía peruana. La economía del Perú es una economía colonial. Su movimiento, su desarrollo, están subordinados a los intereses y a las necesidades de los mercados de Londres y de Nueva York. Estos mercados miran en el Perú un depósito de materias primas y una plaza para sus manufacturas”.⁵⁴

Mariátegui: la comunidad agraria indígena

Ahora bien, para Mariátegui uno de los aspectos centrales de la actualidad económica del Perú, en la primera mitad del siglo XX, era la cuestión agraria. Esta situación convivía desde la realidad rural peruana con la estructura de su economía y su subordinación internacional. En el marco del problema de la tierra, a su vez, se expresaba de manera contundente la presencia de la comunidad indígena, marcada por elementos de socialismo práctico. Él consideraba “fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas”.⁵⁵ Estos elementos de socialismo práctico son expresión tanto de los hábitos de cooperación como de la propiedad común de la tierra y el trabajo colectivo; todo ello mediado por las relaciones comunitarias. En los elementos de socialismo práctico Mariátegui distingue —como Marx— entre la comunidad arcaica, propia de la época Inca, y la comunidad agraria indígena que sobrevive en la actualidad. Aunque la presencia de las formaciones del pasado se expresa en la comunidad indígena que

54. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, pp. 80–81.

55. *Ibidem*, p. 41.

Mariátegui observa, los elementos de socialismo práctico subrayan especialmente los rasgos actuantes en el presente, esto es, el trabajo y los hábitos cooperativos, además del proceso de socialización de la tierra por mediación de la comunidad.

Para revelar estos elementos de socialismo práctico Mariátegui distingue con precisión entre el imperio Inca y la comunidad arcaica indígena, el *ayllu*, como formación socio-económica básica. En su argumentación indica que el *ayllu* era la formación natural preexistente, sobre la cual encontraron fundamento las instituciones establecidas por los Incas: “El *ayllu* —la comunidad—, fue la célula del imperio. Los Incas hicieron la unidad, inventaron el imperio; pero no crearon la célula. El Estado jurídico organizado por los Incas reprodujo, sin duda, el estado natural preexistente”.⁵⁶ Esta explicación sobre el *ayllu* subyace a la idea de un desarrollo histórico entre la comunidad arcaica indígena y la tierra como entorno material que fue la base de la economía quechua. Mariátegui subraya que el desarrollo de la comunidad agraria indígena no fue propiamente una creación de las instituciones incas, sino una de las bases materiales y morales sobre las que construyeron su organización política. Dice: “No creo en la obra taumatúrgica de los Incas. Juzgo evidente su capacidad política; pero juzgo no menos evidente que su obra consistió en construir el imperio con los materiales humanos y los elementos morales allegados por los siglos”.⁵⁷ La precisión es relevante porque estos elementos morales allegados por siglos son las prácticas y saberes desarrollados en la comunidad arcaica indígena, como institución previa a la creación de las instituciones incas. Dicha comunidad, a su vez, revela una formación socio-económica con características comunes dentro de los pueblos indígenas del continente americano.

Las características fundamentales de la comunidad arcaica en el Perú que recupera Mariátegui son estas: a) lazos de parentesco; b) propiedad

56. *Ibidem*, p. 65.

57. *Idem*.

común de la tierra asignada individualmente; c) apropiación individual de las cosechas; d) propiedad común de aguas y bosques y e) cooperación en el trabajo. “Los caracteres fundamentales de la economía incaica [...] eran los siguientes: Propiedad colectiva de la tierra cultivable por el *ayllu* o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por la *marca* o tribu, o sea la federación de *ayllus* establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos”.⁵⁸ Estos elementos operaban como las condiciones que hacían posible la reproducción social, dentro de las cuales las relaciones comunitarias estructuraban hábitos de cooperación tanto en el trabajo como en la producción, mientras que eran “un factor natural de socialización de la tierra”.⁵⁹ La referencia a la distribución de la tierra común en asignaciones individuales y la apropiación individual de las cosechas se acercan a la forma de la comunidad agraria, mientras que la comunidad basada en lazos de parentesco es uno de los rasgos que Marx confiere a la comunidad arcaica. No obstante, en la realidad peruana que vivió Mariátegui es probable que la forma de comunidad agraria tuviera prevalencia; especialmente las relaciones comunitarias no basadas en parentesco, la asignación individual-familiar de la propiedad colectiva de tierra cultivable, la apropiación de cultivos de manera individual-familiar y la combinación entre trabajo colectivo y trabajo individual-familiar; rasgos que siguen presentes en las realidades indígenas latinoamericanas hasta nuestros días.

Ahora bien, aun con la centralidad que Mariátegui le confería a la comunidad agraria indígena, su concepción no era la del retorno romántico al comunismo primitivo. Comprendía el potencial de la comunidad indígena dentro de una realidad contemporánea al capitalismo y a la modernidad. En este sentido afirma que “lo mismo que el estímulo que

58. *Ibidem*, p. 43.

59. José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*, pp. 42-43.

se presta al libre resurgimiento del pueblo indígena, a la manifestación creadora de sus fuerzas y espíritu nativo, no significa en lo absoluto una romántica y anti-histórica tendencia de construcción o resurrección del socialismo incaico”.⁶⁰ Los elementos de socialismo práctico que encuentra en la comunidad indígena y cuyo valor reconoce ante la construcción del futuro socialismo indoamericano son siempre concebidos dentro la idea de un socialismo que recupera los avances alcanzados por el capitalismo: “El socialismo presupone la técnica, la ciencia, la etapa capitalista, y no puede importar el menor retroceso en la adquisición de las conquistas de la civilización moderna”.⁶¹ La incorporación de tales logros era pensada por Mariátegui como un proceso de aprendizaje que, asimismo, recuperara el acervo y las prácticas socio-económicas de la comunidad agrícola indígena para superar el carácter subordinado de las economías latinoamericanas al interior de las relaciones capitalistas. En consonancia con las tesis de Marx, quien consideraba que la comuna rusa se encontraba en una circunstancia favorable al ser contemporánea del capitalismo y poder apropiarse de sus avances sin someterse a su racionalidad, Mariátegui asumió que en la formación socio-económica de la comunidad agraria indígena, con sus prácticas cooperativas, trabajo colectivo y socialización de la tierra, estaba uno de los acervos latinoamericanos para superar la restricción capitalista sobre la modernidad.

A modo de conclusión

A lo largo de este artículo observamos cómo Marx analiza críticamente la acumulación originaria previa al modo de producción capitalista. Seguimos, en primer lugar, los argumentos sobre la tesis de que las condiciones originarias de la producción capitalista no pueden ser en su origen resultado de sí mismas. Un acontecimiento vinculado a la forma de reproducción socio-económica previa al capitalismo debe

60. *Ibidem*, p. 161.

61. *Idem*.

ocurrir para dar paso a la forma de producción capitalista. Marx explica la génesis del capitalismo y la acumulación originaria desde una fractura de la forma de producción basada en la unidad de relaciones comunitarias con su entorno material. El fundamento de esta fractura es la expropiación del entorno material —la tierra— de los cultivadores y de sus relaciones comunitarias. La separación progresiva entre productores y medios de producción es la condición para el desarrollo del modo de producción capitalista. Una vez introducida la separación, el modo de producción la reproducirá a mayor escala. En este despliegue tenemos el movimiento de la acumulación originaria a la acumulación capitalista, momento en el que el modo de producción genera las condiciones para su reproducción. Por su parte, Mariátegui identifica el acontecimiento asociado al proceso de acumulación originaria con la conquista, particularmente relacionado con la explotación minera y con la introducción del trabajo forzado, al haber fracturado la formación socio-económica de la comunidad agraria indígena expropiándola de tierra y costumbres.

La centralidad de formaciones socio-económicas que mantenían la articulación entre relaciones comunitarias y entorno material, sobrevivientes al desarrollo del capitalismo europeo, llamó la atención de Marx a finales del siglo XIX y de Mariátegui durante la primera mitad del siglo XX. Ambos reconocieron en la comunidad agraria, tanto rusa como quechua, elementos de socialismo práctico, hábitos cooperativos, socialización de la tierra, trabajo colectivo, etc., que al ser contemporáneas al capitalismo podrían hacer posible una apropiación de sus avances sin subordinarse a su racionalidad. Esto revelaba que dos formaciones socio-económicas contrapuestas convivían conflictivamente, pero que la formación de la comunidad agraria, al mismo tiempo que era objeto del dinamismo de expropiación-separación en su movimiento de reproducción a mayor escala, contenía las posibilidades para superarla. En este sentido, Mariátegui comparte con Marx una reflexión crítico-inmanente sobre la realidad socio-económica.

Ambos descubren, por un lado, formaciones producidas por relaciones sociales comunitarias en relación recíproca con el entorno material circundante y, por otro lado, el despliegue del capitalismo y su fuerza subordinante sobre ellas. Ello abre caminos para pensar en qué medida la modernidad capitalista desarticula recurrentemente formaciones socio-económicas que contradicen sus dinanismos principales de expropiación y separación. Podemos decir que la contribución de estas correspondencias teórico-analíticas muestran el intento que Ibáñez descubrió en Mariátegui: “Sin dejar de tener en cuenta la penetración del capital imperialista, trató de revitalizar el proyecto anticapitalista con las tradiciones comunitarias del campesinado indígena”.⁶² Analizar y revelar el encuentro conflictivo y subordinante de estos dos dinanismos en la configuración de nuestra realidad, es precisamente la posibilidad y el desafío que estos autores nos ofrecen. X

Fuentes documentales

Engels, Friedrich, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. Band 21 en Marx und Engels, *Werke (MEW)*, Dietz Verlag, Berlín, 1975.

García Linera, Álvaro, *Introducción al cuaderno Kovalevsky* en Karl Marx, *Escritos sobre la comunidad ancestral*, Fondo Editorial y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional, La Paz, 2015.

Guibal, Francis e Ibáñez, Alfonso, *Mariátegui hoy*, Tarea, Lima, 1987.

Ibáñez, Alfonso, *Mariátegui, revolución y utopía*, Tarea, Lima, 1978.

— *Pensando desde Latinoamérica, ensayos sobre modernidad, democracia y utopía*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2001.

Mariátegui, José Carlos, “El problema de las razas en América Latina” en *Obras completas. Ideología y Política*, Vol. 13, Biblioteca Amauta, Lima, 1985

62. Francis Guibal y Alfonso Ibáñez, *Mariátegui hoy*, Tarea, Lima, 1987, pp. 188–189.

- “Principios programáticos del Partido Socialista” en *Obras completas. Ideología y Política*, Vol. 13, Biblioteca Amauta, Lima, 1985.
- *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007.
- Marx, Karl, *Entwürfe einer Antwort auf den Brief von V. I. Sassulitch*, Band 19 en Marx und Engels, *Werke (MEW)*, Dietz Verlag, Berlín, 1973.
- *Le Capital, Paris 1872-1875* en Marx und Engels, *Gesamtausgabe (MEGA) II/7*, Dietz Verlag, Berlín, 1989.
- *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Hamburg 1890* en Marx und Engels, *Gesamtausgabe (MEGA) II/10*, De Gruyter Akademie Forschung, Berlín, 1991.
- *Ökonomische Manuskripte 1857/58. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, en Marx und Engels, *Gesamtausgabe (MEGA) II/1*, De Gruyter Akademie Forschung, Berlín, 2008.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Band 4 en Marx und Engels, *Werke (MEW)*, Dietz Verlag, Berlín, 1972.
- Negri, Antonio, *Marx oltre Marx, Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Feltrinelli Editore, Milán, 1979.
- Sassulitsch, Vera, *Brief an Karl Marx 16.02.1881* en Rjazanov, David (Hrsg.), *Marx-Engels-Archiv*, Band 1, Marx-Engels Verlag, Frankfurt am Main, 1926.
- Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Methuen, London, 1950
- *Theory of Moral Sentiments*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Tacitus, Cornelius, *Germania*, Reclam, Stuttgart, 2016.

Cuerpo expresivo y mundo. Un acercamiento a la fenomenología de Merleau-Ponty

María José Sánchez Varela Barajas*



Recepción: 8 de octubre de 2018
Aprobación: 23 de enero de 2019

Resumen. Sánchez Varela Barajas, María José. *Cuerpo expresivo y mundo. Un acercamiento a la fenomenología de Merleau-Ponty.* Este artículo forma parte de una serie de reflexiones que han tenido sus orígenes en la experiencia del movimiento en la práctica de la danza. La propuesta es pensar el cuerpo como lugar de expresión siguiendo los conceptos clave de la filosofía fenomenológica de Merleau-Ponty para tematizar al cuerpo expresivo desde su gestualidad y su relación con el mundo.

Palabras clave: Merleau-Ponty, cuerpo, operación de expresión, gestos expresivos, formas expresivas.

Abstract. Sánchez Varela Barajas, María José. *Expressive body and world. A look at Merleau-Ponty's phenomenology.* This article forms part of a series of reflections rooted in the experience of movement in the practice of dance. The proposal is to think of the body as a place of expression using key concepts of Merleau-Ponty's phenomenological philosophy to discuss the expressive body from the perspective of its gestuality and its relationship with the world. **Key words.** Merleau-Ponty, body, expressive operation, expressive gestures, expressive forms.

* Socia fundadora de STARTUP, Directora de proyectos y productos culturales y Coordinadora de la app de turismo cultural. Licenciada en Filosofía y Ciencias Sociales, ITESO, pepita7@hotmail.com

El presente trabajo tiene como propósito fundamental pensar al cuerpo como “lugar” de expresión y forma parte de una serie de reflexiones que tienen sus orígenes en la experiencia de la práctica de la danza. Nuestra exposición contemplará el concepto de *operación de expresión* —que Merleau-Ponty usa breve y esporádicamente en la *Fenomenología de la percepción*—¹ con la idea de tematizar al cuerpo expresivo desde su gestualidad y su relación con el mundo.

Para mayor claridad, debemos empezar con los conceptos de *gestos expresivos* y *formas expresivas*. Por gestos expresivos Merleau-Ponty entiende los “que anuncian la constitución de un sistema simbólico capaz de volver a diseñar un número infinito de situaciones. Ellos son un primer lenguaje”.² A partir de ello, nosotros haremos notar que los gestos expresivos de los que habla nuestro autor pueden ser tematizados como actividades que se imprimen en el cuerpo y que integran parte de un todo más general que vamos a conceptualizar como *formas expresivas*; así, los gestos adquieren una nueva cualidad de actos de expresión y además de impresiones de la vida —personal— en correlación con el mundo. Esto nos lleva a pensar en las *formas expresivas* como aquellas que ya están pre-dadas en el sentido de que constituyen ontológicamente el ser corpóreo en cada caso. Éstas conforman la singularidad expresiva de cada quien, a la manera de un tatuaje impreso, digamos, la huella gestual y personal de cada uno. Así, los gestos, en tanto activos, encarnan su posibilidad de acción gestual en las formas expresivas y en tanto que estas últimas, al mismo tiempo, van personificando los rasgos únicos de la corporalidad de cada quien.

1. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1997. En esta obra el autor no utiliza los términos *formas expresivas* ni *gestos expresivos*, es por ello que para los fines de este ensayo también nos remitimos a “Expresión y subjetividad”, un escrito inédito de Maurice Merleau-Ponty, en *Acta Fenomenológica Latinoamericana, Vol. IV (Documentos)*, Lima, Círculo Latinoamericano de Fenomenología/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, pp. 654–663. En este texto, Merleau-Ponty tematiza la expresión en los gestos, idea que nos ayuda en la articulación del concepto *formas expresivas*.
2. Maurice Merleau-Ponty, “Expresión y subjetividad”, p. 660.

Nuestro trabajo constará de tres momentos principales. El primero es una revisión y propuesta de cómo el concepto de *operación de expresión*, llevado al plano de la expresión del movimiento corporal, considera el cuerpo algo más que un medio o instrumento de estar en el mundo. El segundo momento desarrollará cómo el gesto se “instala” en las formas expresivas. Y, finalmente, el último momento se centrará en la relación entre el cuerpo expresivo y el mundo.

La operación de la expresión

La *operación de la expresión* es la comunicación lograda, la expresividad que va colmando al ser humano al “haberse encontrado” con una manera de expresar su relación con el mundo, de hacer existir la significación.

El cuerpo, en tanto *percipiente-perceptor*, se expresa en el coexistir en el mundo, se manifiesta y comunica habitando el mundo. En este sentido, la fisiología corporal es entrelazamiento de la expresión como “sentido viviente de la motricidad carnal”.³ Así, el cuerpo es la vivencia misma de la existencia del ser del mundo, es la *inserción corporal* del ser como *quiasmo*⁴ en el mundo.

La vivencia se encarna en la fisiología del cuerpo. El cuerpo posee cierto “orden” que lo hace ser humano y cada parte de él se entrelaza con las otras y guarda una armoniosa peculiaridad. En este sentido, la fisiología corporal es única en cada ser humano y las formas particulares, de cada quien, y sus rasgos únicos, devienen del vivir en expresión. De este modo, el ser humano, como ser de expresión, encarna la vivencia

3. Mario Teodoro Ramírez, “La subjetividad corporal y el quiasmo sexual desde Merleau Ponty” en *Non Nominus*, Index, Guadalajara, Jalisco, año 4, núm.12, noviembre de 2010, pp. 20–25.

4. Nota del editor: El término “quiasmo” tiene dos sentidos principales, el fisiológico y el retórico. El primero se refiere al punto en el que se cruzan dos estructuras anatómicas, el segundo remite a la figura discursiva que se forma por la repetición de una estructura en orden inverso. Se considera que los dos sentidos están presentes en Merleau-Ponty, aunque predomina el primero.

que se enuncia en la fisionomía, ya que ésta es la manifestación expresiva de la vivencia del hombre en tanto ser encarnado en el mundo. Y es que, en la fisionomía corporal, la expresión del ser humano se presenta al mundo con sus formas únicas. La fisionomía, de cada quien, como lugar y aspecto, brinda ciertas características personales que se van haciendo y tatuando, por decirlo así, en el sujeto a través de la acción posible: los gestos.

Aunado a lo anterior, en la reflexión que emprenderemos sobre la “expresión del gesto” también consideramos que la expresión gestual puede ser pensada como “impresión de movimiento” gracias a la temporalidad, la memoria y la espacialidad corporal. Por ello, el cuerpo activo, en tanto cuerpo vivo, es capaz de gesticular, de crear gestos de expresión y, finalmente, de lenguaje. Todo esto gracias a la interacción, al “quiasmo” de la percepción del ser humano encarnado en el mundo. Además, debemos subrayar que estar en el mundo es ya un estar significativo. Los gestos expresivos designan significaciones en relación con una estructura o sistema de símbolos y signos.

La expresión es ya significativa en la percepción y la significación se vuelve sobre el cuerpo para significarlo. El gesto se comprende y capta en significación; la encarnación es ya significativa por el hecho de estar en el mundo.

Ahora bien, la configuración sensible de un objeto o de un gesto no se capta en una coincidencia inefable, se *comprende* por una especie de apropiación de la que todos tenemos experiencia.⁵ De este modo, el gesto no es el resultado de una buena organización de las funciones fisiológicas de determinado ser humano, sino de una serie de variantes más complejas, de la vivencia, la cultura y el contexto social. En este sentido, las emociones o estados de ánimo son ya expresiones del

5. *Idem.*

gesto y no están detrás de él, ni se esconden en él, son también el gesto mismo, ya que las emociones se encarnan corporalmente. El gesto es la expresión de una serie de vivencias que se presentan y se dejan ver y notar gracias a la fisonomía corporal.

Habría que añadir que el gesto no es sólo una acción motriz del cuerpo, sino también el tatuaje o impresión de las acciones que ya han sido, son y serán actuadas (pasado, presente y futuro). El gesto se imprime en la fisonomía corporal mientras se vive. Cada humano vive de manera peculiar, por lo que cada cuerpo posee características expresivas únicas. En este sentido, el cuerpo es ya expresivo en tanto su ser se funda en el acceso de la experiencia de la *carne*. La experiencia perceptiva corporal siempre “pertenece al ser que percibimos”.⁶ En el sentido ontológico de la corporeidad, se entiende que “hay una duplicidad esencial en la percepción”.⁷ En esta duplicidad va “la implicación entre el ser y la experiencia”.⁸ Al tener la experiencia encarnada en el mundo, y en tanto que el cuerpo es la única posibilidad que tenemos de existir, el hombre corpóreo ya contiene cierta fisonomía pre-dada que lo constituye ontológicamente como ser corpóreo y singular en cada caso.

El gesto no solamente se emite en acción, es ya una forma expresiva activa. La teoría de la expresión apunta hacia la superación de una dicotomía clásica, la del sujeto/objeto, por medio del *quiasmo* expresivo. En éste, pensar es ya un acto de expresión: el gesto rompe el silencio en su expresar sin voz.

A partir de estas reflexiones, y tomando en cuenta las ideas de nuestro autor, que nos sirven para ampliar nuestra indagación sobre los gestos como capacidad de expresión sin que éstos sean pronunciados fonéticamente, advertimos que la palabra está implícita en el pensamiento,

6. Felipe Boburg, *Encarnación y fenómeno*, Universidad Iberoamericana, México, 1996, p. 162.

7. *Ibidem*, p. 163.

8. *Idem*.

en los gestos. Así, los gestos están mentados por conceptos, palabras, aunque fonéticamente no se pronuncien, pues los gestos llevan la palabra explícita en el silencio. Así, los gestos poseen significación y sentido intencional.

Para Merleau-Ponty el cuerpo es el lugar en donde sucede la “actualidad del fenómeno de expresión”.⁹ Existe una expresividad que ya habita en el cuerpo y en los objetos. En el cuerpo, al ser la sede de la existencia, se comprenden los objetos del mundo natural y del mundo cultural, y entre ellos se encuentra la lengua.¹⁰ Ahora bien, todos los objetos y el mundo se perciben en *quiasmo*, así, vamos construyendo una relación entre nosotros, los objetos y el mundo y así, también, fundamos la simbólica de la vida.

Comunicamos “con el” cuerpo, porque somos cuerpo en expresión. Como sujetos encarnados poseemos base sensible (hylética), es decir, nos investimos en la realidad sensible. Los signos no son meras representaciones a manera de significados, sino que vamos significando en los sentidos al vivirnos en ellos; lo anterior sucede gracias a que lo expresado y la expresión están entrelazados. Los signos, pues, llevan su sentido y lo expresan. Es decir, cuando tocamos, no tocamos a través de la mano, sino en el tacto mismo como acción intencional. La expresión es pensamiento y en ella se da también la comprensión del otro y del mundo.

La expresión, pues, es parte de la comprensión humana en tanto modalidad de comportamiento en el mundo. A través de los gestos y en sus formas expresivas es posible no sólo el acceso al mundo, sino su significación plena. La expresión de la vivencia personal que está impresa en cada hombre se expresa ante el otro, es nuestro acceso al otro. En consecuencia, no existe un cuerpo interior y un cuerpo exterior, sino

9. *Ibidem*, p. 250.

10. *Idem*.

que, en el cuerpo, percipiente y perceptor son en unidad, comparten el mundo, interactúan y significan. La comprensión y el acercamiento al otro se encuentran en la comprensión del mundo. El ser humano revela el mundo que se encuentra en su horizonte de percepción.

Las formas expresivas del cuerpo

Ahora se trata de pensar cómo las formas expresivas del cuerpo, en tanto formas ontológicas del cuerpo vivo en movimiento, tienen la capacidad de modificarse y de expresar en el mundo. Las formas expresivas del cuerpo humano son expresiones de la existencia y tienen el poder de significación en el mundo cultural. En este apartado lo que intentaremos tematizar es que las formas expresivas del cuerpo son significativas en tanto son manifestaciones de la vivencia, y, por lo tanto, tienen un carácter intencional. Con la intencionalidad queremos¹¹ decir que *apuntan a algo* o se *refieren a algo* ya que la vivencia y los actos *tienden a algo* y por ello poseen la intención de significar.

En el texto antes citado, “Expresión y subjetividad”, en completa coherencia con lo desarrollado en la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty busca “restituir el mundo de la percepción”¹² y enraizar al espíritu en su cuerpo y en su mundo,¹³ pues el “espíritu que percibe es un espíritu encarnado”,¹⁴ en el que nuestra relación con las cosas percibidas es ambigua.

La percepción es el acto común de nuestras funciones motrices, afectivas y sensoriales.¹⁵ El sujeto está investido de cierta situación física e histórica en existencia, en ella expresa su punto de vista sobre el mun-

11. Recordando que el sujeto es *carne* y la percepción es ya expresión del ser en el mundo.

12. Maurice Merleau-Ponty, “Expresión y subjetividad...”, p. 656.

13. *Idem*.

14. *Idem*.

15. *Ibidem*, p. 657.

do.¹⁶ Así, significamos nuestro mundo circundante a través de nuestra encarnación en él. Ahora bien, percibir las cosas no quiere decir significarlas, ya que en la percepción no se encuentran los significados, en ella sólo se dan *aspectos*, escorzos que dependen de nuestra propia posición corporal, de nuestra propia perspectiva.

Respecto de esto, nuestro autor intenta ir “contra las doctrinas que tratan a la percepción como el simple resultado de la acción de las cosas exteriores sobre nuestro cuerpo, como contra aquellas que insisten en la autonomía de la toma de conciencia”¹⁷ para definir que la “cualidad sensible no es ese dato opaco e indivisible [...] sino en verdad son diversas modalidades de nuestra coexistencia con el mundo”.¹⁸ Así, se intenta caminar hacia un entrecruzamiento de la filosofía de la expresión y la filosofía de la percepción haciendo notar que el lenguaje es irreductible a la percepción porque no es un comportamiento cerrado que pueda ser reductible.¹⁹

Merleau-Ponty va apuntando hacia un *quiasmo* del comportamiento corporal y el comportamiento lingüístico, ya que “existe un elemento expresivo en la percepción y uno perceptivo en la expresión”;²⁰ hay sentido en el ser, pero hay un ser del sentido, porque “el sentido no está ausente del ser sensible [...] ni de sensibilidad, de carne”.²¹ “La génesis del sentido no es objetiva sino sensible, corpórea”.²²

16. *Idem*.

17. *Ibidem*, p. 656.

18. *Ibidem*, p. 657.

19. Mario Teodoro Ramírez, *El Quiasmo, ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*, Universidad Michoacana, Morelia, 1994, p. 156. En el capítulo del gesto y la palabra, este autor explica que si existe un “lenguaje del ser es porque hay un ser del lenguaje, porque existe una inscripción o una localidad del lenguaje en la carne del mundo”.

20. *Idem*.

21. *Idem*.

22. *Ibidem*, p. 162.

“La expresividad no es ajena al ser sensible, porque ya hay sentido en el mundo que percibo”.²³ Esto es posible sólo si rechazamos una *concepción ontológica objetivista* de la expresividad²⁴ y atendemos a una *expresión e intersubjetividad* en las que el ser como carne o perceptibilidad posee ya un sentido que le es propio,²⁵ ya que “el sentido *emerge* de la relación del hombre con el mundo concreto”.²⁶

El texto “Expresión y subjetividad” completa lo anterior, pues analiza al cuerpo como “figura visible de nuestras intenciones”, como “nuestra expresión en el mundo”²⁷ en tanto que posee significación e intencionalidad. Así, el recorrido que hemos venido haciendo desde el inicio de nuestro ensayo va tejiendo el descubrimiento de una *significación existencial* del ser encarnado en el mundo. Con esto se hace evidente que “en el mundo sensible hay inmanencia entre el sentido y la expresión...”.²⁸

En las formas expresivas del cuerpo reside la existencia encarnada en el mundo. Nuestro *estilo*, nuestro *gesto*, nuestra *mímica existencial* y hasta “nuestros movimientos afectivos más secretos, los más profundamente ligados a la infraestructura humoral, contribuyen a modelar nuestra percepción de las cosas”.²⁹ al mismo tiempo que nosotros nos modelamos en ese vaivén de existencia.

El cuerpo se expresa en existencia porque la existencia se realiza en él. El sentido encarnado del cuerpo, para Merleau-Ponty, “es el fenómeno central del que cuerpo y espíritu, signo y significación son unos momentos abstractos”.³⁰ La significación encarna el punto de vista sobre

23. *Ibidem*, p. 157.

24. *Idem*.

25. *Ibidem*, p. 158.

26. *Idem*.

27. Maurice Merleau-Ponty, “Expresión y subjetividad...”, p. 657.

28. Mario Teodoro Ramírez, *El Quiasmo...*, p. 159.

29. Maurice Merleau-Ponty, “Expresión y subjetividad...”, p. 657.

30. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 183.

el mundo como el espacio en donde el espíritu se inviste de cierta situación física e histórica.³¹ La comunicación que tenemos en el mundo supone una interacción con él, con quien expresa, con quien percibe. Como *cuerpo activo*, en tanto que es capaz de gestos de expresión y finalmente de lenguaje, el cuerpo se vuelve sobre el mundo percibido para significarlo.³² “Lo expresado no existe aparte de la expresión, los mismos signos inducen sus sentidos al exterior”.³³ Así, las relaciones entre la expresión y lo expresado con el signo y la significación son ambiguas, es decir no se dan en un sentido único.

Ahora bien, si percibimos sensaciones éstas siempre significan algo, apuntan más allá de sí mismas. Ese apuntar de la sensibilidad es la significación. No hay significación sin sensibilidad. También la significación se da en la carnalidad del hombre con su mundo, ya que es vivencia, interacción con él.

Merleau-Ponty centra su reflexión sobre el fenómeno de la palabra³⁴ y el sistema lingüístico. Con lo anterior nosotros podemos llevar ese análisis al terreno de los gestos, puesto que en ellos se tiene una comprensión del sentido y de los pensamientos en y con las palabras y los signos.³⁵ Así, también podemos ampliar estas reflexiones a un lenguaje corporal, por ejemplo, el de la danza, en donde las formas expresivas del cuerpo son infinitas porque nos llevan a un sinfín de significados. Y es posible pensar su sentido como un referente intencional dentro de un conjunto de circunstancias en donde se presentan las cosas. El cuerpo es la unidad más universal de expresión, puesto que poseemos cuerpo, somos cuerpo y con él expresamos en el mundo, damos cuenta de nosotros mismos. El cuerpo está dotado de significaciones

31. Maurice Merleau-Ponty, “Expresión y subjetividad...”, p. 657.

32. *Ibidem*, p. 659.

33. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 183.

34. Mario Teodoro Ramírez, *El Quiasmo, ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*. En el capítulo IV, “El quiasmo semiótico”, explica que la “reflexión sobre el fenómeno de la palabra ocupa una posición nodal en el desarrollo del pensamiento de Merleau-Ponty”, p. 153.

35. *Ibidem*, p. 154.

que nos “apuntan” a algo, inclusive sin pronunciar palabras ya denotan vivencia. Las arrugas, por ejemplo, dan cuenta de cierta temporalidad transcurrida en la vida.

Nuestra presencia corporal es una especie de *aportación* al mundo de nuestra propia vivencia para significarlo. Con la presencia corporal en el mundo enriquecemos y aportamos a los demás la estancia del ser encarnado en el mundo.

Las formas expresivas tienen su poder de significación en el mundo cultural. Nuestro habitar en él se presenta significativamente. Tenemos la oportunidad de significar esas expresiones gracias a que el mundo posee signos que se instalan en la cultura, de esta manera, la cultura es “como otros tantos sistemas coherentes, símbolos que pueden ser compartidos y colocados bajo un denominador común”.³⁶ Así, podemos tener relaciones de sentido que significan en la medida en que vamos habitando un mundo con significaciones y unos con otros nos vamos haciendo en ellas. De esta manera destaca el filósofo francés que:

[...] la relación de la expresión con lo expresado o del signo con la significación no es una relación en sentido único, como la existente entre el texto original y la traducción. Ni el cuerpo *ni la existencia* pueden pasar por el original del ser humano, ya que cada uno presupone al otro y que el cuerpo es la existencia cuajada o generalizada, y la existencia una encarnación perpetua.³⁷

Habitar el mundo nos otorga la posibilidad de sentir y proponer nuevas formas de significación infinitas.

36. Maurice Merleau-Ponty, “Expresión y subjetividad...”, p. 662.

37. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 183.

Así como las palabras están en un sistema de signos, el cuerpo está en una estructura, es decir, “en un acomodo”. Su desestructuración puede que no nos *refiera a ese algo*, o no nos religue. Un ojo solo, o una nariz sola, sin gestualidad ni mímica, no harían referencia en un contexto. En cambio, las formas expresivas en el conjunto del cuerpo humano, como la expresión en el mundo, hacen posible que nuestras intenciones sean visibles y, por ende, puedan ser significadas y comuniquen nuestra “coexistencia con el mundo”.

Nuestro vivir en el mundo nos dona el acceso sensible a él y así “corroboramos” la intención de significar el mundo y la creencia que de él tenemos. “El sentido no está ausente del ser sensible”.³⁸

El cuerpo es expresivo y además se expresa en interacción: “Lo visible expresa nuestro cuerpo y nuestra vida entera la leemos en lo que vemos. Cada cosa, en cuanto ingresa al inestable y profuso reino fenoménico, se convierte en expresiva de todas las demás y del mundo universal”.³⁹

Nuestra actividad corporal nos lleva a un *despliegue de potencias* que posee su sentido en la configuración y fisionomía que el acto precipita en él.⁴⁰ De este modo, las formas expresivas manifiestan la actividad motriz del hombre, como expresión de la corporalidad y como actividad intencional del hombre.⁴¹

Nuestro autor plantea que la operación característica del espíritu se encuentra en el movimiento por el que nosotros retomamos nuestra existencia corporal y la empleamos para simbolizar en lugar de coexis-

38. Mario Teodoro Ramírez apunta que hay una arqueología del sentido que nos remite al mundo sensible y hay una estructura de lo sensible que nos anticipa y configura al sentido y la idea. Ver *El Quiasmo...* p. 157.

39. *Ibidem*, p. 159.

40. *Ibidem*, p. 168.

41. *Ibidem*, p. 170.

tir solamente. Es decir, la comunicación con el otro “sublima nuestra encarnación”.⁴²

El poder de la expresión humana en tanto somos seres encarnados nos abre la posibilidad de significar en relación con el mundo y de crear nuevas significaciones en él. La *operación expresiva* es “el mayor beneficio de la expresión y no estriba solamente en consignar en un escrito los pensamientos que podrían perderse, un escritor apenas relee sus propias obras, y las grandes obras depositan en nosotros, en una primera lectura, todo cuanto luego sacaremos de ellas”.⁴³ La comunicación lograda va colmando al ser humano al “haber hallado” una manera de expresar su relación con el mundo, de hacerse existir en significación, de dar presencia a su experiencia vivida en el mundo y de tener cierto *punto de vista* sobre él. El ser humano da cuenta de sí al presenciarse en el vivir que es un acontecer en relación.

El filósofo francés plantea que el poder de la expresión es mejor conocido por el arte, y ejemplifica esto con la música, ya que “la significación musical de la sonata es inseparable de los sonidos que le vinculan: antes de que la hayamos oído ningún análisis nos permite adivinarla; una vez la ejecución terminada, no podremos, en nuestros análisis intelectuales de la música, sino remitirnos al momento de la experiencia: durante la ejecución, los sonidos no sólo son los “signos” de la sonata, sino que ésta está ahí a través de ellos, descende de ellos”.⁴⁴ Así, tanto en el lenguaje musical como en el de la danza intentamos inventar los medios de expresión y diversificarlos según nuestro propio sentido para recrear un instrumento significativo o expresivo.⁴⁵

42. Maurice Merleau-Ponty, “Expresión y subjetividad...”, p. 659.

43. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 199.

44. *Ibidem*, p. 200.

45. Maurice Merleau-Ponty, “Expresión y subjetividad...”, p. 661.

Cuerpo expresivo y mundo

Por el *quiasmo* expresivo, la expresión es relación y conocimiento del mundo en tanto campo permanente de existencia y en tanto mundo cultural compartido.

Todos los actos tienen la intención de significar algo así, vivir es también un acto de pretensión significativa. En este sentido, estar en el mundo es pretender que las cosas poseen un sentido⁴⁶ y no podemos escapar de él.⁴⁷ Estar en el mundo es vivir en sentido. No es que todo tenga sentido, sino que hay un sentido. Habitamos en el sentido. Somos cuerpo, no existe otro lugar de manifestación de él que el mundo, las formas del cuerpo hacen que tengamos ciertas características y no otras.

Para Merleau-Ponty el Yo no existe a la manera de las cosas. El mundo es re-descubierto como una dimensión en la cual el Yo no cesa de situarse. Así, afirma que el Yo toma distancia, sin embargo, eso no significa que la reflexión fenomenológica se retire del mundo, sino que el mundo se revela en la conciencia como extraño y paradójico. Nos reconocemos en la existencia, en los fenómenos.

El mundo está ahí, pre-dado, el mundo es el campo general de nuestras actividades prácticas y teóricas. En este tenor, Merleau-Ponty retoma a Husserl y apunta que “todo el universo de la ciencia está construido

46. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, pp. 14-15. En la experiencia de las esencias surgen las significaciones del lenguaje, de donde nace la significación mundo que hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido.

47. En la misma obra Merleau-Ponty sugiere que en el mundo todo tiene un sentido y no podemos escapar de él. De esta forma vivimos en el sentido. Esta noción viene a consecuencia de una nueva comprensión fenomenológica, que tuvo sus primeros esbozos a comienzos del siglo pasado en la teoría fenomenológica de Husserl y que apunta a un cuerpo fenoménico o vivido. Esta teoría intenta restaurar la unidad de la existencia y las funciones cognitivas y expresivas de la corporalidad y esta nueva forma de entender el mundo —a la manera de una apertura que nos permite encontrar relaciones del mundo y de las demás intersubjetividades— deja captar de nuevo la intención total de las cosas.

sobre el mundo vivido”.⁴⁸ Se tiene que *volver* al mundo antes del conocimiento “del que [éste] siempre se habla y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente”.⁴⁹ La realidad con la que se enfrenta el sujeto está por ser descrita, no por ser construida.

Al ser cuerpo, nos experimentamos en la manera de estar, de vivirnos y presentarnos ante el mundo con cierta apariencia; de esta manera, también percibimos el mundo desde esa apariencia corpórea, desde nuestra topografía corporal, que ha tenido ciertas vivencias. En nuestra encarnación en el mundo también experimentamos la unidad posible de movimiento. El sujeto está intencionalmente relacionado con las cosas a través del cuerpo vital motriz. El Yo es el ser del mundo. La manera que el ser humano tiene de vivir es la del movimiento, la imposibilidad de éste advierte una imposibilidad en la vida humana. El filósofo francés señala que las cosas son el núcleo de significación primaria alrededor del cual organizamos actos, denominaciones y expresiones.⁵⁰ Si entendemos que las formas del cuerpo se expresan en el mundo y en la relación con los demás, entonces vivir es estar en el mundo, descubrirlo y descubrirnos para significarlo y significar en él. El hombre y el mundo sólo pueden entenderse a partir de su efectividad, del reconocimiento del cuerpo como medio primordial de acceso al mundo. El mundo de la vida está “ya ahí”, representa nuestra realidad, realidad ya existente incuestionablemente, por lo que nuestras actividades prácticas y teóricas buscan tener un contacto con las cosas desde un mundo vital ya pre-dado en el horizonte de nuestra comprensión carnal y quiasmática.

48. *Ibidem*, p. 8.

49. *Ibidem*, p. 9.

50. Maurice Merleau-Ponty explica que la totalidad del mundo de las cosas posee un significado. Con ello asumimos que el cuerpo también lo posee. El cuerpo se encuentra constituido a partir de las marcas simbólicas de la existencia y se expresa en su conjunto. Uno de los grandes aportes de Merleau-Ponty es poner al cuerpo como el centro del estar del *ser*, que lo hace conectar con el mundo y con la naturaleza. Para él, el cuerpo es condición de la existencia.

La aproximación expresiva que tenemos tanto en las cosas como en el mundo surge por medio de la experiencia que tenemos de él como cuerpo encarnado. Al percibir las cosas, éstas me procuran un modo de afección, sin embargo, la percepción “sólo podía enseñarnos una *mala ambigüedad*, la mezcla de finitud y universalidad, de interioridad y exterioridad”.⁵¹ Merleau-Ponty apunta que “hay en el fenómeno de la expresión, una *buena ambigüedad*, es decir, una espontaneidad que realiza lo que parece imposible al considerar los elementos separados, que reúne en un solo tejido la pluralidad de las mónadas, el pasado y el presente, la naturaleza y la cultura”.⁵² La expresión representa una manera particular del ser humano que se vive corpóreamente y cada individuo posee una vivencia propia dentro del mundo compartido, de un mundo social y cultural.

Para nuestro filósofo “las significaciones disponibles se entrelazan a menudo según una ley desconocida, y de una vez por todas comienza a existir un nuevo ser cultural”.⁵³ De este modo “el pensamiento y la expresión se constituyen, pues, simultáneamente, cuando nuestras adquisiciones culturales se movilizan al servicio de esta ley desconocida”.⁵⁴ En este sentido juegan la subjetividad y la universalidad de la significación del mundo, de la explicación del yo y el entorno. La experiencia del mundo que significa los símbolos que hay en él.⁵⁵

El sujeto tiene que hacerse en el mundo de forma continua, nuestra experiencia y el mundo se consolidan, pero somos nosotros los que vivimos, quienes presenciamos a cada instante la conexión de las experiencias. Es a partir del mundo mismo que podemos percibir y, por lo tanto, expresarnos: “El mundo fenomenológico no es la explicitación

51. Maurice Merleau-Ponty, “Expresión y subjetividad...”, p. 663.

52. *Idem*.

53. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 200.

54. *Idem*.

55. Inclusive la experiencia histórica, porque nosotros re-significamos, re-valoramos la experiencia en la vida misma.

de un ser previo, sino la fundación, los cimientos, del ser; la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad”.⁵⁶ El mundo es el campo de todos los pensamientos y de las percepciones explícitas, el hombre está en el mundo, es en el mundo en donde se conoce. Así, expresar en el mundo es proponer en él, hacer visible el entrelazamiento de las experiencias que se da a través de las formas expresivas corporales, propias y las de los demás. El movimiento es posibilidad, es vida.

El hombre se encuentra atravesado por la intencionalidad que lo une al mundo debido a que el existir es ser-del-mundo. La percepción —al igual que el sentir— es apertura al exterior, una salida de sí para volver a sí. Esta intencionalidad se concreta en la percepción. El mundo es el fin inmanente de nuestras percepciones, cada acto perceptivo es producto de nuestra adhesión global a éste. La percepción nos inicia y nos da acceso al mundo.

En la fenomenología es necesario regresar al mundo de la vida con el objetivo de volver a encontrarnos los fenómenos, las cosas, el Yo y los otros; tenemos que redescubrir el mundo y su modo de existencia. Así la expresión como seres del mundo nos coloca en presencia para nosotros y para los demás, abriendo la posibilidad de significar en un sistema de signos. Los significados dan cumplimiento a los actos de expresión, a las formas expresivas del cuerpo humano.

Para que percibamos las cosas es necesario que las vivamos. La percepción no copia, sino que construye el texto del mundo. Es una manera de creer en el mundo, una fe primordial en éste, en el texto originario que lleva en sí su sentido. Así, entendemos cómo para Merleau-Ponty el “sujeto de la percepción no es un pensador absoluto, sino que funciona por aplicación de un pacto, anterior a nuestro nacimiento con-

56. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, pp. 19-20.

tinuado, aquel a quien una situación física e histórica le ha sido dada para manejar, y lo es a cada instante de nuevo”.⁵⁷ Así la percepción es “completada” por la intuición y la imaginación para dar cumplimiento significativo a los actos expresivos.

Vemos cómo el hombre, como sujeto encarnado, se abre al mundo, y al mismo tiempo es “un registro abierto” del mundo y de sí mismo; es ambiguo, pues no tiene la seguridad de qué es lo que se pueda inscribir en él.⁵⁸ Pero señala Merleau-Ponty que “una vez aparecido, no podría dejar de expresar, ya sea poco o mucho, de tener una historia o un sentido”.⁵⁹ Así, las formas expresivas se van configurando con el presente, el pasado y el futuro y, éstas a su vez, van marcando en el ser las vivencias y van haciendo de esas vivencias un mundo compartido.

Además, las formas expresivas del cuerpo se configuran también por el mundo cultural del que son parte, no de manera determinista, sino que se van re-haciendo al mundo y van haciendo mundo de manera que “la productividad misma o la libertad de la vida humana, lejos de negar nuestra situación, la utilizan y la trasforman en medio de expresión”.⁶⁰

Consideraciones finales

Hemos visto que, en la *operación de la expresión* noción merleau-pon-tiana a la que nosotros nos hemos referido, principalmente basados en la *Fenomenología de la percepción*, nuestro autor tematiza cómo la palabra y el pensamiento están envueltos el uno en el otro. Así el sentido está preso en la palabra y ésta es ya la existencia exterior del sentido.⁶¹ A través de la operación expresiva nuestro filósofo devuelve al acto de hablar su verdadera fisionomía. Hemos dado cuenta de que al referirse

57. Maurice Merleau-Ponty, “Expresión y subjetividad...”, p. 658.

58. *Idem*.

59. *Idem*.

60. *Idem*.

61. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, pp. 191-223.

al acto operativo de expresión Merleau-Ponty sostiene que la palabra ya posee un poder de significación⁶² que le es propio, y así el vocablo deja de ser una manera de designar los objetos o el pensamiento, y se comienza a pensar que la palabra es ya presencia de este pensamiento en el mundo sensible.

Mediante este análisis hemos intentado explicar y vincular algunos conceptos clave del pensamiento merleau-pontiano. El primero de ellos es *operación de la expresión*, y de acuerdo con él se afirma que el cuerpo es figura visible de nuestra expresión en el mundo y de nuestras intenciones en él. Con este concepto se intenta devolver la *fisonomía* y la *topografía corporal* al acto de hablar, pero también tematizar más allá de un análisis de la palabra, de manera que la operación de la expresión sea referencia en los análisis de significación de otras características expresivas, por ejemplo, en la danza.

Siguiendo la base de este abordaje tematizamos los *gestos expresivos* como expresiones que anuncian la constitución de un sistema simbólico, y además hemos sostenido que son impresiones del cuerpo dentro de un todo que hemos llamado *formas expresivas del cuerpo*. En este recorrido se ha enfatizado la reflexión del filósofo francés que contempla al ser humano encarnado en el mundo y su presencia singular en él.

Hemos sostenido que a esta presencia, mejor dicho, al aparecer de las formas expresivas a las que se hace referencia en el ensayo, en tanto condición de cuerpo viviente, de acto o vivencia, le es designado un primer extracto de significación ya adherente al cuerpo, por el hecho de estar y compartir el mundo cultural y un sistema de signos; por el acto de compartir el mundo con *cierta mímica existencial* abriendo, así, un nuevo campo posible a la significación.

62. *Ibidem*, p. 199.

Mediante una aproximación fenomenológica basándonos en la ontología del cuerpo desde la visión del filósofo Merleau-Ponty, en su *esquema corpóreo* como unidad de existencia, y en su filosofía del entrelazo, del quiasmo perceptivo como apertura y contacto con el mundo, hemos podido llegar a la cuestión principal que aborda el presente ensayo, vincular el problema de la *operación de la expresión* con el del *cuerpo encarnado* y con la *percepción quiasmática*, para así proponer nuestro concepto de *formas expresivas*, de tal manera que nos sirva para pensar la expresión del hombre en el mundo y su correlación con él.

Ligado a esto, hemos subrayado que la operación y el poder de la expresión son actos significativos. *Las formas expresivas del cuerpo* son significativas, y como vivencia ya tienen la pretensión de significar el mundo. Por ello, nuestro interés es llevar el planteamiento a posteriores estudios y ahondar en cómo sucede esa significación. El saber articulado es una tarea central para posteriores estudios que se dirijan hacia una conceptualización del cuerpo vivo en movimiento.

Falta mucho por investigar en este terreno, ya que las consideraciones al respecto involucran una comprensión de los procesos subjetivos que implica observar y examinar atentamente los modos en que damos cumplimiento significativo a los actos de expresión, a la estructura existencial corpórea de vivencia. El cuerpo no es un objeto más entre los objetos, sino condición viva de existencia, “su sentido sólo es accesible mediante un contacto directo que irradia su significación sin abandonar su lugar temporal y espacial, nuestro cuerpo es nudo de significaciones vivientes”.⁶³ Queda pues esta investigación abierta para nuevas vetas que indaguen sobre el cumplimiento significativo de la expresión humana, lo cual exigiría un análisis desde la vivencia y la descripción de los modos en que la intención significativa se cumple o fracasa. X

63. *Ibidem*, p. 168

Fuentes documentales

- Boburg, Felipe, *Encarnación y fenómeno*, Universidad Iberoamericana, México, 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1997.
- “Expresión y subjetividad” en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Vol. IV (Documentos), Círculo Latinoamericano de Fenomenología/Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2012, pp. 654-663.
- Ramírez, Mario Teodoro, *El Quiasmo, ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*, Universidad Michoacana, Morelia, 1994.
- Ramírez, Mario Teodoro, “La subjetividad corporal y el quiasmo sexual desde Merleau-Ponty” en *Non Nominus*, Index, Guadalajara, año 4, núm. 12, noviembre de 2010, pp. 20-25.

Internet y los desafíos de la cultura humanística*

Antonio Spadaro, SJ**



Recepción: 27 de octubre de 2017
Aprobación: 24 de enero de 2018

La Red no es un nuevo medio

Aun hoy se piensa y se habla de Internet como de un nuevo medio que se añade a los anteriores (en orden cronológico, la prensa, la fotografía, la radio, el cine, la televisión), como si hubiéramos descubierto otro planeta en órbita alrededor del sol después de Plutón. *No es así*. Estamos delante de algo diverso. Internet no es un nuevo medio, al lado de los demás. La Red informática no es algo semejante a la red del agua, a la del gas... Más bien...

– *La Red no existe, Internet no existe*. Nosotros quedamos impactados por la tecnología, pero mientras permanezcamos impactados por ella no entenderemos su significado antropológico.

* Título original “Internet e le sfide della cultura umanistica”. Traducción de Carluccio Mongardi.

** Director de la revista *La Civiltà Cattolica* y consultor del Consejo Pontificio para la Cultura y del Consejo Pontificio para la Comunicación Social. @antoniospadaro

- En particular, la Red es una revolución que podríamos considerar “antigua”, es decir, con sólidas raíces en el pasado porque da forma nueva a deseos y valores antiguos del ser humano.
- Cuando pensamos en Internet hace falta no sólo considerar las perspectivas que ofrece, sino también los deseos y expectativas que el hombre siempre ha tenido y a los que intenta responder; a saber, relación y conocimiento.

El Papa Francisco ha escrito en su Mensaje para la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales del año 2014: “La red digital puede ser un lugar rico de humanidad, no una red de cables, sino de personas humanas”.

La misma vida es una red que se expresa física y digitalmente. Internet es una realidad que ya forma parte de la vida cotidiana: no es una opción, es un dato de hecho. La evangelización no puede no tomar en cuenta esta realidad. ¿Por qué? Para contestar a esta pregunta es necesario responder a otra. ¿Qué es Internet? No es un conjunto de cables, alambres, módem y computadora. Sería equivocado identificar la *realidad* y la *experiencia* de internet con la infraestructura tecnológica que la posibilita.

Sería lo mismo que decir, por ejemplo, que el “hogar doméstico” (*home*) se puede reducir al edificio habitado (*house*) por una familia.

Un alumno africano mío de la Pontificia Universidad Gregoriana me dijo una vez: “Yo quiero a mi computadora porque dentro de ella están todos mis amigos”. Es verdad: dentro de su computadora encuentra Facebook, Skype, Twitter... todos ellos medios para estar en contacto con sus amigos lejanos. Su comunidad de referencia es real gracias a la Red. Esta ingenua afirmación nos hace reflexionar sobre el hecho de que tal ambiente digital tiene un impacto sobre el significado mismo de lo que significa existir. La vida de muchos jóvenes se encuentra

allí, en las fotos y en los pensamientos que comparten; ahí están sus amigos. Ellos, de alguna manera, están en la Red, parte de su vida está allí. Nos damos cuenta de que existimos también en la Red, una parte de nuestra vida es digital.

La Red, así al alcance de la mano, comienza a incidir sobre la capacidad de vivir y de pensar. De su influjo depende, en algún modo, la percepción de nosotros mismos, de los demás, del mundo que nos rodea y del que aún no conocemos.

La vocación espiritual de la tecnología

En realidad, el hombre siempre ha buscado entender la realidad. Pensemos cómo la *fotografía* o el cine han cambiado el modo de representar las cosas y los acontecimientos; el avión nos ha hecho comprender el mundo de una manera diversa que el carro con ruedas; la *prensa* nos ha hecho comprender la cultura de una manera diferente, etcétera.

El ambiente digital (como todo ambiente) abre nuevos modos de pensar lo real y predispone a ciertas formas de razonamiento. Así como la prensa ha requerido una *forma mentis* analítica y racional, la época digital requiere formas de conocimiento más participativas, menos inclinadas a la abstracción, más impregnadas del “hacer” y más aptas para ver conexiones.

La tecnología, pues, no es un conjunto de objetos modernos y de vanguardia. Ella es parte del obrar con el que el hombre ejerce su capacidad de conocimiento, de libertad y de responsabilidad. La tecnología, escribe Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate*: “es un hecho profundamente humano, ligado a la libertad del hombre. En la técnica se expresa y reafirma el señorío del espíritu sobre la materia”. La tecnología, pues, expresa la capacidad del hombre de organizar la materia en un proyecto de valor espiritual. El cristiano, por ello, está llamado

a comprender la naturaleza profunda y la vocación misma de las tecnologías digitales en relación con la vida del espíritu. Obviamente la técnica es ambigua porque la libertad del hombre puede ser usada para el mal, pero precisamente esta posibilidad saca a la luz su naturaleza vinculada a la vida espiritual.

Un momento fundamental de la comprensión espiritual de las nuevas tecnologías fue la promulgación del Decreto del Concilio Vaticano II *Inter mirífica*, el 4 de diciembre de 1963, que comienza: “Entre los asombrosos inventos técnicos, que particularmente en nuestros días el ingenio humano, con la ayuda de Dios, ha sacado de la creación, la Madre Iglesia acoge y sigue con especial cuidado, aquellos que más directamente *atañen al espíritu humano* y que han abierto nuevos caminos para comunicar con la máxima facilidad, noticias, ideas y enseñanzas de todo tipo”.

Pocos meses después, en 1964, Pablo VI, dirigiéndose al Centro de Automatización del Aloisianum de Gallarate, dirigido por los Jesuitas, pronunció unas palabras de extraordinaria belleza. En el Centro estaban elaborando el análisis electrónico de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás y también del texto bíblico. Dijo: “Hace falta ser conscientes de cómo el cerebro mecánico viene en ayuda del cerebro espiritual; y cuanto más el cerebro espiritual se expresa en su propio lenguaje, que es el pensamiento, tanto más el cerebro mecánico parece feliz de estar en dependencia de él”. Y continúa: “Este esfuerzo de infundir en instrumentos mecánicos el secreto de funciones espirituales es elevado a un servicio que toca lo sagrado”. ¡Lo sagrado! ¡Y estaba hablando de tecnología! El Papa siente subir el gemido de aspiración del *homo technologicus* a un grado superior de espiritualidad. El hombre tecnológico es el hombre espiritual.

Así, ha escrito Benedicto XVI, en su cuadragésimo quinto Mensaje para la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, que las nuevas

tecnologías, usadas con sabiduría, “pueden contribuir a satisfacer el deseo de sentido, de verdad y de unidad que permanece como la más profunda aspiración del ser humano”.

El desarrollo tecnológico, bien entendido, alcanza a expresar una forma de deseo de la *trascendencia* respecto a la condición humana tal como es vivida actualmente. Y esto debe decirse también para el ciberespacio, para la internet. La rapidez de sus conexiones representa muy bien el deseo del hombre de una plenitud de relaciones de conocimiento, de comunión que siempre lo supera. En suma: la tecnología tiene una vocación espiritual.

La cultura digital plantea nuevos desafíos a nuestra capacidad de hablar y de escuchar un lenguaje simbólico que hable de trascendencia. Estamos llamados, pues, a vivir bien, sabiendo que la Red es parte de nuestro ambiente vital, y que en ella ya se desarrolla una parte de nuestra capacidad de hacer experiencia, también experiencia espiritual.

Y nos lo ha recordado Benedicto XVI: “El ambiente digital —ha escrito en su mensaje para la cuadragésima séptima Jornada Mundial de las comunicaciones— no es un mundo paralelo o puramente virtual, sino parte de la realidad cotidiana de muchas personas, especialmente de los más jóvenes”. El espacio digital no es inauténtico, alienado, falso o aparente, sino que es una extensión de nuestro espacio vital cotidiano, que requiere “responsabilidad y entrega a la verdad”. Habitar significa inscribir los propios significados en el espacio. Y, precisamente, éste es el desafío: inscribir los significados y los valores de nuestra vida en el ambiente digital y, también, entender lo que la Red nos enseña a pensar sobre la fe hoy.

La Red es una realidad que afecta cada vez más la existencia de los creyentes e incide sobre su capacidad de comprensión de la realidad y, por tanto, también de su fe y su modo de vivirla.

Mientras se diga que hace falta salir de las relaciones de la Red para vivir relaciones reales, se confirmará la esquizofrenia de una generación que vive el ambiente digital como un ambiente puramente lúdico en el que se supone en juego un segundo yo, una doble identidad que se nutre de banalidades efímeras.

El reto está claro, entonces: no ver en la web una realidad paralela, sino una parte de nuestro ambiente vital y asumir que en ella ya se desarrolla una parte de nuestra capacidad de hacer experiencia. ¿De qué manera nuestra experiencia digital impacta el sentido de nuestra vida?

Me detendré en algunos ámbitos, más para problematizarlos que para describirlos.

El desafío del sentido y de la pregunta

El primer ámbito es el reto del sentido y la pregunta. Quisiera partir de la tecnología de la brújula. Érase una vez la brújula. La brújula indica el Norte. Si la brújula no indica el Norte es porque no funciona y, ciertamente, no porque no exista el Norte. La brújula es una buena metáfora tecnológica del sentido de la vida.

Una vez el hombre estaba firmemente atraído por lo religioso como un hontanar de sentido fundamental. Como aguja de una brújula se sabía que era radicalmente atraído hacia una dirección determinada, única, natural: el Norte. Luego el hombre, especialmente con la Segunda Guerra Mundial, ha empezado a usar el *radar* para detectar y determinar la posición de objetos fijos o móviles. El *radar* va a la búsqueda de su objetivo, e implica una apertura indiscriminada incluso al más tenue signo, sin esperar indicación de una dirección precisa. Y así también el hombre ha empezado a ir buscando un sentido para la vida y también un Dios capaz de alguna señal de reconocimiento, capaz de hacer oír su voz. La experiencia de esa lógica es la pregunta: “Dios, ¿dónde estás?”

Desde aquí también se comprende la espera de *Godot* y tantas páginas de literatura del *Novecento*, por ejemplo. El hombre se entendía como un “oyente de la palabra” —por usar una célebre expresión del teólogo Karl Rahner que, implícitamente, ha dado fórmula teológica a la metáfora tecnológica del *radar*— en la búsqueda de un mensaje del cual sentía una profunda necesidad. Y hoy, ¿sigue valiendo esta imagen? En realidad, aunque siempre viva y verdadera, viene a menos para los jóvenes. La imagen hoy más presente es la del hombre que se siente perdido si su celular no funciona o si su instrumental tecnológico (computadora, tableta o teléfono inteligente) no puede acceder a alguna conexión en la red inalámbrica.

Si en otro tiempo el *radar* estaba en búsqueda de una señal, hoy, al contrario, estamos buscando un canal de acceso a la Red y a través de ella a los datos. El hombre de hoy, más que buscar señales, está acostumbrado a tratar de estar siempre en la posibilidad de recibirlas sin la necesidad de buscarlas.

El hombre, de la brújula antes y del *radar* después, se está transformando, entonces, en un decodificador, esto es, en un sistema de acceso y decodificación de las preguntas sobre la base de las múltiples respuestas que lo alcanzan sin que él se preocupe por ir a buscarlas. Vivimos bombardeados por los mensajes, padecemos una hiper-información, la llamada *information overload* (exceso de información). El problema hoy no es hallar el sentido del mensaje sino decodificarlo, reconocerlo sobre la base de las múltiples respuestas que recibimos.

Antes llegan las respuestas y en éstas el hombre está llamado a reconocer sus preguntas más radicales y auténticas. Entonces lo importante hoy no es tanto dar respuestas. Todos dan respuestas. “The teacher doesn’t need to give any answer because answers are everywhere”.¹

1. “El profesor no necesita dar ninguna respuesta porque las respuestas están en todas partes”. Sugata Mitra, profesor de Educational Tecnology en la Newcastle University.

Hoy en día es importante reconocer las preguntas importantes, fundamentales.

La gran palabra que hay que volver a descubrir es, pues, una vieja palabra del vocabulario cristiano: el discernimiento. El discernimiento espiritual significa reconocer entre las muchas respuestas que hoy recibimos cuáles son las preguntas importantes, verdaderas, fundamentales. Es un trabajo complejo, que requiere una gran preparación y una gran sensibilidad espiritual.

El desafío de la autorreferencialidad

El segundo ámbito es el desafío de la autorreferencialidad. Motores de búsqueda y redes sociales son dos pilares de nuestra vida digital y podríamos decir también de nuestra vida ordinaria. De hecho, ellos tienen un impacto directo sobre el modo en que accedemos a las informaciones que buscamos y sobre el modo en que mantenemos vivas nuestras relaciones sociales. Ciertamente no podemos reducir conocimiento a información; sin embargo, nuestro conocimiento del mundo y nuestras amistades toman forma también en el ambiente digital. Y esto conlleva riesgos (alienación, fragmentación, superficialidad), pero ciertamente también fuertes ventajas de facilidad de acceso y de contacto.

Y aquí se presenta un riesgo relevante que no muchos han sacado a la luz: tanto las redes sociales como Facebook y los motores de búsqueda como Google conservan la información de las personas que los frecuentan y, precisamente, estos datos son utilizados para orientar las respuestas o actualizaciones de los contactos personales. Entonces, sean los motores de búsqueda como Google (otros como duckduckgo no lo hacen), sean las redes sociales como Facebook, estos dispositivos “aprenden” nuestros gustos, aquello que nos interesa mayormente de lo que a menudo estamos buscando. En suma: aprenden a “conocer-nos”, conservando las informaciones que nosotros les brindamos con

nuestras actividades en la Red. Y todo esto es analizado, de manera anónima, mediante algoritmos de referencia.

¿Cuál es la consecuencia? Que nuestras búsquedas nunca son neutrales o basadas en criterios exclusivamente objetivos, sino sobre nuestros intereses específicos. Están orientados al sujeto.

Entonces sujetos diversos logran resultados diferentes. Por ejemplo, si Google aprende cuál es mi orientación política, en mi búsqueda obtendré sitios y blogs que responden a mi orientación. Si Facebook “conoce” el mismo dato tenderá a mostrarme las actualizaciones de aquellas respuestas que son afines a mí porque tienen las mismas ideas que yo. Así también, si estoy buscando libros o artículos o quiero adquirir música o videos, encuentro inmediatamente lo que se supone me interesa según la base de mi vida en la Red. La ventaja es inmediata: llego rápidamente a lo que presumiblemente me interesa.

Pero, por otra parte, hay un gran riesgo: el de quedar encerrados en una especie de “burbuja” que sirve de filtro ante lo que es diverso de mí, por lo cual yo no tengo la posibilidad de darme cuenta de que hay personas, libros, artículos, investigaciones que no corresponden a mis ideas o que expresan una opinión diferente a la mía. Entonces, al final, yo estaré rodeado de un mundo de informaciones que se asemejan a mí, arriesgándome a quedar encerrado ante la provocación intelectual que proviene de la alteridad y de la diferencia.

El riesgo es evidente: perder de vista la diversidad, aumentar la intolerancia, la cerrazón a la novedad y a lo imprevisto; a todo lo que se sale de mis esquemas relacionales o mentales. El otro se vuelve significativo para mí si me es, de algún modo, similar. De otra manera no existe. En este punto, hoy más que nunca, la comparación asume un valor pedagógico fundamental en un mundo que tiende a construir, incluso

en la Red —es decir, el lugar en principio más abierto posible— islas de autorreferencia.

Capacidad de testimoniar valores

El tercer ámbito consiste en el hecho de que la sociedad digital no es ya pensable y comprensible solamente mediante los “contenidos”. No hay ante todo las cosas, sino las personas. Hay sobre todo las relaciones: el intercambio de contenidos se da al interior de las relaciones entre personas. La base relacional (en la red del conocimiento) es radical.

Esto es un dato fundamental que hay que evaluar bien. “La cuestión no es si la web ha provocado revoluciones o no. La cuestión es que todas las revoluciones dependen de la comunicación entre las personas”.² La lógica de las redes sociales nos hace comprender (al menos mejor que antes) que el contenido compartido está siempre estrechamente vinculado con la persona que lo ofrece. No hay, en efecto, en estas redes ninguna información “neutral”: el hombre está siempre directamente implicado en lo que comunica.

En la Red se comparten no solamente ideas e informaciones, sino que, en última instancia, se comunica uno mismo. El testimonio se está volviendo la verdadera forma privilegiada de comunicación en el ambiente digital. Las noticias tienen valor no solamente en sí y por sí, sino porque están vinculadas a una visión del mundo encarnada por una persona que las testimonia. Es necesario distinguir la información transmitida (*broadcasting*) y la compartida (*sharing* en las redes sociales). Los dos contextos generan dos visiones de credibilidad muy diferentes.

2. Nota del editor: en el original en italiano: “‘La questione non è se Internet abbia o meno provocato delle rivoluzioni. La questione è che tutte le rivoluzioni dipendono dalla comunicazione fra le persone’ (M. Castells)”. Entrevista a Manuel Castells en Riccardo Luna, “La Rete regala conoscenza ma non può sostituire la forza delle esperienze” en *La Repubblica*, 6 de noviembre de 2012. http://www.repubblica.it/speciali/repubblica-delle-idee/edizione2012/2012/11/06/news/manuel_castells-46006238/

- En el caso de la *broadcasting* (información transmitida) la credibilidad está completamente centrada en la autoridad y fiabilidad de quien transmite, es decir, en el encabezado.
- En el caso de la *sharing* (la información compartida), este concepto es más complejo, porque la información es tal sólo si es compartida al interior de relaciones “creíbles” y auténticas. Sería mejor hablar de “confiabilidad”, que es un concepto mucho más relacional y participativo. Además, en el compartir, la misma relación se vuelve “información” transmitida.

La lógica de las redes sociales nos hace comprender que el contenido compartido está siempre estrechamente vinculado a la persona que lo ofrece. De hecho, no hay información “neutral” en estas redes: el hombre está siempre implicado directamente en lo que comunica. Cada uno está llamado a asumir las propias responsabilidades (y su propia tarea en el conocimiento).

El Papa Francisco, en el Mensaje para la cuadragésima octava Jornada Mundial de las Comunicaciones de 2014, escribe: “El testimonio cristiano no se hace con el bombardeo de mensajes religiosos, sino con la voluntad de darse a sí mismo a los demás, a través de la disponibilidad a involucrarse, pacientemente y con respeto, en sus preguntas y en sus dudas, en su camino de búsqueda de la verdad y del sentido de la existencia humana”.

Derrick de Kerkhove, reconocido experto en el mundo de los medios digitales, ha acuñado la expresión “aureola electrónica” para indicar la red de conexiones comunicativas que conectan a la persona con el mundo y con otras personas. Es sobre la base de esta especie de aureola que “en los nuevos contextos y con las nuevas formas de expresión” el hombre de hoy en día está llamado a ofrecer un testimonio de sentido.

El reto de pensar juntos

El cuarto ámbito atañe a la posibilidad de pensar juntos. El compartir en la Red puede ser mucho más radical que un simple “intercambio”. Internet implica la conexión, el compartir recursos, tiempo, contenidos, ideas...

La aptitud para compartir plasma el modo en el que el hombre piensa y busca sinceramente la verdad. En las redes sociales los hombres están involucrados en el ser estimulados intelectualmente y en el compartir competencias y conocimientos. Internet conlleva la conexión y el compartir contenidos e ideas. La web está contribuyendo al desarrollo de nuevas y más complejas formas de conciencia intelectual y espiritual, de conciencia compartida.

Las redes sociales no solamente ayudan a expresar a los demás el propio pensamiento, sino también a pensar junto con los demás, a elaborar reflexiones, ideas, visiones de la realidad. La comunicación hoy en día ayuda al comunicador a pensar junto con una comunidad. Pero diría más: puede ayudar al comunicador a pensar junto con las personas a las cuales se dirige, gracias a la posibilidad de recibir continuamente *feedback* (retroalimentación) y comentarios. La comunicación es siempre un gesto que conecta a las personas entre sí.

Y para el Papa Francisco esta conexión es amplia; escribe claramente: “Internet puede ofrecer mayores posibilidades de encuentro y de solidaridad entre todos y ésta es una cosa buena, es un don de Dios”. El Papa parece leer en la Red el signo de un don y de una vocación de la humanidad a estar unida, conectada. Gracias a las nuevas tecnologías de la comunicación revive “el desafío de descubrir y transmitir la mística de vivir juntos, de mezclarnos, de encontrarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos, de participar de esa marea algo caótica que

puede convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad, en una caravana solidaria, en una santa peregrinación”.³

El ejemplo ya clásico de esto es el de *Wikipedia*. Más allá de toda otra consideración, es el fruto de la convergencia de tantas personas conectadas entre ellas en el planeta que piensan y escriben. Todos escriben a una misma voz de la enciclopedia, contribuyendo a un único trabajo común. De alguna manera es como si se “pensara” colectivamente.

El cableado de las redes está dando vida a una fuerza emergente, vital, al grado de reunir a las personas y hacerlas pensar juntas, más allá del tiempo y del espacio. Hoy se piensa y se conoce el mundo no sólo en la manera tradicional de la lectura y del intercambio en un contexto restringido de relaciones (enseñanza, grupos de estudio...) sino realizando una vasta conexión entre inteligencias que trabajan en la Red. Podríamos decir que la inteligencia está distribuida dondequiera que haya humanidad, y ella puede hoy fácilmente estar interconectada. La Red de estos conocimientos da vida a una forma de “inteligencia conectiva”.

El desafío de la interioridad en la época de la interactividad

El quinto, último y más decisivo aspecto que quiero compartir con ustedes atañe al significado de la interioridad. Un gran reto hoy atañe a la experiencia de la interioridad que el hombre actual, especialmente si es joven, puede lograr. El hombre que tiene una cierta familiaridad con Internet aparece más dispuesto a la interacción que a la interiorización. Generalmente, “interioridad” es sinónimo de profundidad, mientras que “interactividad” es a menudo sinónimo de superficialidad. ¿Estaremos condenados a la superficialidad? ¿Es posible compaginar profundidad e interactividad? Es un reto de gran alcance.

3. *Evangelii Gaudium*, p. 87.

Ciertamente hace falta salvaguardar espacios que permiten a la interioridad desarrollarse sin interferencias y “ruidos” que distraen el hombre de sus preguntas radicales y de su necesidad de silencio y meditación. Sin embargo, podemos constatar que el hombre de hoy en día, acostumbrado a la interactividad, interioriza las experiencias si puede tejer con ellas una relación viva y no puramente pasiva, receptiva. El hombre actual considera válidas aquellas experiencias en las que se requiere su “participación” y su involucramiento.

En general, si el objeto de conocimiento no viene traducido en experiencia de acción de parte del sujeto cognoscente, se queda extraño, no significativo y se vuelve banal y ajeno. Tenía razón Juan Bautista Vico cuando formulaba la línea guía de la Ciencia nueva: *verum ipsum factum* (la verdad está en el mismo obrar). Es posible conocer de verdad un objeto sólo por aquellos que hayan contribuido a construirlo, a practicarlo y que puedan reconocer en él los efectos y las huellas de su propia acción.

En la web, entendida como lugar antropológico, no hay “profundidades” que explorar, sino “nudos” que navegar y conectar entre sí de una manera compacta. Lo que parece “superficial” es solamente el modo de conectar, incluso inesperado y no previsto, de un “nudo” con otro. La espiritualidad del hombre contemporáneo es muy sensible a estas experiencias.

A la imagen del hombre culto, inclinado sobre el libro en la penumbra de una sala con las ventanas cerradas, hoy la sustituye la del *surfista* deslizándose sobre la superficie del agua, persiguiendo el sentido ahí donde esté vivo. Así, hoy domina “la superficie en lugar de la profundidad, la velocidad en lugar de la reflexión, las secuencias en lugar del análisis, el *surf* (superficie) en lugar de la profundización, la comunicación en lugar de la expresión, el *multitasking* (multitarea) en lugar de la especialización”.

¿Cuál será entonces la espiritualidad de los “bárbaros, de aquellos nativos digitales cuyo *modus cogitandi* está en fase de cambio” a causa de su habitar en el ambiente digital?

Conclusión

El escritor italiano Italo Calvino, en un ensayo intitulado *Cibernética y fantasmas*, advertía que el pensamiento “hasta ayer nos parecía algo fluido, evocaba en nosotros imágenes lineales como un río que fluye o un alambre que se desmadeja, o bien, imágenes de gas como una especie de nube, a tal grado que a menudo era llamado ‘el espíritu’”.

Para Calvino —que escribía en 1967 cuando yo tenía un año—, los cerebros electrónicos estaban al nivel de “brindarnos un modelo teórico convincente para los procesos más complejos de nuestra memoria, de nuestras asociaciones mentales, de nuestra imaginación, de nuestra conciencia”. Afirmaba que el pensamiento se puede figurar como el velocísimo pasaje de señales sobre intrincados circuitos eléctricos. ¿Calvino tiene razón? ¿Su tesis es sensata? Se podría discutir quizá a la luz de lo que Ramón Lulio llamaba *ars magna* (gran obra) y que luego Leibniz llamó *ars combinatoria*.

Lo que distingue al hombre de la máquina ordenadora (computadora) es precisamente el desorden. Lo que la máquina no produce es el desorden. La máquina pone orden. Por eso, no hay que quejarnos demasiado del desorden, porque en él reside la excepción lógica del hombre respecto de la máquina. Más bien el nativo digital espiritual es una especie de *hacker* (pirata informático) que vive la espiritualidad como *hacking* interior, es decir, como algo que rompe el sistema y cambia sus reglas, las visiones habituales, las lógicas automáticas, al plantear la pregunta por el sentido y abrir nuestro sistema operativo interior cerrado y a menudo considerado autosuficiente ante la trascendencia. ✕

Pasado, actualidad y desafíos de la universidad en el mundo, en México, en la misión educativa jesuita*

Síntesis

Demetrio Zavala Scherer**



Recepción: 27 de octubre de 2017
Aprobación: 22 de enero de 2018

El VI Encuentro *El Humanismo y las Humanidades en la Tradición Educativa de la Compañía de Jesús* ha sido fecundo en planteamientos, propuestas e ideas que nuestros invitados compartieron con nosotros en torno a la universidad. A continuación se sintetiza lo principal de cada una de las intervenciones.

I

Nuestro Encuentro comenzó el lunes, con la mesa de diálogo “La universidad en el mundo”. El primer participante fue el Dr. Alfonso Alfaro. A través de un amplio recorrido histórico Alfaro mostró que la consolidación

* VI Encuentro *El humanismo y las Humanidades en la Tradición Educativa de la Compañía de Jesús*, celebrado en el ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, del 23 al 27 de octubre de 2017.

** Doctor en Filosofía, Universidad de Barcelona, Profesor del Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO.

1. Alfonso Alfaro, Roberto Rodríguez Gómez y Laura Rumbley, “La universidad en el mundo” (Mesa de diálogo celebrada el 23 de octubre de 2017).

de la universidad como institución moderna es el resultado de un complejo juego de tensiones y confrontaciones, pero, sobre todo, de una enorme capacidad de adaptación y transformación. Así, la universidad está llamada a cumplir con sus responsabilidades históricas: la gestión del conocimiento, la incentivación de la movilidad social, la legitimación moral y política; pero, también y de manera crítica, está llamada a repensarse para poder conservar su papel de conciencia de la construcción civilizatoria en los años venideros.

La intervención del Dr. Roberto Rodríguez Gómez giró en torno a una de las tensiones fundamentales que atraviesan a la universidad contemporánea; a saber, la necesidad de conciliar nuestras pretensiones de inclusión y accesibilidad, por un lado, y de calidad educativa, por el otro. La resolución sistemática de este problema exige un análisis económico, jurídico y político anclado en la condición de la educación como bien público. En ese sentido, el recordatorio inicial de Rodríguez Gómez sobre el carácter histórico y contingente de la universidad —sobre sus modestos orígenes— sirve de base para su conclusión: antes que ninguna otra cosa, la universidad es *proyecto*; el proyecto de la sociedad que deseamos, pero cuya realización depende de las decisiones que tomemos en el presente.

Finalmente, la Dra. Laura Rumbley abordó uno de los horizontes involucrados en esa necesaria transformación de la universidad a la que se refirieron Alfaro y Rodríguez Gómez: el de la internacionalización. Se trata, en este caso, de encontrar la manera de conciliar el contexto de globalización y diversidad del que ya ninguna institución puede sustraerse con el contexto de problemas y realidades concretos que enfrenta cada universidad. De esta forma, Rumbley insiste en que la meta de la internacionalización no se alcanza a través de la formalización de un procedimiento sino sólo a través de un riguroso *compromiso* reflexivo que parta de la propia experiencia institucional.

II

El martes asistimos a la mesa de diálogo “La universidad en México”,² integrada por los doctores Javier Garciadiego, José Sarukhán y Antonio Lazcano. El Dr. Garciadiego centró su presentación en la formación del Colegio de México que interpreta, por una parte, como el resultado de la confluencia virtuosa de diversos procesos históricos: el regeneracionismo español, la reconfiguración de la Universidad Nacional tras la Revolución Mexicana y el exilio español en México y, por otra parte, de algunas imbricaciones individuales, notablemente, las de Daniel Cosío Villegas y Alfonso Reyes. En breve, la conclusión de Garciadiego es que el proyecto regeneracionista —desterrado de España— se trasladó a México y se encarnó en el Colegio de México, bajo la forma de un impulso modernizador del pensamiento y una vocación por el cultivo de las ciencias sociales y las humanidades.

Por su parte, el Dr. José Sarukhán desarrolló las herencias, negativas y positivas, que siguen pesando significativamente en la configuración y el funcionamiento de la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre las negativas se encuentran las responsabilidades extrauniversitarias que históricamente se le han ido cargando a la Universidad, las presiones políticas y económicas a las que inevitablemente está sometida y la insuficiencia de apoyo en el ámbito de la investigación. En cuanto a las positivas, Sarukhán destacó la conexión académica entre el Bachillerato y la Universidad, la solidez de su constitución jurídica y su opción por una educación libre de influencias gubernamentales e ideológicas. Para concluir, hizo hincapié en la centralidad de la educación y la investigación, pues es en dichos ámbitos universitarios donde se gesta el entendimiento del entorno y, con él, la posibilidad misma de desarrollo para el país.

2. Celebrada el 24 de octubre de 2017.

Finalmente, las palabras del Dr. Lazcano estuvieron dirigidas a la relevancia de la autonomía universitaria y las amenazas a que se enfrenta hoy en día. A pesar de haberse constituido como una mezcla confusa de modelos universitarios, la universidad mexicana goza de una inusitada libertad de gobierno que hemos llegado a considerar indispensable para el desarrollo de la vida académica. Sin embargo, la universidad como institución atraviesa una crisis que pone en riesgo esa libertad. Algunos de los factores que la afectan negativamente son las crecientes influencias externas, la precariedad de condiciones de la vida estudiantil, el alto nivel de desempleo entre los egresados y la falta de apoyo a las humanidades. Ante este panorama, Lazcano concluyó exhortando a defender a la universidad a toda costa.

III

La mesa de diálogo del miércoles tuvo por título “La universidad en la misión de la Compañía de Jesús”³ y estuvo integrada por los doctores Michael Garanzini, Roberto Jaramillo, María Luisa Aspe y Héctor Garza. El primero de ellos hizo una presentación de la visión internacional sobre la educación superior de la Compañía de Jesús. Esta visión puede desglosarse en seis líneas fundamentales de trabajo: la formación de los formadores, la justicia económica y ambiental, la paz y la reconciliación, el diálogo interreligioso y con el mundo secular, la educación de las personas que se encuentran en los márgenes y, por último, la formación de clases políticas responsables y socialmente comprometidas. En última instancia, afirmó Garanzini, el objetivo de la educación en las universidades jesuitas es la formación de ciudadanos globales capaces de trasladar creativamente el conocimiento al ámbito de la acción.

El Dr. Jaramillo comenzó su intervención hablando del complicado contexto social y cultural en el que actualmente se desarrolla la acti-

3. Celebrada el 25 de octubre de 2017.

vidad universitaria. Vivimos en un mundo en el que “se universaliza lo banal y se banaliza lo universal”, con la consecuente y progresiva pauperización de las cosas que verdaderamente importan: el conocimiento, el arte, la enseñanza, la cultura escrita, la política, las relaciones humanas. Frente a esta situación Jaramillo exhortó —incluso si ha de hacerse bajo la forma de la resistencia contracultural— a recuperar la vocación propia de la universidad: la integración crítica, rigurosa y profunda de saberes orientados a la restauración del sentido de lo humano.

Por su parte, la Dra. Aspe presentó un recorrido histórico y conceptual de la noción de inspiración cristiana, central en la configuración de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y, por extensión, en las universidades jesuitas de todo el país. Esta forma de ser de nuestras universidades ha de adaptarse a las realidades del mundo posmoderno y poscristiano. Así, y en consonancia con lo dicho por los anteriores expositores, Aspe señaló algunos de los principales desafíos en el camino de esa renovación: el fortalecimiento del diálogo interreligioso y con el mundo secular, la búsqueda de la coherencia en el diálogo con la cultura de mercado, el discernimiento de la identidad ignaciana al interior de la universidad y la formación para la realización de la justicia social —especialmente, la erradicación de todas las formas posibles de exclusión— sobre la base de una espiritualidad anclada en la reserva ética común.

A manera de epílogo de esta conversación, el Dr. Garza planteó una reflexión sobre la formación ignaciana como formación de las personas para la consolidación de una comunidad humana de miembros solidarios. Esta meta exige una preparación intelectual seria, rigurosa y profunda, pero no por mor de sí misma, sino como condición de la exploración del significado de la vida humana que conduce a ese “no sé qué preclaro y único” del que hablaba Cicerón y que sigue siendo aquello que esperamos ver realizado en cada uno de los estudiantes de nuestras universidades.

IV

En la siguiente sesión escuchamos la conferencia “Perspectivas de la educación superior en la misión apostólica de los jesuitas”,⁴ dictada por el Dr. Michael Garanzini. Las perspectivas a que refiere el título son tres: la inspiración ignaciana, la situación actual y las propuestas para el futuro. La primera de ellas remite a los Ejercicios como modelo para la formación en general. En ese sentido, y haciendo eco de las palabras de Garza, Garanzini postula que la universidad no es un fin en sí misma, sino un instrumento para promover un determinado modo de proceder que efectivamente parte de la contemplación y la reflexión, pero también se interesa por las emociones y los afectos y culmina, necesariamente, en la acción.

En cuanto a la situación actual, Garanzini señaló que la crisis de la democracia liberal y los factores deshumanizantes de la cultura contemporánea han generado una sensación de inseguridad que lo permea todo y, por lo tanto, que afecta negativamente las circunstancias y los proyectos vitales de los estudiantes de nuestras universidades. Debemos asumir esta realidad anclándonos en la convicción de que el elemento diferencial de nuestro esfuerzo formativo no es la transferencia de conocimiento, sino la realización personal y humana de todos los que integramos la comunidad universitaria.

Por lo que toca al futuro, Garanzini propuso un replanteamiento de la pregunta antropológica desde la perspectiva del humanismo social. Algunos de los aspectos fundamentales que integran esta perspectiva son: el hambre de justicia, el respeto a la diversidad, la vocación para la acción, la centralidad de la fe, una perspectiva global, el cuidado del planeta, el cultivo de los afectos y de sus formas de expresión y, especialmente, la atención integral a la persona. En conclusión, el

4. Conferencia dictada el 26 de octubre de 2017.

reto que deberemos enfrentar es el de trasladar estos imperativos a la universidad para poder hacer de ella una plataforma para la acción y el compromiso social.

V

A todas estas brillantes intervenciones siguieron la conferencia del Dr. Spadaro y el comentario que compartió con nosotros el Dr. Henríquez. Gracias a todas ellas se perfilan más y mejores herramientas reflexivas para atender a la orientación del Dr. Garanzini y *pelear lealmente* en nombre de la universidad a la que aspiramos. X

Sobre *Un asunto de familia*

Luis García Orso, SJ*



Recepción: 07 de mayo de 2019
Aprobación: 21 de mayo de 2019

Esta película (*Shoplifters*, en su título internacional) comienza con el robo de algunos comestibles en un supermercado, una tarde de invierno, por parte de un papá y su hijo. En el camino de regreso a casa se encuentran en la calle a una niña pequeña, aparentemente abandonada y expuesta al frío, y deciden llevarla con ellos. Luego se dan cuenta de que la pequeña tiene huellas de haber sido golpeada, por sus propios padres, y más se convencen de quedarse con ella y cuidarla. Poco a poco iremos conociendo más de esta familia que vemos apretada en una diminuta casa japonesa: el matrimonio de Osamu y Nobuyo, la joven cuñada Aki, la abuela anciana, el adolescente Shota y Yuri la niña recogida.

Osamu trabaja de albañil en una empresa, pero se accidenta y queda sin trabajo. Nobuyo labora en una gran lavandería, pero hay recorte de personal y también queda fuera. La abuela recibe una pensión de su esposo difunto porque miente al decir que vive sola. Aki expone su belleza

* Profesor de Teología en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México; miembro de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en México, miembro de SIGNIS (Asociación Católica Mundial para la Comunicación). lgorso@jesuits.net

a clientes a través de cristales y bocinas en un negocio erótico. Papá e hijo adiestran a la niña en los robos hormiga. Con esta descripción, lo menos que podría uno decir es que estamos ante un retrato social actual que combina la pobreza, la precariedad laboral, la subsistencia a través de la ilegalidad, las mañas y mentiras, la dudosa moralidad de los personajes. Pero detrás de todo esto que aparece, el notable director japonés Hirokazu Kore-eda nos llevará a ir conociendo, poco a poco, el interior de las personas, sus motivaciones y secretos, su historia íntima, el contexto social en que todo se va dando.

La situación actual de las familias es un interés muy vivo en el cine de Kore-eda, como lo podemos apreciar en sus notables trabajos anteriores: *De tal padre, tal hijo* (en 2013), *Nuestra pequeña hermana* (2015), *Tras la tormenta* (2016). En todos ellos se recrean los patrones establecidos de lo que es una familia para ayudarnos a pensar qué hace en verdad un vínculo familiar, o qué significa ser padre o madre. En ésta su última película, el cuestionamiento se agudiza por la misma realidad que vemos en pantalla. El director japonés se atreve a poner en entredicho nuestros patrones de legalidad, de conductas sociales, de vínculo familiar, de estigmatización de la pobreza, y nos lleva más allá: a mirar a seres humanos golpeados y heridos, en la espera casi imposible de un corazón samaritano.

Al seguir su rutina cotidiana los espectadores vamos creando lazos de simpatía con cada persona de la familia, vamos descubriendo una bondad mayor que los defectos o las miserias, cuestionamos nuestros juicios y prejuicios, vemos en vivo qué hace a una familia, nos dejamos contagiar por la felicidad de lo sencillo y de los pobres. Y en el último tramo de la película muchos secretos irán apareciendo —secretos que no podemos aquí revelar— que nos llevarán a preguntarnos: ¿qué hace en verdad a un matrimonio, a una familia, a unos hijos?; ¿puede uno elegir su familia?; ¿cuándo un niño puede de veras decir “papá”, “mamá”?

Quizás lo podamos entrever en la secuencia en la playa, el momento más lleno de luz y de risas de toda la historia. Ella nos baña con un sentimiento de felicidad pura, y con un “gracias” musitado desde el corazón de la abuela.

Este año 2019 las películas seleccionadas para el Oscar a mejor filme extranjero: *Roma*, *Cold War*, *Cafarnaum* y *Un asunto de familia* nos abrazan en nuestra frágil condición humana y nos invitan a ver más allá, a tener esperanza, a creer que el amor siempre permanece y salva. Entonces damos gracias al cine como expresión de la mejor humanidad para todos. ✕

Sobre *Cold War*

Édgar Rubio Hernández*



Recepción: 07 de mayo de 2019
Aprobación: 21 de mayo de 2019

En el interior del cuerpo cinematográfico de *Cold War* (Polonia, 2018) Zula (Joanna Kulig) y Wiktor (Tomasz Kot) se miran incesantemente. Se buscarán de la misma forma dentro de la música, las voces, las ilusiones, la esperanza de tenerse y de respirarse. Lo hacen desde el interior de sus propias historias y deseos, desde eso que parece ser una música interna que nos dota de ritmo y de sentido.

En ese espacio que retoma el formato casi cuadrado de un cine viejo la cámara late al ritmo de una serie de partituras que los/nos hacen vibrar y callar, unirse y alejarse en una especie de danza del tiempo cercada por una historia construida a golpe de ideologías políticas.

Entre muchas otras preguntas, *Cold War* se interroga ¿por qué la estupidez de cualquier forma de sistema político totalitario castra la libertad del amor y del arte?

* Jefe del Departamento de Comunicación del Secretariado General de SIGNIS (Asociación Católica Mundial para la Comunicación) en Bruselas. edgar.rubio@signis.net

Condenados a la lejanía de su suelo, donde es posible reconocer los paisajes y la vida, Zula se va consumiendo. Es entonces cuando la bellísima canción que surgió en una comunidad se intenta decir en otra lengua. Una traducción que mutila el alma de ese lenguaje, que entumece el canto y vuelve nada la poesía; como también sucede con los bailes y los versos bañados con un culto vacío a un líder omnipresente.

En lejanía, sin ese amor que da un poco de sentido al mundo, Zula se vuelve una caricatura de sus dones.

Decía el cineasta polaco Krzysztof Kieślowski que lo importante no es dónde colocar la cámara sino para qué. Este profundo para qué se encarna en cada secuencia de *Cold War*.

Como aquella escena en el interior de una iglesia rota, donde los ojos de un ícono medieval se asoman sutilmente... Una iglesia en donde es posible, en un solo plano, descubrir el cielo, mientras los tonos de Zula y Wiktor se unirán como lo han hecho ya sus cuerpos y sus voces.

Y en la última nota, en ese plano místico que cierra la vida dentro de la película, se nos sugerirá que quizá sí, del Otro Lado, la vista sea aún más bella. ✕

Verificado 2018: un caso afortunado de deontología periodística

José Bernardo Masini Aguilera*



Recepción: 25 de marzo de 2019
Aprobación: 10 de mayo de 2019

Resumen. Masini Aguilera, José Bernardo. *Verificado 2018: un caso afortunado de deontología periodística*. La proliferación de noticias falsas (*fake news*) en procesos electorales en otros países, y durante la emergencia suscitada por los sismos de septiembre de 2017 en México, dio lugar a un esfuerzo colegiado para evitar la desinformación ciudadana en el marco de las elecciones presidenciales de 2018. Un grupo de periodistas ofreció su tiempo, su creatividad y su profesionalismo para crear un sistema de validación de información que diluyera el impacto de rumores o de piezas noticiosas de dudoso rigor profesional. El resultado fue un caso afortunado en materia de deontología periodística, que logró desmentir más de 400 noticias falsas y elaborar materiales didácticos para fomentar el consumo crítico de medios de comunicación. En el texto se explica la fundamentación, la metodología y los resultados de esta iniciativa y se presenta una prospectiva en el mediano plazo en materia de alfabetización mediática y derecho a la información.

Palabras clave. *Fake news*, elecciones, periodismo, deontología periodística, redes sociales, ética, profesionalismo

Abstract. Masini Aguilera, José Bernardo. *Verifying 2018: A success story of journalistic deontology*. The proliferation of fake news in electoral processes in other countries, and during the emergency caused by the earthquakes of

* Doctor en Historia Moderna y Contemporánea por el Instituto Mora. Coordinador de Investigación y Posgrado del ITESO. Miembro del Capítulo Jalisco de la Asociación Mexicana de Derecho a la Información (Amedi). masini@iteso.mx

September 2017 in Mexico, gave rise to a collegial effort to avoid public misinformation during the 2018 presidential election. A group of journalists offered their time, their creativity and their professionalism to create an information validation system that would dilute the impact of rumors or news items produced with questionable professional rigor. The result was a success story of journalistic deontology that managed to refute over 400 fake news items and produce educational materials to foster critical media consumption. The text explains the justification, methodology and results of this initiative and presents a medium-term prognosis of efforts to foster media literacy and defend the right to information.

Key words. *Fake news*, elections, journalism, journalistic deontology, social networks, ethics, professionalism.

Las *fake news*: rasgo de la crisis de la modernidad

La intención de este texto está lejos de participar en la discusión sobre si asistimos a un estadio tardío de la modernidad, o si se trata de posmodernidad o bien si cabe el adjetivo que le atribuyó Zygmunt Bauman y es pertinente llamarla “modernidad líquida”.¹ En todo caso, en lógica (post)estructuralista partiré del supuesto de que tanto la modernidad como la sociedad —cualquier sociedad— son estructuras cuyos componentes no son estáticos. Para efectos de plantear el piso de la siguiente reflexión me detendré en dos de esos componentes, los individuos y la información de que disponen para construirse referencias de la realidad. En este sentido me permitiré una extrapolación que parta de la idea de que la condición individual se enfrenta hoy a dilemas e indefiniciones que dificultan el delineamiento de la identidad propia. La así llamada “sociedad de la información” ha colocado a las generaciones actuales frente a más datos, hechos y referentes que ninguna otra generación en la historia de la humanidad. Sin embargo, los individuos no necesariamente se sienten más seguros sobre lo que saben y sobre cómo emplear lo que saben respecto de cómo se sintieron sus ancestros.

1. Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

En función de lo anterior, y para efectos de explicar el caso que nos atañe, asumiremos que la Modernidad sí asiste a una crisis de sentido; que atraviesa un periodo de indefinición que probablemente se disipará —aunque no se eliminará— cuando un nuevo paradigma revele y legitime todos sus rasgos distintivos. Esta crisis de la Modernidad se materializa en las respectivas crisis de algunos de sus componentes. Es el caso del consumo de información, y también de los usos que hacen de ella los individuos una vez que la sometieron a un proceso de valoración que la mayoría de las veces es inconsciente. Norman Mailer afirmó alguna vez que “la sociedad no está en peligro por las ideas equivocadas, sino por la falta de interés en cualquier tipo de ideas”.² Él fue periodista y no suena insensato trasladar esta noción al ámbito del consumo de periodismo de calidad. Por tanto, lo peligroso para los individuos y los grupos no se limita al consumo de noticias elaboradas sin rigor, sino que estriba sobre todo en la falta de interés por cualquier tipo de información.

Si asumimos el periodismo como el ámbito socioprofesional relacionado con la concepción, la producción y la puesta en circulación de información, es sencillo entender las dimensiones de su función social. El acceso a la información está explícitamente reconocido como un derecho humano, consagrado en documentos de alcance internacional como el artículo 19 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, promulgada en París en 1948, o en la escala local en el artículo 6º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Esta última referencia tiene una historia particular que sirve para ilustrar el interés por el acceso ciudadano a la información, al menos en México. Los liberales del siglo XIX mexicano consagraron la libertad de expresión —identificada como uno de los derechos que catapultó la Ilustración— en la Constitución de 1857, epítome de las famosas Leyes de Reforma. Sus términos originales reconocían el derecho a manifestar ideas, pero no explicitaban el derecho a acercarse a ellas, a recibirlas

2. Citado por Gabriel Careaga, “Crisis de la modernidad: un asalto a la razón”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, Ciudad de México, 1990, vol. 36, núm. 140, pp. 11-20, p.14.

para construir con ellas nuestro criterio. La redacción de aquel entonces quedó plasmada como sigue: “La manifestación de las ideas no puede ser objeto de ninguna inquisición judicial ó administrativa, sino en el caso de que ataque la moral, los derechos de tercero, provoque á algún crimen ó delito, ó perturbe el órden público”.³

La promulgación en 1917 de la Carta Magna que sigue vigente no implicó mayores ajustes al texto, por lo que pasaron 120 años para que la discusión conceptual en la materia tuviera una repercusión en los términos del artículo que se materializó en la frase “El derecho a la información será garantizado por el Estado” que se incorporó en diciembre de 1977, a principios del sexenio de José López Portillo (1976–1982). Esta garantía fundamental por fin se hacía explícita, pero en términos tan vagos que fomentaban un cumplimiento igualmente vago. Una nueva adición en noviembre de 2007 dio cuerpo a otra demanda añeja: el derecho de réplica, cuya legislación y aplicación también han sido bastante arbitrarias hasta la fecha. Entre 2007 y 2013 el artículo 6º constitucional versó así:

La manifestación de las ideas no será objeto de ninguna inquisición judicial o administrativa, sino en el caso de que ataque a la moral, la vida privada o los derechos de terceros, provoque algún delito, o perturbe el orden público; el derecho de réplica será ejercido en los términos dispuestos por la ley. El derecho a la información será garantizado por el Estado.

Viene a cuento referir este proceso en tanto el acceso a la información es el primer y elemental requisito para que los individuos y los grupos cuenten con los referentes suficientes y de la calidad necesaria para construir sus modelos de mundo. En esta tarea, junto a la escuela, la familia y otras instancias societales, los medios de comunicación en lo general, y los periodistas en particular, desempeñan un papel pre-

3. Daniel Cosío Villegas, *La Constitución de 1857 y sus críticos*, Fondo de Cultura Económica/Clfo/El Colegio Nacional, Ciudad de México, 2007, p. 190. La transcripción respeta la ortografía de la fuente original.

ponderante.⁴ Por ello la discusión sobre la calidad de ese acceso a la información en México ha sido materia de las escuelas de Comunicación, Derecho y Periodismo al menos desde los años sesenta del siglo pasado. El reclamo académico y de las organizaciones de la sociedad civil ha girado siempre en torno a la concreción, digamos positiva, de este derecho fundamental. Los términos del artículo 6º, y los del 7º que versa sobre la libertad de expresión, eran escuetos y no ofrecían lineamientos precisos para su aplicación. La presión social dio lugar a una reforma sustantiva en junio de 2013, durante el sexenio de Enrique Peña Nieto (2012–2018). La extensión del artículo 6º pasó de un párrafo a cuatro páginas, en las que se dieron orientaciones mucho más finas sobre la producción de la información; la manera de disponer de ella; el uso del espectro radioeléctrico; generalidades sobre el empleo de las telecomunicaciones a favor del derecho a la información y derechos de las audiencias, entre otros aspectos.

Los años inmediatos posteriores a la reforma han dado sustancia para ponerla a prueba. De cara al proceso electoral de 2018, 71.3 millones de mexicanos teníamos acceso a Internet según la *Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares 2017*, elaborada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Ello equivale a 55% de la población del país. Casi la totalidad de este universo utilizamos Internet para procurarnos información: 96.9%. Ciertamente es que no es el único uso que le damos a la red de redes. 91.4% de sus usuarios la empleamos con fines de entretenimiento; 90% lo hacemos para comunicarnos y 76.6% nos valemos de Internet para frecuentar alguna red social.⁵ Como puede suponerse, este escenario da pie a un fecundo intercambio de datos que permite a quienes participan de esta ágora virtual profundizar en los temas de su interés

4. Jesús Martín Barbero, *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, Ciudad de México, 1987 y Victoria Camps, *Creer en la educación. La asignatura pendiente*, Península, Barcelona, 2008.

5. *Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares 2017*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Ciudad de México, 2018.

tanto como lo deseen. Pero de estas mismas dimensiones es el caldo de cultivo de las tristemente célebres noticias falsas: las *fake news* que alguien elabora con poco rigor en el mejor de los casos, o con dolo en el peor de ellos.

Asistimos a una enorme paradoja que ya tiene poco de novedosa: nunca como ahora habíamos tenido tanta información a nuestra disposición, pero nunca como ahora habíamos tenido tanta incertidumbre sobre la validez de nuestras certezas. Si asumimos como punto de partida la crisis de la Modernidad que referíamos arriba, esta paradoja es uno de sus rasgos distintivos.

Verificado 2018: un exorcismo colegiado

Trasladada a la coyuntura del proceso electoral mexicano de 2018, la referida crisis de legitimidad de la información tenía una consecuencia mucho más concreta: la fundamentación de la decisión que cada uno de los más de 89 millones de electores tomaríamos en la jornada comicial del 1 de julio. Si asumimos el sufragio como la manifestación de una valoración respecto del proyecto político materializado en cada candidato, la calidad de la información que respalde esa valoración puede tener repercusiones inmediatas y graves en el devenir de un Estado-nación. Ésta fue la inquietud de un grupo de periodistas provenientes de medios de comunicación de todo cuño. Se propusieron exorcizar en la medida de sus posibilidades los demonios de las noticias falsas que anticiparon que habrían de circular en los meses previos a la elección. La tarea sería agotadora, pero su función social podría ser encomiable si el esfuerzo era bien conducido.

En 2018 los mexicanos elegimos a quienes ocuparían más de 3,400 cargos públicos de entre más de diez mil candidatos. Como ejercicio comunicativo, se trató de un circuito de información del que prácticamente ninguno de los 131 millones de habitantes del país estuvimos

exentos, pues la información sobre las campañas estuvo a disposición incluso de quienes no forman parte del padrón electoral. En clave estructuralista, se trató de un sistema complejo y dinámico, a pesar de las voces que intentaron hacerlo ver como algo simple y estático.

Una diferencia significativa respecto de las ocasiones anteriores fue la cercanía de la experiencia de los sismos de septiembre de 2017 que afectaron a la Ciudad de México y a diversas comunidades de estados como Oaxaca, Chiapas y Morelos, entre otros. La emergencia en ese entonces también dio lugar a la propagación de información que a veces fue alarmista, a veces fue imprecisa y otras tantas de plano falsa. El sismo que afectó a la capital del país el 19 de septiembre hizo tristemente célebre el caso de la niña Frida Sofía, una supuesta estudiante de doce años de edad que habría quedado atrapada entre los escombros del Colegio Rébsamen de la Ciudad de México. Televisa, la cadena de televisión más grande del mundo de habla hispana, hizo una cobertura de 43 horas entre el 20 y el 21 de septiembre, “actualizando” a sus audiencias las novedades de los esfuerzos por rescatar a una persona que en realidad nunca existió.⁶ Cuando fue evidente la falsedad de la información que había puesto en vilo a todo un país, y que había dado lugar a cobertura de medios nacionales y extranjeros, la reportera Danielle Dithurbide trasladó la responsabilidad al almirante de la Marina José Luis Vergara, a quien consignó como su fuente. En cualquier escenario había quedado en evidencia un caso de mala práctica del oficio periodístico, que generó confusión y susceptibilidades entre millones de personas en el mundo que daban seguimiento a la tragedia.

La inexistente Frida Sofía fue un episodio paradigmático en materia de deontología periodística. Ante la situación de emergencia nacional los medios de comunicación tenían el compromiso ético de ser rigurosos con la información que ponían a circular, para no propagar

6. Julio González, “¿Cómo se construyó la historia de Frida Sofía?” en Graciela Bernal Loaiza (Coord.), *Medios de comunicación y derecho a la información en Jalisco, 2017*, ITESO, Tlaquepaque, Jal., 2019, pp. 107–145.

inquietudes innecesarias, y también para no ocultar las dimensiones reales del problema. Éste fue sin duda el ejemplo más grave en aquella coyuntura, pero no fue la única noticia falsa que circuló. Sobre todo en las redes sociales hubo información errónea que con ligereza y poca responsabilidad pusieron a circular algunos periodistas, pero también ciudadanos por iniciativa propia. Ante ello, algunas personas preocupadas por la situación se organizaron para crear el portal *#Verificado19S*: un sitio en internet en el que se vertían los rumores que circulaban en los medios convencionales y en los digitales.⁷ Cuando alguno de ellos se confirmaba se le etiquetaba en las redes sociales con el *hashtag* *#EstoSíPasó*. Los descuidos éticos —por usar una expresión amable— en que incurrieron no pocos periodistas y personas que propagaron información falsa fueron contrarrestados por un ejercicio ciudadano de responsabilidad y rigor.

Aunado a la experiencia alrededor de los sismos de septiembre de 2017 en México, por las mismas fechas se confirmó otro dato que hasta entonces había sido un secreto a voces: en las elecciones presidenciales estadounidenses de 2016 hubo injerencia cibernética de parte del gobierno ruso. Esa intervención, además de implicar una intromisión en la soberanía de un país, también constituyó una transgresión al derecho a la información de los ciudadanos de Estados Unidos. Millones de ellos recibieron una copiosa cantidad de mensajes a través de las redes sociales que denostaron la imagen de Hillary Clinton, la candidata demócrata. Esa situación dio lugar a la iniciativa denominada *Electionland*, en la que periodistas de diversos medios de aquel país unieron esfuerzos para desmentir noticias falsas en contextos electorales. En Francia se dio una iniciativa similar bajo el nombre de *CrossCheck*, en la que además de periodistas también se convocó a participar a ciudadanos interesados en la calidad de la información de que disponían para decidir el sentido de su voto.

7. La liga a *#Verificado19S* fue www.verificado19s.org

Éstos fueron los antecedentes que motivaron a un grupo de profesionales de la información a desarrollar una iniciativa similar en el marco del proceso electoral que culminó el 1 de julio. Sabedores de que el contexto se prestaría a la propagación de noticias falsas, periodistas de todo tipo de medios unieron esfuerzos en torno al proyecto denominado *Verificado 2018*. En su página de internet explicaron que se propusieron “elevar el costo de la mentira”,⁸ pues al problema social que en sí entraña la información imprecisa o falsa se añade uno más: quien la divulga con dolo suele quedar impune, tanto en el plano legal como en el de su legitimidad. *Verificado 2018* podría ser una herramienta para delatar a los medios de comunicación cuyos intereses les hicieran tomar partido por uno u otro candidato. Sabemos que esto ha ocurrido históricamente; pero por primera vez podría haber alguna consecuencia, así fuera sólo en su prestigio.

El proyecto alcanzó la suficiente notoriedad pública para hacer que incluso algunos medios que siempre han sido tildados como oficialistas saludaran la iniciativa y pidieran aparecer como colaboradores. Fue el caso de medios electrónicos como Televisa y W Radio e impresos como *El Universal* o *El Informador*. Su colaboración podía materializarse de muchas maneras. Una de ellas era simplemente acceder a que algunos de sus periodistas emplearan algo de su tiempo de trabajo para validar o refutar información de dudosa procedencia. En total participaron profesionales de ochenta instituciones diferentes, entre medios de comunicación, universidades y organizaciones de la sociedad civil.

Las campañas políticas comenzaron oficialmente el 30 de marzo, pero el trabajo de los voluntarios que alimentaron la plataforma con confirmaciones y desmentidos arrancó desde antes del 12 de ese mes, fecha en que publicaron sus primeros hallazgos. Durante cuatro meses supervisaron el rigor y la validez de piezas periodísticas que ciudadanos

8. La plataforma permanece para su consulta en la liga <https://verificado.mx/>

interesados les hacían llegar a través de su página, pero también a través de redes sociales como Twitter, Facebook y WhatsApp. El 9 de julio, nueve días después de la jornada electoral, la plataforma publicó un editorial para dar por clausurados sus trabajos.

Algunas prendas de su trabajo

En el portal de *Verificado 2018* se explica que el equipo abocó sus esfuerzos a dos tipos de tareas: la verificación de noticias falsas potenciales (*fake news*) y lo que denominaron verificación del discurso (*fact-checking*). Esta segunda consistía en buscar al personaje-noticia que había hecho alguna afirmación para solicitarle que proporcionara las fuentes o los datos que respaldaban sus dichos. En todos los casos era posible que la indagación comenzara por curiosidad de un miembro del equipo o en atención a la solicitud de algún ciudadano con dudas.

Ni siquiera se habían iniciado las campañas cuando el equipo debió elaborar sus primeros desmentidos: a principios de marzo circuló en grupos de Facebook una nota que difundía supuestos dichos de Angélica Rivera, entonces esposa del presidente Enrique Peña Nieto. “AMLO no llegará a presidente [...] ¿Quién quiere un pobretón de líder?” (*sic*) fueron las palabras que circularon como si hubieran sido declaraciones textuales. Los colaboradores de la plataforma revisaron con cautela cuanto había documentado sobre las actividades y las declaraciones de Rivera y, como era de esperarse, no hubo registro serio de los dichos. El 12 de marzo publicaron el primer registro de noticia falsa de la carrera presidencial.

Igualmente falso fue el video que intentó hacer creer que Ricardo Anaya, el candidato del Partido Acción Nacional (PAN), había declarado que apoyaría la construcción del muro fronterizo entre México y Estados Unidos. Se trató de un mosaico de declaraciones editadas y sacadas de contexto, basado en una conferencia que Anaya ofreció en

Washington el 22 de febrero de 2017, cuando era presidente de su partido. Llamó la atención que uno de los divulgadores del video utilizó como nombre en Facebook el de la periodista Carmen Aristegui, sin que hubiera relación con ella. En ese mismo tenor, todavía durante marzo, *Verificado 2018* desmintió que un hijo de Andrés Manuel López Obrador, entonces candidato del Movimiento de Regeneración Nacional (Morena), fuera dueño de un auto de marca Lamborghini, o que su esposa, Beatriz Gutiérrez Müller, tuviera un Mercedes Benz.

Sacar de contexto y fragmentar declaraciones de personajes–noticia es quizá el recurso más socorrido en la elaboración de noticias falsas. Ello fue patente en este ejercicio, que registró casos como una inexistente diatriba del Papa Francisco hacia López Obrador, que en realidad consistió en la edición dolosa de declaraciones que hizo el líder religioso tres años antes en una visita que realizó a Asunción, Paraguay. El objeto de sus críticas fueron los regímenes totalitarios del siglo XX, como el que padeció aquel país bajo la figura de Alfredo Stroessner entre 1954 y 1989. Falso fue también lo que afirmaba un panfleto que supuestamente circulaba entre mexicanos avecindados en Estados Unidos titulado *Noticias Migratorias*, en el que se aseguraba que López Obrador pondría impuestos a las remesas en caso de llegar a la Presidencia. En esa y otras ocasiones los participantes del proyecto aprovechaban para hacer un poco de alfabetización dirigida a sus lectores. Por ejemplo, junto al desmentido explicaron qué son las remesas y el papel que cumplen en la economía nacional. Proporcionaron el ilustrativo dato de que en 2017 habían ascendido a 28 mil 771 millones de dólares, y representaron 20% del Producto Interno Bruto del país, según cifras del Banco de México.

Las leyendas negras de la historia nacional dieron pie a más noticias falsas. Uno de los mitos más propagados en los tiempos de extremo control del PRI sobre los procesos comiciales, cuando la ciudadanía les daba poca credibilidad pero poco hacía al respecto, era el del sufragio de los muertos. Durante décadas corrieron rumores de que el

PRI se valía de electores fallecidos para registrarlos como personas que habían emitido su voto, como puede suponerse, a favor del otrora “partido oficial”. El argumento tuvo mayor sustento hasta la década de los ochenta del siglo pasado, cuando la organización de los comicios corría por cuenta de la Secretaría de Gobernación. Dado que esta instancia es parte de la estructura del Poder Ejecutivo, y su titular solía ser también militante del PRI, la opinión pública juzgaba que el gobierno era juez y parte. Esa tesis comenzó a diluirse con la creación del Instituto Federal Electoral (IFE), hoy Instituto Nacional Electoral (INE), un ente descentralizado que, por esa razón, supone mayor imparcialidad.

Aun en tales condiciones, el 27 de junio *Verificado 2018* debió desmentir una nota publicada por el portal satírico *El Ruinaversal*. Ésta afirmaba que el INE permitiría a los familiares de personas fallecidas votar en su nombre, siempre y cuando hubieran muerto antes de diciembre de 2017 y contaran con una credencial de elector vigente al momento de morir. La nota —evidentemente falsa— fue compartida no menos de 23 mil veces a través de una página de Facebook denominada *Contacto Visión Noticias*. La aparente broma no podía tomarse a la ligera toda vez que la historia de suspicacias relacionadas con las elecciones es tristemente larga en nuestro país. El rumor de que el PRI se valía de electores ya fallecidos para inyectar votos para sus candidatos era rutinario durante buena parte del siglo XX, más allá de que haya certeza sobre si esto realmente ocurrió alguna vez. A ello se sumaba el nerviosismo que empezó a cundir entre muchas personas ante la posibilidad de un resultado atípico: la derrota sin precedentes de los partidos que se habían alternado la Presidencia de la República en la historia reciente de México. El escenario que se iba haciendo inminente era también novedoso para todos, incluyendo a quienes tienen dificultad para asumir cambios, en materia política o en cualquier otra. Este nerviosismo pudo ser el caldo de cultivo del relativo éxito de una nota tan absurda como esta. Un lector insertó un comentario para descalificar la supuesta medida que había tomado el INE. Aseguró que si algo similar se hiciera con el

sistema de pensiones y los hijos de los muertos siguieran cobrando las pensiones de sus padres, la administración pública sería insustentable. Si no menos de 23 mil personas se habían creído la nota original, no es tan sorprendente que el comentario de esta persona haya recibido más de dos mil “likes”. La disposición para creer en un argumento es directamente proporcional a la cantidad de personas que se exponen a él.

Por otra parte, muchos recordamos que la cantante Belinda acompañó a López Obrador en su cierre de campaña el 27 de junio. Pero algunos cayeron en la trampa divulgada a través de un video que circuló en las redes sociales. No menos de 37 mil personas compartieron la pieza que afirmaba que la intérprete había recibido 42 millones de pesos como pago por su participación. Lo curioso es que la suma de los montos de las facturas que mostraba el video apenas ascendía a 24 millones. Sin embargo, lo cierto fue que Belinda no recibió ni una cantidad ni la otra. Los integrantes de *Verificado 2018* hicieron las pesquisas correspondientes tanto en la empresa promotora de la cantante como en el Servicio de Administración Tributaria. El registro federal de contribuyentes (RFC) que se mostraba en las facturas era similar, pero no idéntico al de Joy Music Entertainment, empresa promotora de Belinda. De hecho, tenía trece caracteres en lugar de los doce que tiene cualquier RFC. Además, en los documentos se publicaba como teléfono de la compañía un número que resultó ser inexistente. Aun cuando el trabajo de los periodistas desmentía la nota, en los comentarios aparece uno de alguien que entendió que sí se habían erogado 24 millones y despotricaba contra el candidato por su despilfarro. Por ende, incluso un texto que tiene como intención desmentir una noticia falsa es susceptible de ser malinterpretado. Bien dijo Italo Calvino que lo que dirige el relato no es la voz: es el oído.⁹

9. Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*, Siruela, Madrid, 2004, p. 145.

En total los participantes de este proyecto desmintieron más de 400 notas y elaboraron cincuenta videos. Algunos de ellos no necesariamente deconstruían una noticia falsa, sino que consistieron en tutoriales y otras piezas de difusión que explicaban la naturaleza de las *fake news*, junto a algunos consejos para identificarlas y mitigar su propagación. Algunos de estos videos tuvieron más de un millón de visitas. La página www.verificado.mx recibió en total más de cinco millones de visitas durante los cuatro meses de sus trabajos.

Verificado 2018 y la deontología periodística

El esfuerzo colegiado que hemos descrito hasta aquí sentó sin duda un precedente de buenas prácticas en materia de deontología periodística. Al menos desde el utilitarismo de Jeremy Bentham se ha entendido la deontología como el conjunto de deberes que han de cumplirse para alcanzar el mayor placer posible para el mayor número posible de individuos. Si bien el placer no es la materia prima de la que se nutre el cumplimiento de un derecho, sí sostendré aquí que el ejercicio del periodismo debe procurar la información de mayor calidad posible para la mayor cantidad posible de personas. Este imperativo es particularmente retador frente a las consecuencias sociales de la llamada “posverdad”. En el periodismo la solidez de los hechos es matizada por la liquidez de su percepción y su valoración por parte de los individuos. Esta percepción y esta valoración están condicionadas por posturas modeladas con elementos racionales y, sobre todo, emocionales.

La cultura anglosajona acuñó el término *bullshit* para referir un tipo de mentira en específico. Harry G. Frankfurt la explica como aquella que suele construirse en espacios poco formales, pero que no por ello está exenta de un interés que procura proteger quien la esgrime. Quizá su mejor traducción al español esté en la palabra “charlatanería”. El filósofo estadounidense sugiere que una *bullshit* está más cerca de la

falsificación que de la falsedad.¹⁰ El dolo con que se erige da cuenta de una relación interesada con lo verdadero de parte de su autor. A su vez, su propagación depende del grado de indiferencia ante la verdad de parte de sus destinatarios. La charlatanería tiene, como cualquier acto de habla, una dimensión ilocutiva y una perlocutiva según la noción clásica que John Searle¹¹ propuso a partir de la teoría del lingüista John Austin. La ilocutiva se refiere a las intenciones de quien esgrime un mensaje, que generalmente corresponden al afán de que este mensaje sea creído por sus destinatarios. A su vez, la dimensión perlocutiva corresponde a los efectos que el mensaje provoca en quienes lo reciben, que muchas veces no logran ser controlados por el sujeto emisor.

Junto a las precisiones anteriores conviene tener presente que a muchas personas les pasa con la charlatanería algo similar a lo que les ocurre con el lenguaje: suelen pensar que ya saben lo necesario para resolver sus necesidades. La opinión pública —cualquier cosa que ésta sea, pues a decir de Pierre Bourdieu en realidad no existe—¹² es sumamente volátil y se construye no sólo con la información de que disponen los individuos sobre la realidad, sino también con lo que ellos deciden hacer con ella, donde se incluye validar una noticia falsa o negar un hecho confirmado. Por ende la construcción social de la realidad sólo puede ser multimodal e intertextual.¹³ Es multimodal porque cada persona se recarga en múltiples dispositivos para comprenderla y también para referirla. Es intertextual porque esas referencias de la realidad se entrecruzan en los escenarios naturales de intercambio, que pueden ser tan informales como una sobremesa, o tan formales como un examen doctoral.

10. Harry G. Frankfurt, *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*, Barcelona, 2006, p. 59.

11. John R. Searle, *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid, 1980.

12. Pierre Bourdieu, “La opinión pública no existe” en *Cuestiones de Sociología*, Istmo, Madrid, 2000, pp. 220–232 (Colección Fundamentos, núm. 166).

13. Teresa Oteiza, “Prácticas de la memoria en clases de historia: construcción de la evidencia multimodal e intertextual del pasado reciente chileno” en *Discurso y sociedad*, Centre of Discours Studies, Barcelona, vol. 12, núm. 1, abril de 2018, pp. 112–160.

De vuelta a la arena electoral, una democracia real supone la capacidad de los ciudadanos empadronados como electores de decidir mediante el sufragio qué personas han de gobernarlos. Sin embargo, la decisión conlleva afectaciones de intereses muy diversos en la medida en que la entrada o la salida de un grupo en el poder teje o desteje redes de relaciones. Esta dinámica permea la producción de información, que en la era de las redes sociales no se circunscribe a las instituciones que elaboran profesionalmente contenidos comunicativos. El ciberespacio es cada vez más accesible para más personas, quienes vierten en él lo que les inquieta, pero también lo que les motiva y hasta lo que les divierte. Si en ocasiones los medios de comunicación tradicionales incurren en imprecisiones en el manejo de datos sobre la realidad, este problema se exagera cuando el origen de los mensajes se vuelve incierto, y hay poco interés ciudadano por corroborar el rigor de su elaboración.

El proyecto *Verificado 2018* fue una experiencia encomiable en materia de deontología periodística por haber dado lugar al menos a dos fenómenos sin precedente y muy necesarios en el ágora política mexicana. El primero de ellos fue la articulación de esfuerzos de los profesionales del gremio para combatir los efectos perniciosos que implican las *fake news* sobre el derecho a la información de la ciudadanía. No estaban obligados a hacerlo, y de hecho implicó para ellos una carga extra de trabajo a sus ya de por sí saturadas agendas. El segundo fenómeno, quizá más significativo que el primero, radica en las más de cinco millones de visitas al portal. Si bien la cifra no corresponde necesariamente a una cantidad igual de personas, sí refiere un uso masivo y sistemático del recurso, lo que a su vez da cuenta de que buena parte de los electores se percató de su existencia y lo aprovechó. Por donde se le vea se trata de evidentes pasos en el camino de la madurez política de la ciudadanía.

Sin embargo, seguimos subrayando el sentido novedoso del ejercicio, y ello deja ver el reto que tiene el gremio en el corto plazo. La verificación de la información ha sido siempre un supuesto ético en el ejercicio

del periodismo. En el argot se afirma que un reportero no debe afirmar nada públicamente mientras no lo haya corroborado en al menos tres fuentes diferentes. Pero lo cierto es que la prisa y la hiperproductividad que a veces les exigen sus patrones complican estas prácticas deseables. Un recurso conocido por algunos profesionales de la información, muy socorrido en las escuelas de Comunicación y Periodismo, es el Consultorio Ético que coordina Javier Darío Restrepo, académico de la Universidad de los Andes en Bogotá, Colombia, y referencia en el mundo de habla hispana en materia de deontología periodística.¹⁴ Se trata de una iniciativa auspiciada por la Fundación Gabriel García Márquez para el Nuevo Periodismo Iberoamericano (FNPI), en la que de manera cotidiana se abordan situaciones dilemáticas reales que enfrentan los profesionales del gremio. La plataforma, no obstante, es un caso excepcional que a estas alturas del partido debería tener homólogos en todos los países del mundo.

El rigor como costumbre es una asignatura todavía pendiente entre los periodistas, y debe anteceder a otra asignatura tanto o más necesaria: la aproximación crítica de los lectores y las audiencias hacia la información. Arriba señalamos que *#Verificado19S* fue un esfuerzo ciudadano para corroborar datos y desmentir rumores en el contexto de una situación de emergencia, la de los días posteriores a los sismos de septiembre de 2017. Ese tipo de ciudadanía que valora y procura información de calidad será el acicate para apuntalar el periodismo creativo y pertinente que requiere cualquier sociedad. Por ende, es necesario dar más pasos en clave alfabetizadora para convencernos todos de que la producción de noticias no es una tarea circunscrita a los medios o a las oficinas de comunicación social. *Verificado 2018* es un ejemplo esperanzador que no debe quedarse en anécdota aislada. ✕

14. El consultorio está disponible para llevar casos y revisar las resoluciones de casos previamente expuestos en la página <https://fundaciongabo.org/es/consultorio-etico>

Fuentes bibliográficas

- Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- Bourdieu, Pierre, “La opinión pública no existe” en *Cuestiones de Sociología*, Istmo, Madrid, 2000, pp. 220–232 (Colección Fundamentos, núm. 166).
- Calvino, Italo, *Las ciudades invisibles*, Siruela, Madrid, 2004.
- Camps, Victoria, *Creer en la educación. La asignatura pendiente*, Península, Barcelona, 2008.
- Careaga, Gabriel, “Crisis de la modernidad: un asalto a la razón”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, Ciudad de México, 1990, vol. 36, N° 140, pp. 11–20.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*.
- Cosío Villegas, Daniel, *La Constitución de 1857 y sus críticos*, Fondo de Cultura Económica/Clío/El Colegio Nacional, Ciudad de México, 2007.
- Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares 2017*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Ciudad de México, 2018.
- Frankfurt, Harry G., *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*, Paidós, Barcelona, 2006.
- González, Julio, “¿Cómo se construyó la historia de Frida Sofía?” en Graciela Bernal Loaiza (Coord.), *Medios de comunicación y derecho a la información en Jalisco, 2017*, ITESO, Tlaquepaque, Jal., 2019, pp. 107–145.
- Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, Ciudad de México, 1987.
- Oteiza, Teresa, “Prácticas de la memoria en clases de historia: construcción de la evidencia multimodal e intertextual del pasado reciente chileno” en *Discurso y sociedad*, Centre of Discours Studies, Barcelona, vol. 12, núm. 1, abril de 2018, pp. 112–160.
- Searle, John R, *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid, 1980.



ITESO Universidad
Jesuita de Guadalajara

EDUCACIÓN
JESUITA
MÉXICO



Descubre algo
desafiante

ITESO, libres para transformar

FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES ITESO

Conoce los programas de filosofía que el ITESO te ofrece

- **Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales**
Una vida sin reflexión no vale la pena de ser vivida
- **Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales**
Reflexión que transforma

ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara
Tel. 3669 3535 / 01 800 714 9092
carreras@iteso.mx
carreras.iteso.mx

Posgrados ITESO
Tels. 3669 3569 | 01 800 364 2900
posgrados@iteso.mx
posgrados.iteso.mx



AUSJAL

Precios 2019

	México	Extranjero
Número individual reciente	60 pesos	10 dólares
Suscripción anual, 4 números	200 “	22 “
Suscripción a estudiantes	150 “	17 “

Obtención directa y correspondencia:

Revista *Xipe totok*

Filosofía y Humanidades, ITESO
Periférico Sur 8585, Colonia ITESO
45604 Tlaquepaque, Jalisco, México
Tel. (33) 3134 2974
revistaxipetotok@iteso.mx

Atención personal con Saraí Salazar (saraisalazar@iteso.mx)
en nuestra oficina y teléfonos del ITESO

Horario: lunes a viernes de 12:00 a 20:00 horas.

SUSCRIPCIONES NACIONALES:

Depositarse directamente a la cuenta de Carlos Sánchez Romero
San Pedro Tlaquepaque, BBV Bancomer (Sucursal ITESO): 0465671663

Para transferencia interbancaria: CLABE 012320004656716632

Enviar un email con la fecha del depósito
y número de referencia o llamar a nuestro teléfono.

“Tu piel no es tu piel; dentro de tu piel está Téotl”

Xipe totek es la epifanía que sugiere la presencia seductora del espíritu en la materia, especialmente en el cuerpo humano. Sugiere también la repetición kierkegaardiana. Renaciendo asciende el sol en el firmamento. Y dentro de la piel el Dios mira, vive y siente.

Mayor información sobre el nombre *Xipe totek*: revistaxipetotek@iteso.mx



ORIENTACIÓN

Participar al público nuestras reflexiones en el orden social, filosófico, económico, histórico, cultural, psicológico, legal, sobre diversos aspectos de la vida en el intento de una liberación total de cuanto oprime al hombre. Nos complace invitar a participantes de alta calidad universitaria que inspiren nuestra reflexión, sin que por ello pretendamos ni siquiera insinuar que participen de nuestra línea de pensamiento y actividad, ni que la revista *Xipe totek* comparta todas las ideas de nuestros invitados.



CRITERIOS EDITORIALES

La revista *Xipe totek* se rige por los siguientes criterios editoriales:

1. En cuanto al contenido

Xipe totek acepta para su publicación trabajos (artículos, ensayos, reseñas, cuentos y poesía) ubicados en el campo de la reflexión sobre los problemas humanos y sociales en cuyo abordaje destaque la perspectiva filosófica.

2. En cuanto al formato

Los trabajos propuestos deberán reunir los requisitos formales aquí establecidos:

- Ser trabajos inéditos.
- Tener una extensión máxima de 52,000 (cincuenta y dos mil) caracteres, incluyendo resumen, notas, bibliografía y espacios.
- Presentarse en fuente Times New Roman, 12 pts. e interlineado de 1.5.
- Atenerse a la convención de la Real Academia Española (A, T, E, L, A.) para consignar las notas a pie de página y la bibliografía final.
- Incluir un resumen en español no mayor a 950 caracteres, incluyendo espacios.

3. En cuanto al envío y recepción

Los archivos de los trabajos deberán:

- Ser enviados a la dirección: dezasc@iteso.mx
- Incluir en el mismo envío un *curriculum vitae* breve (no más de un párrafo), la dirección electrónica del autor y, en su caso, el nombre de la institución a la que pertenece, *Xipe totek* acusará recepción y notificará el resultado de su revisión y dictamen.

4. En cuanto a la publicación

La publicación de los trabajos se realiza bajo las siguientes condiciones:

- El Consejo Editorial de *Xipe totek* someterá a arbitraje todos los trabajos recibidos.
- El Consejo Editorial decidirá cuáles trabajos serán publicados y en qué número de la revista *Xipe totek*.

Consejo editorial.

Los artículos son responsabilidad propia de los autores.

La reproducción total o parcial de los trabajos publicados puede hacerse con tal de que se cite la fuente.



En 2005 esta revista fue incorporada por EBSCO a su colección de revistas electrónicas. EBSCO es el mayor integrador mundial de revistas en texto completo (*Cfr.* Internet). *Xipe totek* sigue siendo de las revistas más consultadas.

También se encuentra en las bases de datos Gale Cengage Learning y Lantindex.



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

- ◆ **In memoriam Alfonso Ibáñez Izquierdo**
De Marx a Mariátegui, acumulación originaria
y comunidad agraria
Aldo Rabiela Beretta

- ◆ **Acercamientos filosóficos**
Cuerpo expresivo y mundo. Un acercamiento
a la fenomenología de Merleau-Ponty
María Jose Sánchez Varela Barajas

- ◆ **Sobre la universidad**
Internet y los desafíos de la cultura humanística
Antonio Spadaro, sj

Pasado, actualidad y desafíos de la Universidad
en el mundo, en México, en la misión educativa jesuita
Síntesis
Demetrio Zavala Scherer

- ◆ **Cine**
Sobre *Un asunto de familia*
Luis García Orso, sj

Sobre *Cold War*
Édgar Rubio Hernández

- ◆ **Derechos humanos**
*Verificado 2018: Un caso afortunado de deontología
periodística*
José Bernardo Masini Aguilera

