Colección dialógica

REBELIÓN POSITIVA
¿Para qué rebelarse?

EDITORES
Katarzyna GAN-KRZYWOSZYŃSKA
Juan Manuel CAMPOS BENÍTEZ
Piotr LEŚNIEWSKI

KONTEKST
Scientific Publisher

COMITÉ EDITORIAL DE LA COLECCIÓN DIALÓGICA:

Katarzyna GAN-KRZYWOSZYŃSKA
(Coordinadora)
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Juan Manuel CAMPOS BENÍTEZ
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
Estelle CARCIOFI
Centre nationale de la recherche scientifique, Paris, France
Katherine CHEUNG GARCÍA
Uniwersytet Jagielloński, Kraków, Polska
Piotr LEŚNIEWSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Sylwia J. PAWŁOWSKA
(diseño gráfico y fotografía)
www.sjpphotos.com Manchester, England
Caroline PIRES TING
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brazil

Colección dialógica

REBELIÓN POSITIVA
¿Para qué rebelarse?

&

EDITORES
Katarzyna GAN-KRZYWOSZYŃSKA
Juan Manuel CAMPOS BENÍTEZ
Piotr LEŚNIEWSKI

Kontekst Scientific Publisher
Poznań 2022

REBELIÓN POSITIVA
¿Para qué rebelarse?

EDITORES
Katarzyna Gan-Krzywoszyńska, Juan Manuel Campos Benítez & Piotr Leśniewski

DICTAMINADORAS:
Dra. María del Carmen Camarillo Gómez, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, Ciudad de México
Dra. Karen González Fernández, Universidad Panamericana, Ciudad de México

CORRECCIÓN:
Katherine Cheung García

COPYRIGHT BY
© Katarzyna Gan-Krzywoszyńska, Juan Manuel Campos Benítez & Piotr Leśniewski, 2022
Kontekst Scientific Publisher, Poznań 2022

ISBN 978-83-66476-52-3

IMPRESIÓN:
Imprenta Łuczak & Moś

Kontekst
Publishing House
SCIENTIFIC PUBLISHER
POZNAŃ – POLAND
kontekst2@o2.pl
www.wkn.com.pl

Contenido

Introducción 5
Rebelión, utopía y esperanza – Juan Manuel CAMPOS BENÍTEZ 9
Esperanza. Una contribución al concepto de una revuelta positiva – Piotr LEŚNIEWSKI 20
Estilo dialógico como rebelión – Katarzyna GAN-KRZYWOSZYŃSKA 33
¿A favor de qué (más que contra qué) rebelarse?: intento de respuesta con Albert Camus, Antoine de Saint-Exupéry y otros escritores miembros de la Resistencia francesa – Estelle CARCIOFI 51
Entre la razón y la libertad. El "Tratado de los tres impostores", Spinoza en la clandestinidad – Claudia TAME DOMÍNGUEZ 61
El derecho al desacuerdo: Garantías históricas en Polonia (siglos XVI-XVIII) – Przemysław KRZYWOSZYŃSKI 74
Violencia intragrupal como manifestación de la conciencia oprimida: Carpentier y de Jesús a la luz de la filosofía de Paulo Freire – Katherine CHEUNG GARCÍA 91
El problema de la rebelión dialógica: El caso surcoreano – Zofia WÓJCIAK .. 105

Introducción

Je me révolte, donc nous sommes
Me rebelo, luego existimos

Albert Camus

El 6 de noviembre de 2019 tuvo lugar en el hermoso auditorio Helena Garro del Colegio de filosofía (en la Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México) un taller internacional titulado *Rebelión positiva. ¿Para qué rebelarse?*

El taller fue muy bien organizado por el Dr. Juan Manuel Campos Benítez (BUAP) con el apoyo de profesores de la Facultad de Filosofía (BUAP): Claudia Tame, Fernando Huesca, y con la participación internacional de Katarzyna Gan-Krzywoszyńska, Piotr Leśniewski, Przemysław Krzywoszyński, (Universidad Adam Mickiewicz Poznań), de Polonia y Estelle Carciofi (Centre national de la recherche scientifique, Paris) de Francia.

La "Rebelión positiva" durante el taller fue tratada desde diferentes puntos de vista: desde la literatura, la historia, la política y la filosofía. En el programa las ponencias tenían los siguientes títulos y este orden: Dr. Przemysław Krzywoszyński *El derecho al desacuerdo: Garantías históricas en Polonia,*

siglo XVII, Mtra. Estelle Carciofi *Para qué y no contra qué rebelarse: Albert Camus y Antoine de Saint-Exupéry y otros escritores miembros en la Resistencia Francesa,* Dr. Katarzyna Gan-Krzywoszyńska & Dr. Piotr Leśniewski *Raíces polacas de la rebelión positiva en el siglo XX*, Dr. Juan Manuel Campos Benítez *Rebelión, utopía y esperanza*, Dr. Fernando Huesca Ramón *El Rey Lear: Historia universal, drama y locura en la formación del ser humano*, Mtro. Diego Arturo Moctezuma Solis *Cognición social y moralidad en la narrativa literaria: de la filosofía a la neurociencia*, Mtra. Claudia Tame Domínguez *"El tratado de los tres impostores", el panfleto como forma de resistencia política*.

Las ponencias fueron organizadas en dos mesas con dos sesiones de discusión y con participación de un numeroso público. Al final de taller disfrutamos del concierto de Audrey Funk (Audry Bustos Diaz), una artista, cantante y MC, procedente de Puebla, México; perteneciente al colectivo Mujeres Trabajando, intitulado *Música y resistencia*. Cabe añadir que Audrey Funk es antigua estudiante de Facultad de Filosofía y Letras de BUAP. Este magnífico encuentro se acabó con un delicioso y muy alegre brindis en el Colegio de Filosofía.

Este volumen contiene, por un lado, textos de algunas de las ponencias y, por el otro lado textos, otros inspirados por el tema de rebeldía positiva. Podemos distinguir cuatro categorías de los artículos.

Primero, las contribuciones de Juan Manuel Campos Benítez (*Rebelión, utopía y esperanza*) y de Piotr Leśniewski (*Esperanza. Una contribución al concepto de una revuelta positiva*) hablan, entre otras, cosas sobre lo fundamental de la esperanza para rebelión positiva. Campos analiza en su texto la relación entre rebelión, utopía y esperanza. Empieza con situaciones de la vida cotidiana como las protestas y revueltas para presentar condiciones y elementos que nos permitan entender la esperanza utópica. Habla de dos tipos de esperanza: la religiosa y la secular, resaltando sus afinidades y sus diferencias. El Dr. Leśniewski presenta la esperanza como la base de una revuelta positiva. Siguiendo a Václav Havel, supone que la esperanza se distingue del optimismo, porque esperar, en este sentido, es estar seguro de que la acción es moralmente correcta, independientemente de si la acción conducirá a un resultado positivo o no. Dr. Leśniewski en su artículo discute brevemente, a partir de textos de Stanisław Brzozowski, Julio Cortázar y Józef Tischner, el papel de la esperanza en la vida de cada persona y en el proceso de creación de una comunidad.

La segunda categoría, es decir la rebelión positiva en el contexto del arte, constituyen dos contribuciones: la de Katarzyna Gan-Krzywoszyńska (*Estilo dialógico como rebelión*) y de Estelle Carciofi (*¿A favor de qué (más que contra qué) rebelarse?: intento de respuesta con Albert Camus, Antoine de Saint-*

Exupéry y otros escritores miembros de la Resistencia francesa). Ambos textos se refieren a un personaje central, que es Albert Camus. En el primer artículo su concepción de rebeldía y estilo esta comparada con la dialógica filosofía de estilo desarrollada por la autora en su último libro. Gan-Krzywoszyńska subraya, después de Camus y pensadores dialógicos, el carácter creativo de cada verdadera e incruente rebelión. Por su parte, Carciofi demuestra que toda verdadera revuelta debe ser positiva, es decir, debe traducirse en acción y basarse en un "sí" desde el principio. Este "sí" puede ser tan poderoso que algunos rebeldes consideran que aquello a lo que dicen "sí" es más importante que su propia vida, como fue el caso de los miembros de la Resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial. La conclusión del texto es que, para que se diga que es positiva, debe dársele una oportunidad a una vida que merezca la pena ser vivida y a lo que es más digno en el hombre, y rimar con la fecundidad, la creatividad y el amor.

La tercera categoría de textos la constituyen contribuciones de Claudia Tame Domínguez (*Entre la razón y la libertad. El "Tratado de los tres impostores", Spinoza en la clandestinidad*) y de Przemysław Krzywoszyński (*El derecho al desacuerdo: Garantías históricas en Polonia (siglos XVI-XVIII)*). Hablan de ejemplos históricos de la rebelión positiva en Europa en los siglos XVI-XVIII. El artículo de Tame Domínguez examina el *Tratado de los tres impostores* de Spinoza que circuló de forma clandestina durante los siglos XVII y XVIII en diversos países europeos. Este texto contenía una crítica radical a la religión de su época, en lo referente al monopolio de la interpretación, a su uso como forma de control político y al apoyo mutuo entre religión y poder político. Krzywoszyński se concentra en la rebelión positiva en el contexto polaco del siglo XVII analizando el sistema e ideología de la Democracia de los Nobles, sus instituciones y ejemplos de realización de las garantías de la libertad de la clase política (la nobleza) individual y colectiva. Esta forma particular de gobernar consistía, entre otros, en el diálogo entre la nobleza y el rey hasta el punto donde se la puede considerar como un interesante intento de realizar la soberanía del pueblo o "el mandar obedeciendo" en el sentido de Enrique Dussel.

Finalmente, los dos últimos textos de Katherine Cheung García (*Violencia intragrupal como manifestación de la conciencia oprimida: Carpentier y de Jesús a la luz de la filosofía de Paulo Freire*) y de Zofia Wójciak (*El problema de la rebelión dialógica: El caso surcoreano*) pueden ser considerados como casos de estudio de las condiciones que impidan rebelión positiva. Cheung García considera, apoyándose en los pensadores dialógicos y los obras maestras de Alejo Carpentier y Carolina Maria de Jesús, ejemplos de violencia intragrupal en Haití y de Brasil. Wójciak también desde la perspectiva dialógica examina cómo

la falta de diálogo afecta a la sociedad surcoreana, particularmente el sistema educativo y la cultura laboral. En su texto, la autora presenta el concepto de rebelión dialógica siguiendo a Albert Camus, Paulo Freire, Janusz Korczak y Józef Tischner.

Este taller, este volumen constituyen una continuación de una cooperación muy dialógica entre nosotros, Puebla y Poznań, desde ya más de una década. Una década llena de encuentros, eventos, congresos mundiales, conferencias, fiestas e intercambios a pesar de varios problemas, cambios abruptos, pandemias, crisis y desilusiones. De allí el logo de la presente colección dialógica "&&", que simboliza la alegría, porque estamos de acuerdo con Buber: *Toda vida verdadera es encuentro*. Alegría que viene de reconocimiento de un don y de la esperanza.

Queremos continuar esa larga y fecunda cooperación entre México y Polonia, por lo tanto consideramos este volumen como el primero de una serie de frutos de encuentros dialógicos y una de las realizaciones de la rebelión positiva. Juntos hemos organizado, entre otros, los Congresos Mundiales sobre Analogía. El primer congreso tuvo lugar en Puebla, en 2015, el segundo en Poznań, en 2017. Ahora después de la pausa pandémica organizaremos el tercer congreso de nuevo en Puebla en noviembre 2023 (Véase por favor nuestra página web: www.analogycongress.com).

* * *

Agradecimientos:

Quisiéramos dar la gracias a las siguientes instituciones y personas. Primeramente, a la Facultad de Filosofía y Letras de BUAP (México) y a todas las personas responsables por la organización y gran éxito del taller *Rebelión positiva ¿Para qué rebelarse?* Estamos muy agradecidos a Sr Tomasz Magowski de la editorial Kontekst, quien desde años apoya nuestros varios proyectos, por la impecable calidad de su trabajo y por su santa paciencia. Damos las gracias a Katherine Cheung García por su esfuerzo en las innumerables correcciones. Estamos muy agradecidos con las dictaminadoras a la Dra. María del Carmen Camarillo Gómez y a la Dra. Karen González Fernández por sus comentarios y observaciones que mejoraron todos los textos.

Rebelión, utopía y esperanza

Juan Manuel CAMPOS BENÍTEZ

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México
juan.campos@correo.buap.mx

... solo en la oscuridad puedes ver las estrellas
(atribuido a) Martin Luther King

Resumen: En este ensayo preguntamos por la relación entre rebelión, utopía y esperanza. Partimos de situaciones de la vida cotidiana como las protestas y revueltas para analizar las condiciones y elementos que nos permitan entender la esperanza utópica. Mostramos dos tipos de esperanza, la religiosa y la secular resaltando sus afinidades y sus diferencias.

Palabras claves: revuelta, rebelión, utopía, esperanza

Abstract: In this essay we ask about the relationship between rebellion, utopia and hope. We start from situations of everyday life such as protests and revolts to analyze the conditions and elements that allow us to understand utopian hope. We show two types of hope, religious hope and secular hope, highlighting their affinities and their differences.

Key words: revolt, rebellion, utopia, hope

1. Antes de la rebelión: la protesta

En nuestros días es algo ya común escuchar en las noticias de los periódicos, en los noticieros televisivos y en la radio información sobre la interrupción de

vialidades, toma de calles como protesta por diferentes motivos, por diferentes causas cuyo espectro es muy complejo. En el panorama mexicano encontramos varias cosas. Protestar por la falta de agua durante meses, exigir justicia por asesinatos cometidos impunemente, ya sea de una madre quemada viva previa amenaza o protestar por la gente asesinada en un sepelio donde velaban a muchachos asesinados poco tiempo antes, son apenas algunas de las noticias que escuchamos; hay mucho más de lo que nos damos cuenta, o de lo que nos informan los noticieros. Es fácil caer en la tentación de pensar que antes no ocurrían estas cosas, que todo tiempo pasado fue mejor; también es cierto que los noticieros no siempre informaban de todo lo que ocurría, o que informaran solamente de las buenas acciones de los gobernantes. Yo recuerdo que de niño, estando en el campo escuchaba que en tal barrio habían macheteado a algún campesino, preguntando el por qué la respuesta triste era siempre porque no apoyaba al sindicato, lo cual era un eufemismo para indicar que había criticado al sindicato. En octubre de 1968 la XIX Olimpiada se celebró en México siendo inaugurada en el estadio olímpico universitario con la participación de cientos de niños de escuelas primarias de estados vecinos; diez días antes hubo una masacre de estudiantes universitarios en la plaza de Tlatelolco y tampoco hubo mucha actividad de los noticieros en turno. Con esto quiero indicar que también antes pasaban estas cosas de muertes por aquí y por allá, aunque se las silenciara.

2. La revuelta y la rebelión

Muchas revueltas comienzan como un reclamo contra la injusticia. Esto puede adoptar muchas formas: reclamo por reconocimiento, reclamo por igualdad de condiciones de vida, igualdad de trato, igualdad de oportunidades laborales, reclamo por el respeto a las costumbres. El fenómeno es complejo y admite gradaciones, podemos sentirlo en las palabras que utilizamos para describirlo: reclamar un derecho que ha sido violentado, reclamar ante la impunidad y la corrupción que existe, protestar ante la falta agua, protestar porque las autoridades no toman las medidas necesarias ante alguna situación injusta. Aquí la palabra ‘revuelta’ adquiere un matiz más intenso, refleja una situación que está ‘moviéndose’, por decirlo así, hacia una situación más grave y de mayores consecuencias, pudiendo desembocar en represiones sangrientas o en asesinatos masivos incluso por parte de quienes inician la revuelta. Alrededor y después del año mil hubo revueltas en Europa protestando contra

la riqueza y corrupción de sacerdotes y obispos que terminaban en violencia por ambas partes, aunque había formas pasivas, las procesiones de flagelantes y autoflagelantes,[1] un reflejo de este fenómeno puede verse todavía en la llamada "Procesión del Silencio", en Viernes Santo en algunas comunidades de México.

He comenzado este artículo con protestas en nuestros días, pero sabemos que pueden extenderse a otros tiempos y con mayor grado de violencia y muerte. También puede adoptar formas complejas donde los sentimientos y las emociones tienen un papel importante; los sentimientos, las emociones aunadas a factores todavía más complejos que involucran la cultura de un pueblo y los elementos religiosos que a veces dan forma incluso a las emociones mismas. La independencia mexicana comenzó con un estandarte con la figura de la Virgen de Guadalupe y al siguiente siglo la presencia de la Teología de la liberación en movimientos latinoamericanos de insurrección es innegable. En situaciones de opresión, como ha sido el caso en América latina, la protesta ya no es un reclamo, se convierte en una rebelión. Si partimos de esta situación, una situación extrema de opresión, una situación desesperada podremos vislumbrar cuál sería el extremo opuesto: la esperanza en que las cosas cambien, la esperanza de que algún día las cosas lleguen a ser buenas.

Cuando hay rebelión hay represión casi inmediata, también hay insurrección, y la opresión se mantiene. La cosa se complica cuando esta relación se da entre grupos sociales, grupos étnicos, y también entre pueblos o naciones. Hay cierta constante en la historia, las luchas entre pueblos vecinos, luchas que a veces son mortales y que a veces adquieren formas rituales, como las que había entre mexicas y tlaxcaltecas en el México prehispánico o entre totol xius e itzaes en la península de Yucatán; también las batallas entre atenienses y espartanos son un ejemplo de esto, como si la lucha entre pueblos hermanos fuera una variación de Caín y Abel, o Jacob y Esau que no pueden estar juntos. Tenemos pues opresores y oprimidos, y relaciones entre ellos; una de ellas es la resistencia, como la ejemplifica la resistencia francesa ante la ocupación alemana. En la antigua Roma hay ejemplos de levantamientos de esclavos y gladiadores, como también tenemos levantamientos de esclavos negros y de indígenas en la época colonial

---

[1] "El movimiento fue iniciado en 1260 por un ermitaño de Perugia y se extendió al sur hacia Roma y al norte hacia las ciudades lombardas con tal rapidez que a los contemporáneos les pareció una súbita epidemia de remordimiento." (Cohn 2015:174). En México, y probablemente en América latina, las diversas cofradías pueden tener un papel importante como resistencia pasiva ante los desmanes de autoridades políticas.

novohispana, Gaspar Yanga y Jacinto Canek son dos importantes ejemplos. En estos ejemplos hay rebeliones que no prosperaron aunque proporcionaron ejemplos a seguir. Algunos movimientos fueron más allá de la rebelión, y tuvieron efectos permanentes. Me refiero a las revoluciones, de las que un gran ejemplo lo constituye la revolución francesa. Después de la revolución francesa ha habido movimientos y rebeliones en buena parte del mundo, donde los movimientos latinoamericanos desde los siglos xix y xx son un buen ejemplo, así como la revolución bolchevique. Nuestro mundo sigue en "malos tiempos", con conflictos armados en muchos rincones del planeta. El pueblo judío, luego de su liberación de Egipto y su breve monarquía ha sido conquistado por los imperios babilónico, persa, griego y romano y ha producido una literatura que es paradigma de esperanza mesiánica, y con el aporte cristiano la literatura escatológica y milenarista.

3. La mirada bifronte: al pasado y al futuro

Es importante notar la presencia y la fuerza del mito en los movimientos revolucionarios y que tienen su fundamento en las narraciones del pasado y que apuntan hacia el futuro. No se trata de un pasado 'histórico' basado en hechos que ocurrieron sino más bien en la narración mítica de los orígenes, generalmente buenos, pero que fueron violentados por algún acontecimiento que dio origen al mundo tal y como lo conocemos, con todas sus desigualdades e injusticias, con todos sus demonios. Cada cultura tiene sus cosmogonías donde se narran 'eventos' que tratan de explicar cierto estado de cosas, esas narraciones constituyen sus mitologías, y claro que están vinculadas con las religiones que profesan. En nuestra cultura tenemos mitologías que vienen desde antiguo, cierto esquema que ha sido recurrente: creación-destrucción-regeneración. Destruir un estado de cosas injusto para dar lugar a uno mejor. Esto creo que es compartido por varias culturas y varias mitologías.

Un origen de estas narraciones está en la Biblia, con los relatos de la creación del mundo y del hombre, y principalmente en el relato de la caída, de la desobediencia primigenia y la expulsión del paraíso. Esto ocurrirá también con el pueblo de Israel que se aleja de Yahvé, es avasallado, expía su culpa pero logra la restauración; la caída, expiación y restauración tienen esta forma: U, si la tomamos 'literalmente' hay una parte arriba, en medio abajo y luego otra vez arriba, como dice Frye: "Y este patrón en forma de U de caída, retorno y liberación se encuentra a lo largo de la Biblia…A veces, el ascenso es solo

para un cambio de opresores, pero aun así, ese patrón en forma de U es la forma en que se cuenta la historia de Israel a lo largo de la Biblia." (Frye y Macpherson 2004: 23). Con la desobediencia primigenia comienzan los males, como si se hubiese abierto la caja de Pandora dejándolos que infesten el mundo. Hay un ciclo; caída, expiación, restauración; hay versiones seculares de esto, comunismo primitivo, propiedad privada, sociedad sin clases –hay varias maneras de expresar esto. Tenemos pues el paraíso perdido, pero también la esperanza de recobrarlo.

Otra narración nos habla de la destrucción del mundo y la apertura de un mundo nuevo; tenemos la narración del diluvio y de Sodoma y Gomorra, y de cómo algunos pudieron evitar la destrucción. Entre ese mundo de la caída y el mundo de la restauración –entre el mundo del Génesis y del Apocalipsis- tenemos toda la historia de la humanidad, con todos sus acontecimientos y sufrimientos. Tenemos también la profecía y la esperanza, y con ellas la utopía, que tiene dos formas: religiosa y secular, en ese orden, pues lo secular es cierto alejamiento de un origen religioso, una reinterpretación de lo que inicialmente era religioso. La secularización es un fenómeno muy antiguo, se remonta incluso a los orígenes de la filosofía cuando los filósofos quieren dar una explicación del mundo en términos distintos al mito, aunque el mismo Platón desconfié de esto (en *Fedro* 229d). En todo caso quiero llamar la atención a ese elemento 'bifronte' que mira al pasado primigenio, no necesariamente el pasado histórico, y al mismo tiempo hacia el futuro, no necesariamente el futuro histórico. El lector podrá llamarle pasado y futuro 'míticos', con referencia al mito, no a la historia. Si se refieren al mito se refieren también a la narración, a la narración que encontramos en las Escrituras.

Podemos considerar el tiempo como una línea que se extiende desde el pasado (digamos desde el Big Bang primigenio) hacia cierto punto 0 que indica el presente y de ahí sigue hasta el futuro que podría ser interminable.

Esquema 1

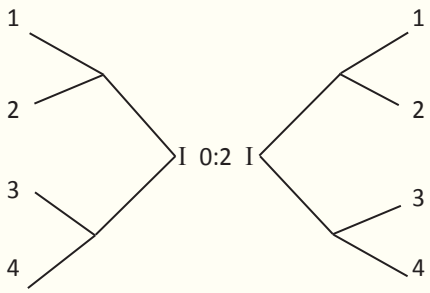
Pasado Futuro

I----------I 0 I----------I

Ahora bien:

El presente 0 tiene una línea – anterior, lo que ocurrió antes, pero eso mismo pudo no haber ocurrido. Podría haber ocurrido su opuesto y en ambos casos habríamos llegado al presente 0, claro que con eventos diferentes. Esto nos hace entender el presente como punto de llegada de lo que ocurrió antes, pero antes, para cualquier evento había dos opciones: que ocurriera o que no ocurriera, y solo uno de ellos llega a ser el caso. Y antes de eso, se aplica lo mismo otra vez al pasado, así que nuestro esquema o línea temporal es de hecho más compleja: digamos que en el pasado tenemos la opción 1 y la opción 2, y la opción 3 con la opción 4. De hecho ocurren, digamos, 2 y 4, y la que finalmente llega a ser el caso es 2, que se da en el presente indicado como I 0:2 I. Es decir, en 0, que es el presente, se actualiza la opción 2 que era posible antes de llegar a ser. A partir de ahí se repite el esquema, ahora hacia el futuro y tenemos pues "El jardín de los senderos que se bifurcan" de Jorge Luis Borges, tanto al pasado como al futuro, con todas sus posibilidades.[2]

Esquema 2



Tenemos pues esa mirada bifronte al pasado y al futuro como actualización en el presente de lo que pudo (entre varias opciones) ser el caso y de lo que será (entre varias opciones) el caso en el futuro. El esquema 1 es más complejo de lo que a primera vista parece, pues incluye posibilidades en ambas direcciones, como apenas lo sugiere el esquema 2. Recuerde el lector que los esquemas 1 y 2 se refieren al mundo real, el primero puede verse como lo que ocurre de hecho,

[2] Explico esto en detalle en mi "Literatura, teología y mundos posibles: una manera de leer a Borges", (Campos 2012)

el segundo integra lo que pudo haber sido el caso pero no se realizó. Podemos preguntarnos si lo que pudo haber sido el caso y no se realizó ¿sigue siendo parte de este mundo, de las posibilidades de este mundo? Estamos ante una pregunta metafísica cuya respuesta tiene serias implicaciones ante el tema que estamos tratando, la utopía y la esperanza.

4. Esperanza y utopía

Y a todo esto, ¿Dónde podemos ubicar la utopía y la esperanza? ¿Tienen un lugar en nuestra manera de entender el mundo y la justicia, la igualdad y todo aquello que mencionamos al comienzo de nuestro ensayo? Ante las situaciones descritas, ante las más crueles injusticias y atrocidades la situación es desesperante; se trata de una respuesta emocional y negativa, y por otra parte hay una respuesta que viene de muy lejos, la esperanza mesiánica en sus variantes judía y cristiana. En los extremos tendremos dos "sentimientos", por decirlo así. En la situación extrema de opresión tendremos desesperación y en el otro extremo, la esperanza.

Creo que el punto de partida debe ser mítico, con una mirada al pasado y otra al futuro, pues de hecho están relacionados y nos pueden sugerir una respuesta, o quizá dos. Pueden dividirse en esperanza y utopía secular y esperanza y utopía religiosa, en su variante cristiana, pues hay escatología judía y también musulmana y la antropología cultural y la antropología de la religión nos muestran la presencia de elementos escatológicos en culturas en reciente contacto con la tradición occidental y que muestran fenómenos escatológicos, como los "cultos cargo".

El llamado 'milenio', los mil años del reinado de Cristo a su segunda venida encuentra eco en el continente africano, ya sin la presencia de Cristo, según nos reporta Isak Dinesen en sus memorias, hablando de mujeres africanas y sus costumbres y creencias, probablemente anteriores al Islam y que consideran nuestros temas, la utopía y la esperanza, con esa visión del pasado y del futuro que tanto nos interesa:

> Dentro de aquel cerrado mundo femenino, detrás de sus muros y fortificaciones, percibía la presencia de un gran ideal en el cual no se no se hubieran defendido tan valientemente: la idea de un milenio, cuando las mujeres reinaran como soberanas en el mundo. En esos tiempos la anciana madre tomaría una nueva forma y se sentaría en un trono como un enorme y oscuro símbolo de aquella poderosa deidad femenina que había existido

> en el remoto pasado, antes del tiempo del Profeta de Dios (Dinesen 1993: 151-152).

Volvamos a la esperanza, y a la utopía. A grandes rasgos podemos considerar la utopía como la realización de la justicia, un mundo donde no habrá víctimas ni victimarios. Quizá un mundo donde puedan reconciliarse. Reflejo de ese mundo encontramos en varios profetas, por ejemplo en Isaías 11:6-8, en 65:25. En ellos la imagen del león y el cordero, el oso y la vaca son importantes, pues no hay daño que uno inflinja al otro. Recuerdo que comentando esto en una conferencia y leyendo esos versículos alguien de la concurrencia me comento: eso es imposible, el león por instinto devorará al cordero, y el oso a la vaca. Pensé que tomaba literalmente algo que no debía entenderse así, pero también entendí que señalaba un grado de dificultad muy grande para la realización de la utopía. Esperamos que las cosas cambien, para lo mejor, en grado superlativo, pero ¿Quién va a cambiarlas? ¿Cómo? ¿Quién saldrá beneficiado con estos cambios? Esta última pregunta no es una pregunta egoísta sino una pregunta real cuya respuesta es compleja. La utopía se presenta como el ideal a perseguir y hay quien está dispuesto a morir por él, como lo han dicho Mandela y Luther King justo un día antes de ser asesinado: "he visto la montaña, puede que no llegué…pero nosotros como pueblo llegaremos". Algo hay aquí que alude al Cap. 34 del Deuteronomio, a la muerte de Moisés, pero también nos plantea la pregunta por la utopía y el beneficiario de la misma. He pensado que cuando hay injusticias y muerte, el victimario podría decir, con Borges: "Que el cielo exista aunque nuestro lugar sea el infierno" (Borges 1949).[3]

En lo que sigue simplifico algunas ideas de Walter Redmond sobre el tema.[4] La esperanza es una relación entre alguien que espera y una meta. La meta a su vez es una relación entre un agente que realiza algo, un beneficiario y un efecto. Dicho efecto es algo que se quiere, y es bueno aunque difícil de lograr, es posible y es futuro. El saber que el efecto llegará mata la esperanza pero crea expectativas, y el saber que no llegará conduce a la desesperación; así pues debemos excluir el saber al escudriñar la esperanza. No el saber sino la creencia es lo importante

---

[3] La frase se encuentra en su cuento "Deutsches Requiem", que apareció en el Aleph, en 1949. Recuerdo haber leído esa frase algo cambiada en otro cuento suyo de cuyo nombre no me puedo acordar y que quizá el atento lector pueda. Los matices pueden ser importantes en este tema.

[4] Walter Redmond (2021)

aquí. Vayamos ahora a la posibilidad de la utopía, pero hay distintos tipos de posibilidad: la posibilidad lógica exige que no sea autocontradictoria, pero no nos lleva lejos. La posibilidad física exige compatibilidad con las leyes de la naturaleza, lo cual puede darse. La posibilidad práctica pide una agencia capaz de realizar la meta. La esperanza admite grados de realismo: cuando quien espera (llamémosle 'esperante') sabe o cree que la meta es lógicamente posible, su esperanza es menor a la del esperante que sabe o cree que la meta es prácticamente posible. Pero la utopía es de lo más difícil de lograr, es lo más alto que pueden esperar los seres humanos, y por eso es importante considerar el agente o agencia que ayude a realizar la posibilidad práctica. En la utopía religiosa, específicamente cristiana, la agencia es doble, por una parte la conducta humana (el 'viajero', pues esta vida se considera de paso) y por otra la 'gracia' divina, la acción de Dios. En la utopía secular, específicamente en la utopía marxista la agencia consiste en la actividad humana y las fuerzas históricas ineluctables (el llamado materialismo dialéctico e histórico). Ambas utopías comparten el problema de cómo conciliar la acción humana con el libre albedrío; pues la acción humana está ligada a algo necesario, ya sea natural o sobrenatural según sea secular o religiosa.

El beneficiario es también diferente. En la secular serán algunos en el futuro, cuando lleguemos a la sociedad sin clases y termine la historia. Mucha gente ha dado la vida luchando por sus ideales, esperando una vida mejor para sus hijos. En la utopía cristiana el beneficiario es el Pueblo de Dios, en un mundo trascendente, y también pueden sacrificarse esperando una mejor vida futura. El desesperante está dispuesto a morir porque tiene esperanza en que las cosas mejoren. Ambas utopías postulan un mundo mejor. Podemos ubicarlas de tres maneras; U quiere decir ahora la realización de la utopía, no el proceso. Aquí la utopía marxista:

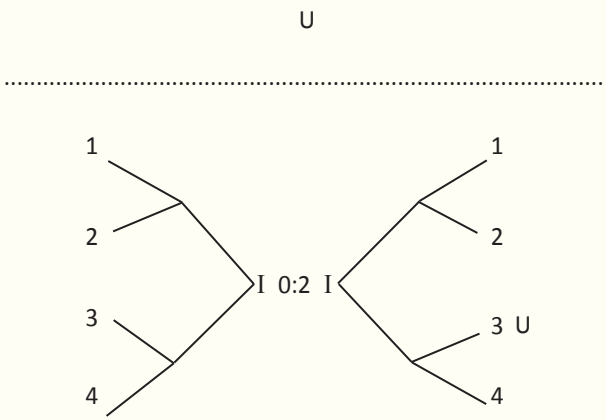
Esquema 3

Pasado Futuro

I----------I 0 I----------U---

Al final de la historia, en este mundo y por un proceso ineludible, aquí en esta tierra. El mundo puede ser cada vez mejor.

Esquema 4



Donde la utopía se ubica o bien en una ramificación del futuro en un mundo posible 'prolongación' del mundo real pero que no es el mundo real, o bien en un mundo completamente trascendente, ultraterreno (punto de llegada del peregrino en esta tierra, el *homo viator*).

5. Amanera de conclusión

A toda persona que sufrió y a la que sufre hoy se le puede aplicar ese dicho que Jorge Luis Borges dedicó a uno de sus antepasados: "…le tocaron, como a todos los hombres, malos tiempos en que vivir" (Borges 1985: 232). En efecto, a cada hombre, a cada época, a cada región del mundo le ha tocado malos tiempos en qué vivir. He imaginado que algún día al buen Dios se le ocurriría preguntarle a algún gobernante justo que le indicara un siglo, tan solo un siglo de la historia de los hombres donde no hubiera habido muertes por injusticias por parte de los gobernantes, o por guerras entre naciones, o por conflictos entre vecinos, un siglo sin malos tiempos. Si el gobernante justo le mostrara ese siglo la humanidad merecería la redención. Nuestro gobernante imploraría por la mitad de ese siglo, y por la mitad de la mitad, y la mitad de la mitad de la mitad…finalmente aceptaría su derrota no sin antes decir: "Maestro del universo, no me pidas eso

… ni David ni Salomón escaparían a tu castigo y tus profetas habrían muerto en vano”.

Bibliografía

Borges, J. L. 1985, “Nueva refutación del tiempo”, en *Ficcionario. Una antología de sus textos*, edición a cargo de Emir Rodríguez Monegal, México: Fondo de Cultura Económica.

Borges, J. L. 1949, “Deutsches Requiem”, disponible en https://www.literatura.us/borges/deutsches.html [10/07/2022].

Campos Benítez, J. 2012, “Literatura, teología y mundos posibles: una manera de leer a Borges”, en *Tópico, Revista de filosofía*, **No. 42**, Julio 2012.

Casales R., Cortes N. y Redmond W. 2021, “Lógica y utopía”, en *Walter Redmond, Obras filosóficas II, escritos de 1984 a 1995*, Puebla, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla.

Cohn, N. 2015, *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la edad media*, trad. de Julio Monteverde, La Rioja, Editorial Pepitas de calabaza.

Dinesen, I. 1993, *Memorias de África*, trad. de Bárbara McShane y Javier Alfaya, Barcelona: RBA Editores.

Frye, N y Macpherson, J. 2004, *Biblical and Classical Myths. The Mythological Framework of Western Culture*, Toronto, University of Toronto Press.

Esperanza. Una contribución al concepto de una revuelta positiva

Piotr LEŚNIEWSKI[1]

Universidad Adam Mickiewicz de Poznań
Polonia
grus@amu.edu.pl

Resumen: La esperanza es tratada en este trabajo como la base de una revuelta positiva. Según Václav Havel, la esperanza se distingue del optimismo. Esperar es estar seguro de que la acción es moralmente correcta, independientemente de si la acción conducirá a un resultado positivo o no. Se debata brevemente el papel de la esperanza en la vida de cada persona y en el proceso de creación de una comunidad. Las cuestiones relacionadas con el concepto de esperanza se discuten a partir de textos de Stanisław Brzozowski, Julio Cortázar y Józef Tischner.

Palabras claves: esperanza, alegría, revuelta, diálogo, filosofía del dialogo

Abstract: Hope is treated in this work as the basis of a positive revolt. According to Václav Havel, hope is distinguished from optimism. To hope is to be sure that the action is morally right, regardless of whether the action will lead to a positive outcome or not. The role of hope in the life of each person and in the process of creating a community is briefly debated. The issues related to the concept of hope are discussed on the basis of texts by Stanisław Brzozowski, Julio Cortázar and Józef Tischner.

Key words: hope, joy, revolt, dialogue, philosophy of dialogue

---

[1] Quiero agradecer sinceramente a Katarzyna Gan-Krzywoszyńska y Katherine Cheung García por muy rigurosa corrección del texto.

Fueron flores invisibles,
a veces, flores enterradas,
otras veces iluminaron
sus pétalos, como planetas.

Pablo Neruda *Los libertadores*

1. Introducción

En este artículo, presento mis comentarios sobre un cierto concepto de esperanza. Me parece que este concepto puede formar la base de algunas visiones de una nueva revuelta. Comúnmente usamos el término esperanza con los siguientes significados: (1) el sentimiento de que se puede obtener lo que se desea o de que los eventos resultarán para bien, (2) motivos para este sentimiento en un caso particular, (3) una persona o cosa en la que se centran las expectativas, (4) algo que se espera. Se puede decir entonces que la esperanza es actitud compuesta. Consiste en el deseo de un resultado y en la creencia de que este resultado es en efecto alcanzable.

De acuerdo con Kant, tres preguntas: ¿Qué puedo yo saber?, ¿Qué debo yo hacer?, ¿Qué me es permitido esperar? (esta tercera pregunta también se traduce al español de la siguiente manera: ¿Qué se necesita esperar?), las tres primeras cuestiones se reducen a la última": ¿Qué es el hombre?

Por lo tanto, se puede decir que, según este punto de vista, cuando respondemos a la pregunta sobre la esperanza, obtenemos (alguna, incluso parcial) respuesta a una de las preguntas filosóficas fundamentales[2].

Como se trata de revuelta positiva, asumo que Nietzsche se equivocó cuando en *Humano, demasiado humano* (§ 71) interpretó el mito de la caja de Pandora de tal manera que la esperanza "es la mayor de las infelicidades". Siguiendo a Václav Havel, acepto que se debe distinguir entre esperanza (tener esperanza) y optimismo. El optimismo es la convicción de que una determinada acción realizada por mí conducirá a un resultado positivo (en otras palabras, al máximo resultado preferido). Havel propone un concepto de esperanza según el cual esperar es estar seguro de que la acción que estoy realizando es moralmente

[2] Para investigaciones sobre la reducibilidad de las preguntas, véase, por ejemplo, (Leśniewski 1997, Leśniewski, Wiśniewski 2001). Vale recordar que en *Crítica de la razón pura* sólo aparecen las tres primeras preguntas (Kant 2006: 456). Sobre estas cuestiones kantianas, ver en particular (Heidegger 2012: 238).

correcta, independientemente de si la acción conducirá a un resultado positivo o no (Havel 2014: 220)[3].

Supongo que cuando hablamos con alguien de su esperanza, conviene aceptar y practicar con paciencia el planteamiento de Borges, quien decía: (...) *dejo que el estudiante hable sin molestarlo con preguntas*. También recordamos que dijo: *Yo he tomado examen durante veinte años en la Facultad de Filosofía y Letras y tengo un orgullo, uno de los pocos de mi vida: no hice jamás una pregunta.* Algunas de estas historias ("respuestas") serán, para usar la terminología de Oscar Wilde, encantadoras, otras tediosas. También hay tales esperanzas que fueron advertidas en la antigua Grecia. En *Gorgias* leemos:

> Tú también, Calicles, haces ahora algo muy semejante. Elogias a hombres que obsequiaron magníficamente los atenienses con todo lo que éstos deseaban, y así dicen que aquéllos hicieron grande a Atenas, pero no se dan cuenta de que» por su culpa, la ciudad está hinchada y emponzoñada. Pues, sin tener en cuenta la moderación y la justicia, la han colmado de puertos, arsenales, murallas, rentas de tributos y otras vaciedades de este tipo. Pero cuando, como se ha dicho, venga la crisis de la enfermedad, culparán a los que entonces sean sus consejeros y elogiarán a Temístocles, a Cimón y a Pericles, que son los verdaderos culpables de sus males (Platón 1983: 133).

Por lo tanto, también vale la pena suponer que cada una de estas historias debería tener un estilo original. Me gustaría agregar que el concepto dialógico de estilo fue desarrollado por Katarzyna Gan-Krzywoszyńska y presentado en el libro (Gan-Krzywszyńska 2021).

2. Las personas como hijos de sus propias esperanzas. El enfoque de Tischner

Un fenomenólogo y sacerdote polaco, Józef Tischner, alumno de Roman Ingarden, en los años 1980-1981 publicó en la revista *Tygodnik Powszechny* (El Semanario Común) textos que luego integraron el libro *Ética de la Solidaridad*. Debe enfatizarse que Tischner cree firmemente que la justificación del derecho de huelga es principalmente de carácter moral. Para este problema ver, por ejemplo (Herrero de la Fuente 1999: 90, 191). Este autor escribe, entre otros:

> Sobre el derecho a la huelga, Solidaridad encuentra en la obra de Józef Tischner no sólo una justificación ideológica, sino también una exaltación de este derecho, entendido por este sacerdote polaco como un acto moral.

[3] Presenté estos temas brevemente en el trabajo (Leśniewski 2021: 24-30).

> (…) De esta forma los trabajadores combaten la prohibición de huelga que pretende implantar el partido y disponen de un argumento ideológico frente a la condena de los huelguistas practicada sistemáticamente por el régimen (Herrero de la Fuente 1999: 191).

Tal enfoque de esta ley está íntimamente relacionado con el concepto de Tischner del hombre como un ser dramático[4]. Llegados a este punto, por tanto, quisiera citar un breve texto que, en mi opinión, caracteriza con mucha precisión el papel de la esperanza en la vida de cada persona. Tischner escribió:

> Cada uno de nosotros pasa por una variedad de situaciones de prueba en nuestras vidas. Cada vez que confiamos nuestra esperanza a algo o alguien. De este modo, la vida nos enseña la infancia eterna. Sin embargo, llega un momento en que la prueba es más grande que cualquier cosa que se haya hecho jamás. Entonces el gesto de nuestra esperanza se hace aún más grande, más amplio, superando todo... La esperanza en el hombre se fortalece. Pasada la prueba, todos llevan en la mente una verdad elemental: vivimos en cuanto nos hemos hecho hijos de nuestra propia esperanza, que nos ha superado (Tischner 2006: 60).

Si aceptamos esta fórmula metafórica de que cada uno de nosotros es hijo de nuestra propia esperanza, entonces nos sentiremos inclinados a reconocer la importancia de trabajar esa esperanza.

3. El papel de la esperanza en la creación de comunidad

Inclino a aceptar que tal vez debería asumirse que la esperanza es el elemento básico de la relación dialógica, es decir, la relación entre "Yo" y "Tú" y/o "Yo" y "Otros". El concepto de esperanza debe entonces interpretarse como una alternativa a los conceptos en los que tal elemento es, por ejemplo, el encuentro, el amor, la responsabilidad o la elección del Otro. Se puede decir que la asunción es consecuencia inmediata de una definición dada por Gabriel Marcel en enero de 1942. Él decía: "(…) la esperanza es esencialmente la disponibilidad de un alma que ha entrado lo bastante íntimamente en la experiencia de la comunión para realizar en los dientes de la voluntad y del saber el acto trascendente, el acto que instaura la regeneración vital de la que esta experiencia da tanto la prenda como las primicias" (Marcel 1951: 67). Ya que Marcel hablaba de comunión,

---

[4] Para este problema ver, por ejemplo (Leśniewski 2021: 84-88).

vale recordar que Lévinas escribió: "Hablar es hacer común el mundo, crear lugares comunes" (Lévinas 1979: 76). Además, cuando se considera el término "regeneración vital", se debe recordar la fórmula buberiana "Todo vivir real es encuentro" (en alemán: "Alles wirkliche Leben ist Begegnung", Buber, 2006a: 11).

4. Sobre el sentido de la historia y sobre la alegría

Porque en esta parte estamos hablando de historia como un todo, comienzo recordando la siguiente opinión de Walter Benjamin: "No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie" (Benjamin 2008: 42).

En 1977 se publicó el libro de Julio Cortázar *Alguien que anda por ahí*. En esta ocasión, un grupo de escritores se reunió en Madrid con Cortázar. Este grupo incluía a Alberto del Campo, Félix Grande, Fernando Savater y Dasso Saldívar, entre otros. En 2004, este último recreó y publicó el transcurso de este encuentro. Félix Grande menciona la recepción crítica del libro de 1973 *Libro de Manuel* y habla de la convicción de Cortázar, "que la revolución, la lucha política, no tiene que olvidar en ningún momento que está hecha para la alegría, que está hecha desde la nostalgia de la alegría hacia la obstinación de la alegría" (Saldívar 2004: 14). Aquí citaré un pasaje muy importante (que tiene exactamente 279 palabras – ¡Es una especie de advertencia justa para la lectora o el lector impaciente!) de la declaración de Cortázar en relación con la observación de Félix Grande, que es de fundamental importancia cuando se considera la cuestión de la revuelta positiva:

> Yo sabía que ese tipo de reproches me sería hecho y asumí el riesgo, porque, como tú lo has dicho admirablemente, es inconcebible una revolución que no tenga por fin la alegría, entendiendo por alegría una cosa mucho más amplia: la supresión de todo lo que es dolor antes de la revolución, la supresión de todo lo que nos humilla, nos explota, nos aliena, nos distancia, nos mutila. Entendiendo por alegría entonces el hecho de llegar por fin a nosotros mismos. Es mentira que nosotros estemos en la historia, estamos en la prehistoria. El hombre está todavía viviendo una especie de edad de las cavernas a pesar de su gran tecnología y los viajes a la luna, porque, en primer lugar, no sabe bien quién es él mismo, no ha encontrado todavía el término de esa larga exploración de la filosofía y la literatura en su conjunto, y, además, está muy lejos de haberse librado de todo lo que lo condiciona, de todo lo que le quita la alegría. Nuestras alegrías son artificiales, son individuales, y, sobre todo,

> son momentáneas. Pero la alegría no es solamente la carcajada; tal como yo la veo, es la condición humana en que el contexto exterior y el interior estén finalmente en armonía y permitan entonces que un hombre se sienta realmente en su propio destino, en su identidad. Esto no es un juego, no es lúdico, pero, sin embargo, forma parte del mundo lúdico, porque el hombre nació para reír, para jugar. Todo esto que estoy diciendo parece pueril y en el campo de la política se olvida con demasiada frecuencia. Las revoluciones se vuelven serias, se vuelven grisallas, se vuelven sordas (Saldívar 2004: 14-15).

Al considerar cambios profundos y rápidos en las estructuras sociales, se puede hacer una distinción entre revoluciones y revueltas. Además, las rebeliones también se pueden distinguir como disturbios violentos[5]. Si usamos metafóricamente el color gris para las revoluciones, podemos asignar un color verde claro vivo a las revueltas incruentas. En la cita anterior del autor del *Libro de Manuel*, conviene destacar tres cuestiones por la temática de este volumen. En primer lugar, la convicción de Cortázar de que el fin de la revolución es la alegría, es decir, "el hecho de llegar por fin a nosotros mismos". En segundo lugar, su firme creencia, que la gente no ha encontrado todavía el final de esa larga exploración de la filosofía y la literatura en su conjunto. Tercero, estamos lejos de liberarnos de todo lo que nos quita la alegría[6].

Estas tres creencias constituyen una posición radical que exige un abordaje integral, filosófico e igualmente radical de la historia, o más bien – según Cortázar – de la prehistoria de la humanidad. Por esta razón, vengo a la presentación de un cierto concepto de historia, cuyo autor es Stanisław Brzozowski.

5. La filosofía como base de la revuelta. El caso polaco – Stanisław Brzozowski

Stanisław Brzozowski (1878-1911) fue un escritor y crítico literario polaco. En su lápida en el cementerio de Trespiano cerca de Florencia (en italiano: Cimitero di Trespiano) hay una inscripción en italiano del *POETA E FILOSOFO*. Cabe agregar que es el autor de la novela *Llamas*. Esta novela tiene forma de diario. El personaje principal de la novela, Michał Kaniowski, un noble polaco, abandona a su familia y se une a "Voluntad del Pueblo" (en ruso: *Народная воля*). Cabe recordar que en los muelles del canal de agua en San Petersburgo se

---

[5] Discuto estas distinciones en el trabajo (Leśniewski 2021: 37-42).

[6] Para una visión similar de la historia como prehistoria, véase (Bloch 1986: 1375-1376). Sobre una comprensión del término "libertad" ver (Leśniewski 2015: 41-42).

encuentra el Consejo de la Resurrección del Señor (otro nombre es el *Iglesia del Salvador sobre la Sangre Derramada*; en ruso: *Храм Воскресения Христова*, *Храм Спаса на Крови*). El 13 de marzo de 1881, el Zar del Imperio Ruso, Alejandro II, resultó herido de muerte en un atentado con bomba. El atacante fue Ignacy Hryniewiecki, un polaco. La novela mencionada también se publicó en alemán en 1920 (Brzozowski 1920).

Brzozowski se opuso enérgicamente a aquellos elementos de la tradición polaca que consideraba estancados, deteniendo el progreso cultural e impidiendo la eliminación de la pobreza generalizada. Cracovia, la antigua capital de Polonia, junto con el Castillo de Wawel es ampliamente reconocida como una de las ciudades más importantes en la historia de Polonia. Brzozowski escribió en un artículo publicado originalmente en 1907, una crítica muy severa de este lugar:

> Los países donde más vive la historia son los países más infelices: después de todo, tenemos a Galicia, la tumba de la gangrena noble en el pecho de un pueblo que muere en la pobreza y la oscuridad – Cracovia (Brzozowski 1973: 500).

Este pensador radical propuso una cierta concepción de la filosofía (y de la historia de la filosofía) que esbozo brevemente en esta sección. Me referiré, entre otras cosas, a las cartas de Brzozowski. En aras del orden, señalaré aquí que Brzozowski usa el término polaco *światopogląd*. El equivalente alemán de este término es el sustantivo femenino *(die) Weltanschauung* (una concepción del mundo o la cosmovisión).

En una carta a Wula y Rafał Buber, escrita el 10 de septiembre de 1907 en Florencia, leemos, entre otros:

> Entonces la filosofía es el poder del pensamiento sobre la vida, es la conciencia que nos permite vivir conscientemente y crear. La historia de la filosofía es, pues, la historia de la formación de esta conciencia. La conciencia siempre está determinada por el tipo de vida que la produce. La formación de estos tipos, su desgaste, el colapso: este es el trasfondo histórico del drama. La solución en un futuro lejano está por delante de nosotros y la creación de tal tipo de vida en la que el individuo realmente gobernaría sobre la vida, la crearía, gobernaría sobre su propia realidad (Brzozowski 1970: 376-377).

Vale la pena enfatizar aquí que un enfoque similar a la filosofía y su historia se puede encontrar en György Lukács, quien escribió:

> Cualquiera que sea el tema que trate el método dialéctico, todo gira siempre en torno al mismo problema: el conocimiento de la totalidad del proceso histórico. Los problemas «ideológicos» y «económicos» no son rígidamente extraños unos a otros en este método, sino que se confunden los unos con los otros. La historia de los problemas (estudiados) se convierte efectivamente en una historia de los problemas. La expresión literaria o científica de un problema aparece como expresión de una totalidad social, como expresión de sus posibilidades, de sus límites y de sus problemas. El estudio histórico de la literatura referente a los problemas es, pues, la más apta a expresar la problemática del proceso histórico. La historia de la filosofía deviene así filosofía de la historia (Lukács 1970: 66).

Me refiero a Lukács porque hay un aviso particularmente importante en su texto que se relaciona con el proyecto de una futura sociedad comunista, y el trabajo de pensar sobre este proyecto puede ser tratado como una tarea para la imaginación:

> Será, en la historia de la humanidad, la primera sociedad que tomará realmente en serio y realizará efectivamente esa exigencia. Sin embargo, esa libertad no será en modo alguno la libertad tal como la conciben hoy los ideólogos de la clase burguesa. Para conquistar las condiciones sociales de la libertad real hay que librar batallas en el curso de las cuales no sólo desaparecerá la sociedad actual, sino también el tipo humano producido por esa sociedad. (...) Pues la «libertad» del hombre vivo actualmente es la libertad del individuo aislado por la propiedad cosificada y cosificante, libertad contra los otros individuos (igualmente aislados): libertad del egoísmo, de la clausura en sí mismo, libertad para la cual la solidaridad y la cohesión no se tienen en cuenta, todo lo más, sino como «ideas reguladoras» ineficaces. (...) Querer conscientemente el reino de la libertad no puede ser sino dar conscientemente los pasos que llevan a él efectivamente (Lukács 1970: 311).

Si aceptamos que este proyecto de Marx ocupa un lugar central en la historia, entonces debe recordarse que Brzozowski asignó a Marx una posición única en la historia de la filosofía y escribió en una carta de abril de 1907 a Salomea Perlmutter:

> En primer lugar, decidí escribir un folleto agudo sobre el estado de la filosofía moderna, "Philotenebrae", algo breve y posiblemente virulento en su forma. Aquí es donde la Alemania de hoy normalmente sería víctima. (...) Mitología para las necesidades de un holgazán y filisteo. Entonces estaría Marx como contrapeso. (...) Por favor tomen el volumen de Engels sobre Feuerbach y comparen lo que dice Engels con los 11 aforismos de

> Marx sobre Feuerbach (por cierto, para mí, estas 11 tesis son hasta ahora el summum de la filosofía moderna) – y verán que Engels no entendía nada de nada de estas tesis de Marx (Brzozowski 1970: 334-335).

El sustantivo "tenebrae" tiene varios significados. Normalmente lo traducimos como: (1) oscuridad, especialmente la oscuridad de la noche (más fuerte que obscuritas), (2) sombra de muerte (poética), (3) prisión, (4) mazmorra, (5) lobreguez u oscuridad de la mente (por extensión). Por tanto, como "filosofía" es el amor a la sabiduría, podemos entonces decir que "philotenebrae" es el amor a las tinieblas.

Al final de esta parte añadiré que teniendo en cuenta el papel de la filosofía en la cultura y el atraso de Polonia bajo las tres particiones, Brzozowski preguntó en una carta a Wula y Rafał Buber en junio de 1907: "De todos modos, ¿hay una profesión más paradójica que la filosofía en Polonia?" (Brzozowski 1970: 362). Brzozowski usa la palabra "filosofía" en esta pregunta, no "filósofo".

Dado que la escritura filosófica creativa es un trabajo sobre una visión del mundo, un elemento importante de esta actividad parece ser el trabajo sobre la esperanza. Tischner, como pensador dialógico, incluso escribió que debemos trabajar en la esperanza del Otro. Por lo tanto, recordemos brevemente la esperanza de una revuelta masiva de trabajadores polacos en 1980-1981.

6. Una esperanza polaca. Las Revoluciones de 1989 y primera "Solidaridad"

El Otoño de las Naciones (Las Revoluciones de 1989) comenzó con conversaciones entre representantes de la oposición democrática y representantes del gobierno comunista en el otoño de 1988 como resultado de una ola de huelgas en Polonia. La primera reunión entre Lech Wałęsa y el general Czesław Kiszczak tuvo lugar el 31 de agosto de 1988 en Varsovia. Wałęsa llegó a la reunión directamente de la huelga en el astillero de Gdańsk que llevaba el nombre de Lenin. El tema central fue la relegalización del Sindicato Autónomo Independiente "Solidaridad" (en polaco: *Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność"*, abreviado como *NSZZ „Solidarność"*). La palabra "independiente" indica la diferencia fundamental entre 'Solidaridad' y la progubernamental Asociación de Sindicatos (en polaco: *Zrzeszenie Związków Zawodowych*). De hecho, el Consejo Central de Sindicatos formaba parte de las autoridades del estado comunista. La "Solidaridad" fue suspendida cuando las

autoridades comunistas de Polonia introdujeron la ley marcial el 13 de diciembre de 1981 y fue prohibida oficialmente el 8 de octubre de 1982.

En agosto de 1988, completé mi servicio obligatorio de un año en las tropas de artillería antiaérea. Sabía que mientras no saliera de las puertas del cuartel, el comandante podría en cualquier momento recibir una orden y detenerme en la unidad, porque las autoridades comunistas introducirían nuevamente la ley marcial y el servicio militar se extendería a todos los cadetes, como en diciembre de 1981.

Vale la pena recordar, sin embargo, que la historia de El Otoño de las Naciones en realidad comienza con huelgas en Polonia en el verano de 1981. El 31 de agosto se finalizó la huelga en el astillero de Gdańsk y, en virtud de los acuerdos firmados el 10 de noviembre de 1980, el Tribunal Supremo de Varsovia registró el sindicato "Solidaridad".

En mi opinión, un elemento importante del legado de la primera "Solidaridad" es la experiencia de esos años, es decir, la singular relación entre la revuelta obrera y la esperanza que esta rebelión trajo. Mi libro (Leśniewski 2021) está dedicado a esta relación.

7. Después de la revolución: comenta Józef Tischner

Wojciech Bonowicz es el editor de muchos de los textos de Tischner, que son publicados sistemática y consistentemente por la editorial ZNAK de Cracovia. Las colecciones de textos antes mencionadas contienen obras de difícil acceso, publicaciones ocasionales y, en ocasiones, textos inéditos. Cuando se considera el concepto de esperanza, vale la pena citar dos comentarios de Tischner. Ambos provienen del volumen (Tischner 2020). El primero es una visión global inspiradora:

> La esperanza es más profunda, se trata realmente de esperanza. Por lo tanto, el mundo de hoy no es un mundo de conflicto de fe, es un mundo sobre todo de varias formas de esperanza humana (Tischner 2020a: 32).

Si coincidimos con el autor de "La ética de la solidaridad", entonces obtenemos una imagen-modelo diferente de los conflictos contemporáneos que se dan en distintos niveles de las estructuras sociales, entre distintas instituciones de la vida social en distintos rangos e intensidades. Desarrollar formas pertinentes de construir espacios para la reconciliación es tarea de la filosofía contemporánea del diálogo.

El segundo de los comentarios de Tischner debe citarse porque se refiere a la experiencia polaca e indica claramente tres peligros. Tischner escribió:

> En el legado del siglo que finaliza, llevamos la experiencia de tres obstáculos principales en el camino de nuestra esperanza: la desesperación polaca, el miedo a la muerte, la vulgaridad chillona. Hemos defendido y defendemos nuestra esperanza contra estos tres peligros. Estamos entrando en la nueva era más sabios para aprender de esta defensa (Tischner 2020b: 230).

En el pasaje anterior, Tischner habló sobre el miedo a la muerte. Pero sabemos que todo miedo, no sólo el miedo a la muerte, paraliza a la persona. En el contexto de reflexionar sobre el concepto de esperanza y revuelta positiva, me gustaría recordar un fragmento instructivo de la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides. Este conocido pasaje de Pericles contiene una fórmula que puede considerarse una descripción del hombre más valiente: "Podrían ser considerados justamente los de mejor ánimo aquellos que conocen exactamente lo agradable y lo terrible y no por ello se apartan de los peligros" (Tucídides 1989: 158). Por lo tanto, probablemente sean los más valientes los que deberían emprender un trabajo sobre la esperanza.

8. Una última pregunta

En lugar del final, quiero citar la siguiente oración, que pertenece a la rigurosa sabiduría antigua: "Que no menos harán las mismas cosas, aunque tú revientes" (Aurelio 1977: 146). Pero, ¿tenía razón Marco Aurelio? Después de todo, un Maestro moderno en pensamiento dialógico escribe: "La fiesta es posible, el gozo, la satisfacción, el canto..." (Dussel 1996: 85).

Bibliografía

Aurelio M. 1977, *Meditaciones*, Introducción: Carlos García Gual, Traducción y notas: Ramón Bach Pellice, Madrid: Editorial Gredos.

Benjamin, W. 2008, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Edición, traducción e introducción: B. Echeverría, México: Itaca-Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Bloch, E. 1986, *The Principle of Hope*, Traducción: N. Plaice, S. Plaice, P. Knight, Cambridge MA: The MIT Press.

Brzozowski, S. 1920, *Flammen. Aus den hinterlassen Aufzeichnungen des Michał Kaniowski. Bände I-II*, Traducción: L. Richter, Berlin-Leipzig-Vien-Stuttgard: Rich-Bong Verlag.

Brzozowski, S. 1970, *Listy. Tom I. 1900-1908* [Letras. Volumen I. 1900-1908], Editado por: M. Sroka, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Brzozowski, S. 1973, "Ludzkość i naród" [La humanidad y la nación], en *Idem*. *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, [Cultura y vida. Cuestiones de arte y creatividad. En la lucha por una concepción del mundo], Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 497-504.

Brzozowski, S. 1983, *Płomienie. Z papierów po Michale Kaniowskim* [Llamas. De los papeles de Michał Kaniowski], Warszawa: Wydawnictwo „Iskry".

Buber, M. 2006, "Ich und Du", en *Idem*, *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 5-136.

Dussel, E. 1996, *Filosofía de la liberación*, Bogotá: Nueva América.

Gan-Krzywoszyńska, K. 2021, *Freedom and Abundance: Dialogical Philosophy of Style*, Poznań: Publishing House of The Poznań Society for the Advancement of Arts and Sciences.

Havel, V. 2014, *Zaoczne przesłuchanie. Rozmowy z Karelem Hvíždalą* [Audiencia por defecto. Conversaciones con Karel Hvíždala], Traducción: J. Illg. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Heidegger, M. 2012, *Kant y el problema de la metafísica*, Traducción: G. Ibscher Roth, Revisión: E. C. Frost, México: Fondo de Cultura Económica, [Primera edición electrónica].

Herrero de la Fuente, M. 1999, *Papel de la "Solidaridad" en el proceso de transición democrática en Polonia*, (Tesis doctoral), Madrid: Universidad Complutense de Madrid – Facultad de Ciencias de la Información – Departamento de Derecho Internacional Público y Relaciones Internacionales.

Kant, I. 2006, *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices: P. Ribas, México: Taurus.

Leśniewski, P. 1997, *Zagadnienie sprowadzalności w antyredukcjonistycznych teoriach pytań* [El problema de la reducibilidad en las teorías antirreduccionistas de las preguntas], Poznań Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.

Leśniewski, P. 2015, "Hacia la siguiente revolución. Contribución a la cuestión de la responsabilidad", *Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión*, Vol. **29**, Número 1, 31-51.

Leśniewski, P. 2021, *Wistful Hope. A Dialogical Study of Revolt*, Poznań: Publishing House of The Poznań Society for the Advancement of Arts and Sciences.

Leśniewski, P., Wiśniewski, A. 2001, "Reducibility of Questions to Sets of Questions: Some Feasibility Results", *Logique & Analyse*, Vols. **173-174-175**, 93-111.

Lévinas, E. 1979, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Traducción: A. Lingis, The Hague-Boston-London: Martinus Nijhoff Publishers.

Lukács, G. 1970, *Historia y conciencia de clase*, Traducción del francés: F. Duque, cotejado con la traducción italiana por G. Bertorelli, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro.

Marcel, G. 1951, "Sketch of a Phenomenology and a Metaphysic of Hope", en *Idem*, *Homo Viator*. *Introduction to a Metaphysic of Hope* Traducción: E. Craufurd, Chicago: Henry Regnery Company, 29-67.

Platón, 1983. *Gorgias*, en *Idem*. *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Traducciones, introducciones y notas: J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, J. L. Calvo, F. J. Olivieri, Madrid: Editorial Gredos.

Saldívar, D. 2004, Julio Cortázar habla de los grandes temas de su obra, [24/4/2004], Obtenido de: https://www.semana.com/on-line/articulo/julio-cortazar-habla-grandes-temas-su-obra/65032-3/

Tischner, J. 2020, *Nadzieja mimo wszystko* [Una esperanza a pesar de todo], Wojciech Bonowicz (Editor), Kraków: Wydawnictwo ZNAK.

Tischner, J. 2020a, "Nadzieje świata a nadzieja Ewangelii" [Esperanzas del mundo y esperanza del Evangelio], en Tischner 2020, 17-34.

Tischner, J. 2020b, "Odziedziczyć nadzieję" [Heredar la esperanza], en Tischner 2020, 225-231.

Tischner, J. 2006, *Zrozumieć własną wiarę* [Entender su propia fe], Kraków: Wydawnictwo ZNAK.

Tucídides. 1989, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Introducción y notas de A. Guzmán Guerra, Madrid: Alianza Editorial.

Estilo dialógico como rebelión

Katarzyna GAN-KRZYWOSZYŃSKA

Universidad Adam Mickiewicz de Poznań
Polonia
katarzyna.gan-krzywoszynska@amu.edu.pl

Have you found joy in your life?
Has your life brought joy to others?[1]

Resumen: Este artículo presenta una concepción de estilo dialógico elaborado por la autora (Gan-Krzywoszyńska 2021) en el contexto de las cuestiones relacionadas con el concepto de rebelión y compara este concepto de estilo con la perspectiva del *Hombre rebelde* de Albert Camus. Según pensadores dialógicos, al artista se le considera como un verdadero rebelde quien paradójicamente coree peligro durante revoluciones. En este contexto se introduce una característica de la rebeldía positiva que necesita amor, esperanza, alegría y creatividad.

Palabras claves: Estilo, rebelión, diálogo, Albert Camus, creatividad

Abstract: This article presents a conception of dialogic style elaborated by the author (Gan-Krzywoszyńska 2021) in the context of the issues related to the concept of rebellion and compares this concept of style with the perspective of Albert Camus' *The Rebel*. According to dialogical thinkers, the artist is considered a true rebel who paradoxically is a danger during revolutions. In this context, a characteristic of positive rebellion is introduced that needs love, hope, joy and creativity.

Key words: Style, rebellion, dialogue, Albert Camus, creativity

---

[1] La cita de la película *The Bucket List* con Jack Nicholson y Morgan Freeman.

1. Concepto dialógico de estilo

A pesar de las muchas controversias en torno al estilo, no cabe duda de que se trata de un fenómeno humano, una especie de aspecto exclusivo de las personas; sin embargo, no todo el mundo desarrolla un estilo –ya que hay gente sin estilo– o, si no es dialógico, según mi enfoque, también puede ser un estilo que represente mal gusto.

Me gustaría destacar un pasaje de Nietzsche sobre el estilo propio. Hace algunos comentarios esenciales que son compatibles con el enfoque dialógico del estilo, a pesar de algunas diferencias. En primer lugar, vuelve a enfatizar el valor fundamental de encontrar un estilo, y que no haya reglas, ya que es un arte, además un arte grande y raro. Asimismo, señala que se trata de decisión, no se puede desarrollar un estilo sin tomar posición y esforzarse constantemente. Nietzsche aboga por el gusto, sea bueno o malo, y destaca los conflictos entre las personas que se atreven a ser ellas mismas y tienen un estilo y un carácter marcados, y las que no lo consiguen por tanto, están amargadas y resentidas. Este punto es particularmente compatible con la filosofía dialógica del estilo propuesta, ya que creo que las personas que elaboraron su propio estilo realmente aprecian y disfrutan sinceramente otros estilos, y sin celos. Las palabras exactas de Nietzsche: *Una cosa es necesaria: "dar estilo" al carácter de uno: ¡eso es un arte grandioso y raro!* (Nietzsche 1924: 223).

1.1. Estilo de vida como autoconocimiento

Parece que cualquier reflexión sobre el estilo debería estar precedida por una indicación de la vieja fórmula de la filosofía occidental *Nosce te ipsum* [Conócete a ti mismo] y que una implementación de este postulado coincide naturalmente con los intentos de desarrollar un estilo propio. Este principio es presentado por muchos pensadores clásicos, y se resume en esta hermosa frase de Cervantes: *Cuida de conocerte bien a ti mismo, pues ésa es la lección más difícil de este mundo* y *Haz que tu negocio sea conocerte a ti mismo, que es la lección más difícil del mundo.*

Este mensaje subraya los dos aspectos más importantes del autoconocimiento, que son: nuestro mayor interés es conocernos a nosotros mismos, esta debe ser la meta de nuestra vida, pero también enfatiza el carácter extremadamente difícil de este esfuerzo.

El estilo también es algo que hace que la vida sea agradable, tanto para nosotros como para los demás, como dice el título del libro de John Kekes (2008): *Enjoyment. The Moral Significance of Styles of Life* subraya que la

característica principal de un estilo de vida es cómo enfrentamos la adversidad. Por lo tanto, nuevamente la manera de hacer las cosas, no lo que hacemos, es el punto focal de un estilo de vida particular. No depende de nuestra situación; depende enteramente de nuestra actitud. Kekes escribe: *Es una expresión de individualidad que guía cómo uno quiere vivir circunstancias particulares que constituyen el contexto de su vida* (Kekes 2008: 5).

Sus análisis ya proporcionan un "giro dialógico", en el sentido de que cambia su atención del estilo puramente estético, que es casi canónico para este fenómeno, al estilo moral. Por supuesto, esto es algo muy importante dentro de la dialógica, donde consideramos la ética como una primera filosofía que al mismo tiempo devuelve a los individuos un sentido de responsabilidad por su estilo de vida. Además, su enfoque de la creatividad, la independencia y el entusiasmo pueden adaptarse fácilmente a la perspectiva dialógica del estilo propuesta en este libro. Por lo tanto, su énfasis en la autenticidad, una forma de vida genuina y no solo la necesidad de sobresalir, así como en la profunda alegría de vivir en armonía con uno mismo, podría ser una gran inspiración para el estilo dialógico. Permítanme citar el fragmento donde Kekes describe el disfrute titular:

> Sin embargo, la principal razón por la que los individuos deberían esforzarse no es para distinguirse de los demás, ni para aprovechar sus posibilidades, sino para hacer que sus vidas sean agradables. Porque tener un estilo de vida significa que los individuos tienen hasta cierto punto el control de sus vidas, dirigen cómo van y reducen la medida en que están a merced, necesidad y contingencia. El logro de este dominio es intrínsecamente placentero. Aquellos que están progresando hacia él […] viven sus vidas más plenamente que otros que carecen de este dominio porque no han tratado de lograrlo o lo han intentado y han fallado (Kekes 2008: 9).

Cabe señalar, sin embargo, que, si bien Kekes cambia el enfoque del estilo de vida, del estilo puramente estético al estilo moral, se opuso firmemente a la visión moralista del mismo. En este asunto lo apoyo plenamente, en el sentido de que la concepción dialógica del estilo también rechaza las reglas morales generales y, además, el enfoque analógico reclama libertad y abundancia, matices y análisis concretos de un estilo de vida particular. Veremos muchos puntos en común con Kekes en lo que respecta a su crítica de los moralistas y su alternativa propuesta. Escribió: *una visión aceptable de la moralidad debe ser objetiva, falible, antropocéntrica, particular y concreta*, y agregó que el punto central de su enfoque de la moralidad, que lo distingue de los moralistas, es precisamente *el disfrute de la vida* (Kekes 2008:15).

Es absurdo dividir a la gente en buena y mala. La gente es tan sólo encantadora o aburrida. Este epígrafe constituye uno de los meta principios de la filosofía dialógica del estilo. Como de costumbre, Wilde capturó brillantemente el núcleo del carácter humano. Desde una perspectiva dialógica, el estilo debe ser encantador, pero hay abundantes estilos encantadores y no hay una receta general lista, excepto algunas pautas que provienen de la descripción buberiana del reino *Yo-Tú*. En el contexto de la concepción de la "filosofía como historia", me gustaría señalar que los personajes literarios sirven como modelos concretos de estilo de vida, como lo describió Kekes:

> Si se entiende que la literatura incluye drama, autobiografía, biografía, poesía, novelas y también algo de historia, etnografía, religión y filosofía, entonces la literatura es una gran y necesaria ayuda para el pensamiento moral. (…) Si la preocupación central de la moralidad es cómo se debe vivir, entonces vivir de manera placentera seguramente es parte de la respuesta. Si los estilos de vida conducen al disfrute, entonces los estilos de vida son o deberían ser fundamentales para la moralidad. La importancia de la literatura para el pensamiento moral es que proporciona la concreción y la particularidad que deben reemplazar la búsqueda fútil de lo general y la aridez monótona de tanto dogmatismo moral (Kekes 2008: 17).

Jorge Luis Borges a la pregunta directa sobre el estilo, respondió con la noción de una acierta entonación o *le ton juste*.

> **Alfredo Barnechea García: De usted se ha dicho que es "un escritor de escritores," un maestro del estilo. ¿Cómo definiría usted eso, el estilo?**
> *JLB:* Bueno, voy a plagiar otra vez a Bernard Shaw. Él dijo que un autor puede tener el estilo que le da su convicción. Yo creo que lo importante cuando se escribe es dar con la entonación adecuada a lo que uno quiere decir. Si uno está escribiendo un poema, lo más importante son los dos o tres primeros versos, y si está escribiendo prosa, las dos o tres primeras líneas. Esas líneas dan el tono. Uno puede equivocarse y hacerlo demasiado llano, o puede también equivocarse y hacerlo demasiado enfático. Hay que encontrar *le ton juste*. Yo creí, al principio, que podría escribir una frase perfecta, escribiendo una frase y, luego, intentando dos clases de variaciones sobre los adjetivos, pero ahora no creo que se escriba así, por medio de un acto combinatorio. (Barnechea García 1997: 34).

Desde la perspectiva dialógica, es necesario mencionar que Borges creía en un enfoque analógico, es decir, en una conexión especial a través de la lectura (o del arte en general), que vuelve a encontrar su significado más profundo cuando alguien queda asombrado y encantado, cuando se enfrenta con una obra

de arte creada por el Otro. Borges coincidió con la fórmula de Schopenhauer *Cuando leemos, otro piensa por nosotros.* (*Pensamiento, palabras y música,* la editorial Edaf.) Fue aún más radical cuando dijo que al momento en que una persona lee cualquier autor (ya sea Chesterton, Shakespeare o Stevenson) en ese instante dicha persona se convierte en Chesterton, Shakespeare o Stevenson.
Permítanme señalar también que Wilde utiliza la expresión "falta de estilo" como uno de los insultos más cortantes. Por lo tanto, volver a estar sin estilo es el peor destino posible, y descubrir el propio estilo es una prioridad. No nos sorprende que para él la "falta de estilo" sea una abominación, sin embargo, este genial autor, conocido por su estilo muy decorativo, ahora habla de juicio moral, injusticia y relación entre las personas cuando considera la cuestión del estilo. Además, parece condenar las estructuras verticales de la sociedad, especialmente poner a las personas en pedestales. En este fragmento vemos que –al igual que Wittgenstein, volviendo a la tesis 6.421 del *Tractatus Logico-Philosophicus*– Wilde parece no ver diferencia entre fealdad estética y fealdad ética. Sin embargo, lo más importante del enfoque dialógico del estilo es que muestra que existe una conexión orgánica entre el estilo y la compasión. Del mismo modo, es de mal gusto, o falta de imaginación, no comprender el propio dolor y la humillación.

Otro tema dialógico crucial presentado en *De Profundis* es esta creencia de que *the artistic life is simply self−development. Humility in the artist is his frank acceptance of all experiences, just as love in the artist is simply the sense of beauty that reveals to the world its body and its soul* (Wilde 2001: 13).

1.2. Alegría desde el encuentro de sí mismo con otros: cooperación en vez de competición

Cuando somos lo suficientemente maduros y conscientes para desarrollar y cultivar nuestro propio estilo, de acuerdo con la visión dialógica del estilo, automáticamente tendemos a admirar sinceramente y disfrutar los estilos de otras personas, o incluso a inspirarnos en su delicadeza. Por eso propongo llamar a este tipo de situación una situación donde todos ganan, en el sentido de que cuando uno desarrolla un estilo, nunca es a expensas del Otro, es también para que otros disfruten del encuentro dialógico indirecto, o mucho tiempo después, como en el caso de los estilos que admiramos a través de la literatura, la historia, los cuentos, etc. De ahí que cualquier estilo sea una triple amenaza, ya que contribuye positivamente al propietario, a cualquiera que tenga contacto directo, y a toda la comunidad contemporánea o futura. En este sentido, si siguiendo a Alisdair MacIntyre, propongo tratar el estilo como una virtud, entonces podemos decir que el estilo es un bien interno y externo en el sentido de que enriquece

a la comunidad. Por lo tanto, en este contexto, cuando MacIntyre escribió que *De gustibus es disputandum*, planteó que tratamos esta declaración como una sugerencia de que podemos discutir si el estilo es auténtico o no, se adapta a la persona/comunidad, expresa su individualidad, carácter, etc. Asimismo, en los *Cuentos jasídicos* recopilados y editados por Buber, la pregunta más importante que Dios nos hará a cada uno de nosotros es por qué no éramos nosotros mismos.

Como ya mencioné, una situación dialógica es siempre un encuentro espontáneo con un solo objetivo: conocer al Otro y, al mismo tiempo, a través de esta relación, conocerse mejor a uno mismo. Este tipo de reunión es atractiva y emocionante, ya que aporta nueva información, se centra en el momento, involucra a todo el ser humano, transforma a ambos participantes y los enriquece. Sin embargo, nuestra tendencia natural es tratar al Otro de manera instrumental, con fines egoístas, representado por la relación Yo-Ello e imponiendo nuestros prejuicios, suposiciones y forma de pensar, generalmente inconscientemente, sobre qué o quién está frente a nosotros. La situación dialógica requiere dos socios independientes; reconocer la existencia separada y autónoma del Otro es la clave para apreciar el encuentro como un don.

Desarrollar un estilo es un proceso continuamente fascinante, emocionante y alegre. Sin embargo, se deben cumplir algunas condiciones, y requiere un esfuerzo incesante. En un enfoque dialógico, como la creatividad, existe el flujo inagotable, inagotable y garantizado de la inspiración y el proceso sin fin. Por lo tanto, se considera artista a todo aquel que ha podido practicar el arte de vivir, lo que significa descubrir y cultivar un estilo de vida original.

1.3. Estilo como edición: Erótica de estilo

En la perspectiva dialógica se trata de cómo nos relacionamos con los demás, con otras personas, con la naturaleza, con el mundo del arte, con el ser espiritual o incluso con Dios. Por lo tanto, ciertos aspectos de esta comprensión del estilo pueden analizarse cuando consideramos el estilo como edición, reflejo de una determinada manera de configurar los elementos. Al igual que Sontag, quien escribió sobre enfocar o estrechar la atención, la visión dialógica del estilo adopta la categoría filosófica de Weil, en el sentido de que la atención, la forma de editar nuestra relación, ya dice mucho.

Edición es poderosa, ya que podemos relacionarnos con los muertos, con los silenciados, con los sin nombre, el estilo dialógico da cabida a todos, al menos potencialmente. Aquí estoy de acuerdo con Sontag cuando dice que ya ver, en otras palabras, mostrar un elemento nunca antes visto, o nunca enfatizado, ya es moral y estéticamente beneficioso.

Para analizar el proceso de edición como estilo, por un lado, la filosofía dialógica del estilo se centra en hacer presentes, visibles y enfatizadas las cosas, mientras que, por otro lado, los enfoques no dialógicos tienden a omitir, ignorar, silenciar y reducir algunos de ellos.

En su célebre obra *Contra la interpretación*, Susan Sontag escribió que no necesitamos una hermenéutica, sino una erótica del arte. Por lo tanto, para ella el objetivo del arte es cómo se presentan las cosas, y deberíamos poder convertirlo en nuestra propia experiencia, curiosamente, por analogía.

> The aim of all commentary of art now should be to make work of art – and, by analogy, our own experience – more, rather than less, real to us. The function of criticism should be to show *how it is what it is*, even *that it is what it is*, rather than to show *what it means* (Sontag 2013: 17).

Su ensayo *Sobre el estilo* contiene ciertas opiniones que son compatibles con la visión dialógica del estilo. En primer lugar, señala que *the notion of style-less, transparent art is one of the most tenacious fantasies of modern culture*. Por lo tanto, la actitud neutral es imposible, diríamos que siempre nos relacionamos con los demás, con el mundo, incluso cuando los ignoramos. Sontag rechaza otras opiniones erróneas sobre el estilo que provienen de metáforas engañosas. Uno de ellos es la metáfora de la "cortina" del estilo de Whitman, concebida como un estorbo puramente decorativo, que es "tan errónea como la fantasía de que un artista posee la opción genuina de tener o no tener un estilo". Sontag coincide con Cocteau en que en realidad el estilo decorativo no existe, ya que nuestra manera de aparecer es nuestra manera de ser (Sontag 2013: 19). Además, indica que la antipatía general hacia el "estilo" es de hecho una antipatía hacia un estilo dado y, en consecuencia, la noción de "estilo" debe abordarse históricamente.

Desde la concepción dialógica del estilo, este pasaje de Sontag es particularmente interesante: "A work of art encountered as a work of art is an experience, not a statement or an answer to a question. Art is not only about something, it is something. A work of art is a thing in a world, not just a text or commentary to the world." Por supuesto, no afirmó que las obras de arte sean totalmente autorreferenciales, sí presentan información y evaluación, pero no se trata de conocimiento conceptual, se trata de expresividad, es decir, de estilo. Ella explicó: "the knowledge we gain through art is an experience of the form or style of knowing something, rather than a knowledge of something (like a fact or moral judgment) in itself" (Sontag 2013: 22). Desde la perspectiva dialógica se puede decir que enfatiza el carácter seductor del arte, en el sentido de que cuando uno está desinteresado o no quiere participar en el proceso, no hay nada

que hacer. Del mismo modo, así como el diálogo no puede ser forzado, cualquier tipo de violencia o imposición excluye la posibilidad de un verdadero encuentro. Además, Sontag, como Wittgenstein y Wilde, también parece estar en desacuerdo con la distinción entre placeres morales y estéticos. Ella escribió: "The moral pleasure in art, as well as the moral service that art performs, consists in the intelligent gratification of consciousness […] Morality is a form of acting and not a particular repertoire of choice" (Sontag 2013: 24). Por tanto, no hay conflicto entre la moral como forma de conciencia dirigida a la acción y la experiencia estética entendida como alimento de la conciencia. "For it is sensibility that nourishes our capacity for moral choice, and prompts our readiness to act, assuming that we do choose, which is a prerequisite for calling an act moral, and are not just blindly and unreflectively obeying" (Sontag 2013: 24)

Desde este punto de vista, la visión de Sontag de una obra de arte como una experiencia de las cualidades o formas de la conciencia parece ser muy buberiana. En general, cuando habla de la totalidad de esta experiencia, yo la compararía con el "horizonte pleno" y la relación Yo-Tú. Cuando habla de una obra de arte como alimento que nos transforma de alguna manera, ya que nos hacemos más abiertos y enriquecidos, me cuesta mucho no ver un encuentro dialógico. Además, cuando señala la singularidad de toda obra de arte, también se debe pensar en la categoría dialógica fundamental de la concreción. Sontag escribió: "What a work of art does is to make us see or comprehend something singular, not to judge or generalize. This act of comprehension accompanied by voluptuousness is the only valid end, and sole sufficient justification, of a work of art" (Sontag 2013: 27).

La siguiente opinión de Sontag parece expresar la visión característica del estilo. Ella escribió: "Style is the principle of decision in a work of art, the signature of the artist's will. As the human will is capable of an indefinite number of stances, there are an indefinite number of possible styles for works of art" (Sontag 2013: 29).

Sin embargo, nuevamente, ella, como Buber y la dialógica concepción del estilo, cree que el estilo se ve solo cuando nos encontramos con el todo, la totalidad de la obra de arte, no cuando la analizamos y la consideramos parte por parte. Además, el estilo es inevitable, debe aparecer como natural, no construido (Sontag 2013: 30).

Desde la visión dialógica del estilo, conectada con el enfoque del estilo como proceso de edición, las siguientes observaciones de Sontag son verdaderamente importantes. Indica que el estilo como distintivo o incluso como firma de un artista es simplemente "un medio para insistir en algo", ya que refleja la propia jerarquía de valores, la forma de percibir la realidad, los puntos de enfoque. Sontag escribió:

> It will be seen that stylistic decisions, by focusing our attention on some things, are also narrowing our attention, a refusal to see others. But the greater interestingness of one work of art over another does not rest on the greater number of things the stylistic decisions in that work allow us to attend to, but rather the intensity and authority and wisdom of that attention, however narrow its focus […]. In the strictest sense, all of the contents of consciousness are ineffable. Even the simplest sensation is, in its totality, indescribable. Every work of art, therefore, needs to be understood not only as something rendered, but also as a certain handling of the ineffable. In the greatest art, one is always aware of things that cannot be said […]. Stylistic devices are also techniques of avoidance. The most potent elements in a work of art are, often, its silences (Sontag 2013: 32).

Por último, pero no menos importante, permítanme señalar que Sontag enfatiza que la noción de estilo se puede aplicar a todas las experiencias que son al mismo tiempo autónomas y ejemplares, lo que en mi opinión es nuevamente perfectamente compatible con la visión dialógica del estilo, ya que en este estilo de acercamiento caracteriza todas las relaciones humanas.

1.4. Estilo como integridad

Dentro de la concepción dialógica de estilo se considera cierta necesaria coherencia y claridad de estilo, en otras palabras, una distinción o agudeza de estilo. Para existir, el estilo debe ser reconocible, de ahí el enfoque distintivo y característico del estilo. Sin embargo, me gustaría señalar otra característica: nitidez, una especie de decisión, es que no hay estilos "borrosos". El estilo requiere, por un lado, tomar decisiones, tomar posición, hacer una elección y, por otro lado, responsabilidad, ya que ninguna ambigüedad es posible. Naturalmente, un estilo puede cambiar, requiere dinámica, experimentación y se cultiva con métodos de prueba y error. Por lo tanto, uno siempre debe estar dispuesto a modificar y mejorar su estilo. Al mismo tiempo, uno debe ser cohesivo al introducir cambios para mantener un sentido de integridad.

Permítanme recordar la definición de Sabato de un *hombre íntegro*. Esta definición de integridad se opone a un *hombre engranaje*. Siguiendo a Freire, diríamos que la integridad es fruto de la pedagogía de la liberación. Al mismo tiempo, una “persona fragmentada” es solo una pieza pasiva en el sistema masivo debido a la bancarización de la educación. Por supuesto, se trata de globalidad, ya que la integridad se refiere a la coherencia, una correspondencia entre lo que uno dice y hace. Sabato no se refirió explícitamente al estilo pero, en mi opinión, esta definición encaja perfectamente con el concepto dialógico de estilo, ya que un estilo de vida debe manifestarse en todos los aspectos de la personalidad, forma de hacer las cosas, expresarse, etc.

1.5. Creatividad y frescura

Dentro de la filosofía dialógica del estilo, naturalmente se pone especial énfasis en la creatividad, entendida como una especie de actitud abierta, una disposición a mirar profundamente, sin prejuicios ni miedo a la autoridad, o recurrir a enfoques estándares de la situación concreta, pero al mismo tiempo aceptando que siempre habrá algo nuevo, que tenemos que estar constantemente alerta y dispuestos a aprender, porque los errores son inevitables. Esta actitud requiere humildad y cierto oficio y habilidad, como un ojo entrenado, para ver más detalles y posibilidades. Además, la creatividad es imposible sin esperanza; también es una característica bastante "democrática" ya que cualquiera puede tener una idea nueva, todos tienen una perspectiva única de la vida, cada estilo, si es auténtico, es creativo y original; no hay manera de agotar la creatividad.

Desde un punto de vista dialógico, la creatividad también fomenta el pensamiento crítico e independiente. Como modelo de relación dialógica, la amistad se basa en un libre intercambio de conocimientos, experiencias compartidas, comprensión profunda y disfrute de otros estilos de vida. Por otro lado, como señaló Freire, todo sistema opresivo desalienta el pensamiento crítico y creativo, e incluso lo combate, ya que tales sistemas suelen tener una fórmula a seguir, precisa y que muchas veces abarca todos los ámbitos de la vida. Además, la última etapa de la opresión parece estar quebrantando el espíritu, destruyendo la esperanza y asegurando que la gente acepte el orden uniforme.

1.6. El estilo como tecnología experimental de la vida dialógica

Propongo considerar el estilo como un elemento de una tecnología experimental de vida dialógica, siguiendo la visión de Bocheński de la sabiduría como la tecnología de una buena vida. Según Bocheński, el principio fundamental de la sabiduría dice: “actúa de tal manera que tengas una vida larga y buena”. Dentro de la visión dialógica del estilo, podemos considerar la elaboración de un estilo como parte esencial de una larga y buena vida. Estar en armonía con uno mismo, con los demás y con la realidad requiere humildad y una actitud abierta, ya que toda tecnología efectiva se logra a través del ensayo y error, es decir, a través de la experimentación. En mi opinión, aquí Bocheński muestra una interesante afinidad con Freire, especialmente en términos de las nociones de viabilidad no comprobada y situaciones límite.

En este contexto, me gustaría enumerar algunos ejemplos de lo que propongo llamar manifestaciones del concepto dialógico de estilo, es decir las iniciativas de Anupama Kundoo, el movimiento de permacultura, el diseño biofílico, wabi-sabi

y la jardinería radical. Hasta cierto punto, cada uno de ellos es una encarnación del estilo y la actitud dialógica presentados aquí y, por lo tanto, introducen un nuevo enfoque fresco para situaciones muy concretas. Además, todos pueden inscribirse en la tecnología del buen vivir, ya que ofrecen soluciones concretas a problemas de comunidades específicas y lugares particulares. También me resultan especialmente interesantes, ya que se pueden analizar a nivel individual y comunitario. Todos estos movimientos, ideas, iniciativas y personas provienen de contextos culturales muy diversos y, aunque a veces ni siquiera mencionan la palabra "diálogo", representan ejemplos sobresalientes de la efectividad de la actitud propuesta.

Me gustaría recordar en este contexto los principales obstáculos para desarrollar y cultivar un estilo dialógico. Primero, es la uniformización, la univocidad, el pensar en términos de dicotomías (a favor/en contra) incluso si se logra a través del consenso; segundo, posiciones filosóficas idealistas, antirrealistas y, por lo tanto, perspectivas unilaterales monológicas. En consecuencia, las estructuras sociales verticales, las jerarquías y la competitividad, incluso las comparaciones, son inútiles para fomentar estilos dialógicos. Lo mismo ocurre con cualquier pensamiento fijo y miope, como la burocracia rígida, las normas y los estándares tediosos. Se pueden desarrollar estilos dialógicos de manera irrestricta de "pensamiento catedra" (Roman Krznaric) o *The Slow Movements*. Finalmente, el enemigo del estilo dialógico es la exclusividad. Aquí, creo, Camus lo expresó perfectamente: *Rien n'est vrai qui force à exclure. La beauté isolée finit par grimacer, la justice solitaire finit par opprimer. Qui veut servir l'une a l'exclusion de l'autre ne sert personne ni lui-même, et finalement, sert deux fois l'injustice*; [Nada es cierto que nos obligue a excluir. La belleza aislada acaba haciendo muecas, la justicia solitaria acaba oprimiendo. Quien quiere servir a uno con exclusión del otro, no sirve a nadie ni a sí mismo y, en última instancia, sirve dos veces a la injusticia.] (Camus, *Retour à Tipasa*, *L'Été*).

2. Camus sobre estilo y la conexión entre rebeldía y dignidad

El vínculo apremiante entre la abundancia y la dignidad fue descrito por Carlos Fuentes, en su breve presentación de la fotografía de Juan Rulfo. Definió la dignidad como *una riqueza inmediatamente reconocible* y la abundancia de posibilidades. Por lo tanto, para mostrar respeto, primero se debe poder ver a la persona y la abundancia de su potencial. Por supuesto, creo que también podemos aplicarlo al estilo, en el sentido de que la dignidad de la persona requiere el

reconocimiento de todo el potencial estilístico. Por otro lado, la falta de respeto (y la humillación) parte de ignorar o negarse a reconocer la posibilidad de cambiar y crecer de otra persona, sus habilidades y capacidades, la posibilidad de que desarrolle y cultive plenamente un estilo de vida.

2.1. Artista como rebelde

En general, Borges consideraba a los artistas como verdaderos rebeldes, ya que no pueden tener ningún objetivo, ningún programa o, lo que es peor, ninguna causa que promover. En otra famosa serie de conversaciones con Ernesto Sábato, ambos, con razón, ridiculizaron todos los "programas" y el arte "pseudo-revolucionario".

> **Borges:** Solamente cuando una obra no vale es cuando cumple los propósitos del autor…
> **Sabato:** En tiempos de la Revolución francesa había libros que se llamaban cosas como "Virgen y republicana", con moraleja desde el título. Ya podemos imaginar lo que valdrían. **Pero todas las revoluciones son moralistas y puritanas.** En Rusia se han escrito obras de teatro con títulos como "La tractorista ejemplar"… Las revoluciones son conservadoras en el arte. La Revolución francesa no tomó como paradigma a Delacroix, el de la pintura pasional y rebelde, sino al académico David, el de los "pompiers".
> **Borges:** Cuando Bernard Shaw estuvo en Rusia les aconsejó que cerraran el museo de la Revolución. Claro, no había que influir con el mal ejemplo…
> **Sabato: Es que el artista es por excelencia un rebelde. Por eso en las revoluciones nunca les va bien.** (…) Sabemos que sólo puede hacerse arte grande en absoluta libertad. Lo otro es sometimiento, arte convencional y por lo tanto falso. Y por lo tanto no sirve al hombre. Los sueños son útiles porque son libres. (Barone 2002: 28-29, énfasis añadido).

Opinión muy similar, la podemos encontrar en Camus, sobre todo en "Hombre rebelde", cuando dice: *Se observará, no obstante, la hostilidad al arte, que han mostrado todos los reformadores revolucionarios*. (Camus 1978: 235). Según su opinión, cada rebeldía es creadora, por eso hay una conexión estrecha entre rebeldía y arte.

> En toda rebeldía se descubren la exigencia metafísica de la unidad, la imposibilidad de hacerse con ella y la fabricación de un universo de sustitución. La rebeldía, desde este punto de vista, es fabricante de universos. Esto define también el arte. La exigencia de la rebeldía, a decir verdad, es en parte una exigencia estética. Todos los pensamientos en rebeldía (…) se ilustran en una retórica o en un universo cerrado. (…) El artista rehace el mundo por su cuenta (Camus 1978: 237).

> "Creo cada vez más –escribe Van Gogh– que no hay a juzgar a Dios por este mundo. Es un estudio de él poco acertado". Todo artista trata de rehacer este estudio y de darle el estilo que falta (Camus 1978: 238).

Lo que es particularmente interesante desde el punto de vista de la concepción dialógica del estilo es que Camus cree, aunque no usa esta palabra directamente, que tiene un carácter analógico. Reúne lo concreto/individual y lo universal. Además, subraya la importancia de la autenticidad, en otras palabras "frescura" de la estilización que caracteriza los límites de las épocas artísticas.

> El estilo de un pintor reside en esta conjunción de la naturaleza y la historia, esta presencia impuesta a lo que deviene siempre. El arte realiza, sin esfuerzo aparente, la reconciliación de lo singular y lo universal (…) La estilización más fuerte se encuentra siempre al principio y al final de las épocas artísticas (Camus 1978: 239).

La fuerza de crear es la única cosa sin la cual el artista no puede seguir. Y por lo tanto, de nuevo Camus dice que esta necesidad de creación tan esencial al artista le causa problemas durante revoluciones. Además, según él existe una equivalencia entre la rebeldía creadora, es decir artística y la espontánea rebeldía contra la injusticia. Artista rebelde rechaza lo que hay para luchar por un mundo mejor, donde por fin hay belleza y justicia.

> **Pero la rebeldía del artista contra lo real, y resulta entonces sospechosa a la revolución totalitaria, contiene la misma afirmación que la rebeldía espontanea del oprimido.** El espíritu revolucionario, nacido de la negación total, sintió instintivamente que había también en el arte, además del rechazo, un consentimiento; que la contemplación podía dar al traste con la acción, la belleza, la injusticia, y que, en ciertos casos, la belleza era en sí misma una injusticia irremediable. Asimismo, ningún arte puede vivir con el rechazo total. Igual que todo pensamiento, y en primer lugar el de la no significación, significa, del mismo modo, no hay arte del sinsentido. El hombre puede permitirse denunciar la injusticia total del mundo y reivindicar entonces una justicia total, que creará solo. Pero no puede afirmar la fealdad total del mundo. Para crear la belleza, debe al mismo tiempo rechazar lo real y exaltar algunos de sus aspectos. El arte discute lo real, pero no lo elude. (…) El arte nos volverá así a los orígenes de la rebeldía, en la medida en que trata de dar su forma a un valor que huye en el devenir perpetuo, pero que el artista presiente y quiere arrebatar a la historia (Camus 1978: 239-240, énfasis añadido).
>
> Esta corrección, que el artista opera con su lenguaje y con una redistribución de elementos sacados de lo real, se llama el estilo y da al universo recreado

> su unidad y sus límites. Apunta en todo rebelde, y logra en algunos genios, a dar su ley al mundo (Camus 1978: 250).

Sobre el arte contemporáneo Camus escribió que por las tendencias nihilistas, *en casi su totalidad, es un arte de tiranos y de esclavos, no de creadores* (Camus 1978: 251-252). Similarmente a Borges y Sabato, cree que no es posible compromiso en el arte. Asimismo, opina que tal compromiso sería causa de crímenes y abusos. El artista es un rebelde, pero denuncia a falsos revolucionarios que en realidad paradójicamente, rechazan toda libertad y libre creación.

> La obra en que el fondo rebasa la forma, aquella en que la forma sumerge el fondo, no habla más que de una unidad decepcionada y decepcionante. En este dominio como en los otros, **toda unidad que no es de estilo es una mutilación.** Sea cual sea la perspectiva elegida por un artista, un principio es común a todos los creadores: la estilización, que supone, al mismo tiempo, lo real y el espíritu que da a lo real su forma. Por ella, el esfuerzo creador rehace el mundo y siempre con una ligera deformación que es la marca del arte y de la protesta. (…) **La creación, la fecundidad de la rebeldía residen en esa deformación que figura el estilo y el tono de una obra.** El arte es una exigencia de imposible puesta en forma. Cuando el grito más desgarrador encuentra su lenguaje más firme, la rebeldía satisface su verdadera exigencia y saca de esta fidelidad a sí misma una fuerza de creación. Aunque esto molesta a los prejuicios del tiempo, **el estilo supremo en arte es la expresión de la suprema rebeldía**. Como el verdadero clasicismo no es más que un romanticismo domado, el genio es una rebeldía que ha creado su propia medida. Es por eso por lo que no hay genio, contrariamente a lo que se enseña hoy día, en la negación y la pura desesperación (Camus 1978: 252, énfasis añadido).
>
> Es como decir al mismo tiempo que el gran estilo no es una simple virtud formal. **Lo es cuando se halla buscado por sí mismo a expensas de lo real y no es entonces el gran estilo.** Ya no inventa, sino que imita —como todo academicismo—, **cuando la verdadera creación es, a su manera, revolucionaria.** Si bien hay que impulsar muy lejos la estilización, ya que resume la intervención del hombre y la voluntad de corrección que aporta el artista a la reproducción de lo real, conviene, con todo, que permanezca invisible para que la reivindicación que da nacimiento al arte sea traducida en su tensión más extrema. El gran estilo es la estilización invisible, es decir encarnada. (…) Cuando la estilización es exagerada y se deja ver, la obra es una nostalgia pura: la unidad que trata de conquistar es ajena a lo concreto. Cuando la realidad es entregada por el contrario al estado bruto y la estilización insignificante, lo concreto es ofrecido sin unidad. **El gran arte, el estilo, el verdadero semblante de la rebeldía, se hallan entre estas dos herejías** (Camus 1978: 252-253, énfasis añadido).

Como Borges, Sabato, Sontag, Wilde, Carpentier y muchos otros Camus no cree en academismo. No se trata de erudición, sino de creación pura et libre. *En arte, la rebeldía se acaba y se perpetúa en la verdadera creación, no en la crítica o el comentario* (Camus 1978: 253). Igualmente a academismo, Camus rechaza firmemente el formalismo y tendencias totalizantes, como todos los grandes pensadores dialógicos. *Si el hombre en rebeldía ha de rechazar a la vez el furor de la nada y el consentimiento a la totalidad, el artista ha de escapar al mismo tiempo al frenesí formal y a la estética totalitaria de la realidad* (Camus 1978: 254).

> Pero el arte y la sociedad, la creación y la revolución deben, para ello, redescubrir la fuente de la rebeldía en la que rechazo y consentimiento, singularidad y universalidad, individuo e historia se equilibran en la tensión más dura. **La rebeldía no es en sí misma un elemento de civilización. Pero es previa a toda civilización** (Camus 1978: 254, énfasis añadido).

> El artista, lo quiera o no, ya no puede ser un solitario, a no ser en el triunfo melancólico que debe a todos sus pares. El arte en rebeldía acaba también revelando el «Existimos» y con él el camino de una feroz humildad.
> La belleza, sin duda, no hace las revoluciones. Pero llega un día en que las revoluciones tienen necesidad de ella. Su regla que discute lo real al mismo tiempo que le da su unidad es también la de la rebeldía. ¿Se puede rechazar, eternamente, la injusticia sin dejar de reconocer la naturaleza del hombre y la belleza del mundo? Nuestra respuesta es que sí. Esta moral, al mismo tiempo insumisa y fiel, es en todo caso la única que ilumina el camino de una revolución verdaderamente realista. Manteniendo la belleza, preparamos ese día de renacimiento en el que la civilización pondrá en el centro de su reflexión, lejos de los principios formales y de los valores degradados de la historia, esa virtud viva que cimenta la común dignidad del mundo y del hombre, y que tenemos que definir ahora frente a un mundo que la insulta (Camus 1978: 257).

Camus, como su muy famosa formula dice "me rebelo, luego somos" creía en un valor común, o comunitario de la rebeldía. El artista rebelde por lo tanto es alguien, bien consciente de su individualidad, pero que se fija en otros. Similarmente, Cristo es para Wilde como un artista supremo principalmente por su compasión:

> To the artist, expression is the only mode under which he can conceive life at all. To him what is dumb is dead. But to Christ it was not so. With a width and wonder of imagination that fills one almost with awe, he took the entire world of the inarticulate, the voiceless world of pain, as his kingdom,

> and made of himself its eternal mouthpiece. Those of whom I have spoken, who are dumb under oppression, and »whose silence is heard only of God«, he chose as his brothers. (…) And feeling, with the artistic nature of one to whom suffering and sorrow were modes through which he could realise his conception of the beautiful, that an idea is of no value till it becomes incarnate and is made an image, he made of himself the image of the Man of Sorrows, and as such has fascinated and dominated art as no Greek god ever succeeded in doing (Wilde 2001: 17).

Resalta lo que hoy llamaríamos una especie de particularismo moral: que no hay reglas o leyes morales universales y no puede haberlas, sólo hay excepciones, ya que nadie en realidad merece amor, y además *Probably no one deserved anything* (Wilde 2001: 21).

2.2. La rebeldía no puede prescindir de un extraño amor.

La visión dialógica del estilo está, por supuesto, conectada con la cuestión del amor; no hay relación dialógica sin amor, y por tanto tampoco estilo. Para desarrollar un estilo, uno debe amarse a sí mismo; para apreciar otros estilos, hay que amar al Otro. Nuevamente, caemos en el tema de un vínculo entrelazado entre el arte y la moral. Iris Murdoch escribió:

> Let me now briefly and dogmatically state what I take to be, in opposition to Kant's view, the true view of the matter. Art and morals are, with certain provisos which I shall mention in a moment, one. Their essence is the same. The essence of both of them is love. Love is the perception of individuals. **Love is the extremely difficult realization that something other than oneself is real.** Love, and so art and morals, is the discovery of reality (Murdoch 1959: 11, énfasis añadido).

En este contexto de la percepción del individuo, conviene recordar las palabras de Simone Weil, cuando afirmaba explícitamente que la cultura es una formación de la atención. (en francés: *Qu'est-ce que la culture? Formation de l'attention*). Se requiere atención y concentración para participar en una situación dialógica, pero también para desarrollar el propio estilo y percibir a los demás. Siguiendo a Buber, en un verdadero encuentro, el Otro debe tener toda nuestra atención y viceversa, y no hay absolutamente lugar para la competencia o la comparación. Además, como decía, a cualquiera le encantaría descubrir nuevos estilos en la música, la arquitectura, la literatura, la cocina, la disciplina deportiva, etc. Puede considerarse un don o incluso una gracia, ya que, como toda situación dialógica

real, no puede implicar daño; por el contrario, un encuentro con un nuevo estilo siempre debe ser una experiencia beneficiosa y transformadora.

> Con ello, **la rebeldía demuestra que es el movimiento mismo de la vida** y que no se la puede negar sin renunciar a vivir. Su grito más puro hace levantarse, cada vez, a un ser. Es, pues, amor y fecundidad, o no es nada. La revolución sin honor, la revolución del cálculo que, prefiriendo un hombre abstracto al hombre de carne y hueso, niega al ser tantas veces como sea necesario, pone precisamente el resentimiento en el lugar del amor. Tan pronto como la rebeldía, olvidando sus generosos orígenes, se deja contaminar por el resentimiento, niega la vida, corre a la destrucción y hace levantarse a la cohorte socarrona de esos pequeños rebeldes, simiente de esclavos, que acaban ofreciéndose, actualmente, en todos los mercados de Europa, para cualquier servidumbre. Ya no es rebeldía ni revolución, sino rencor y tiranía. Entonces, cuando la revolución, en nombre del poder y la historia, se convierte en esta mecánica asesina y desmesurada, una nueva rebeldía se hace sagrada, en nombre de la mesura y de la vida. Nosotros estamos en este extremo. Al término de estas tinieblas es inevitable, sin embargo, una luz que ya adivinamos y sólo tenemos que luchar para que sea. Más allá del nihilismo, todos nosotros, entre las ruinas, preparamos un renacer. Pero pocos lo saben (Camus 1978: 281-282, énfasis añadido).

Concreto: aquí y ahora, rebelión y esperanza de este mundo

La visión dialógica del estilo es muy física, en el sentido de sentimiento visceral. Así como Nietzsche compara el estilo con el gusto, es un aspecto muy importante de esta perspectiva particular, ya que el gusto es honesto. Nadie es capaz de convencer a nadie sobre el sabor de la comida, por ejemplo; también es sincero como la risa verdadera: o encontramos algo divertido o no, simplemente no podemos convencernos. Es imposible causar o controlar intencionalmente la sensación de "piel de gallina" o asombro; en consecuencia, el estilo es auténtico, o no es estilo.

Recordemos también de Séneca a Camus, *Il y a une fatalité unique qui est la mort et en dehors de quoi il n'y a plus de fatalité. Dans l'espace de temps qui va de la naissance à la mort, rien n'est fixé: on peut tout changer* (…); [Hay una sola fatalidad que es la muerte y fuera de la cual ya no hay fatalidad. En el espacio de tiempo que va desde el nacimiento hasta la muerte, nada es fijo: todo se puede cambiar] (Camus, *Carnets*), los filósofos enfatizaron que no tenemos el control de nuestra vida, pero todos tienen una influencia en su forma de vida (para ser precisos: en un sentido dialógico). Por lo tanto, en otras palabras, casi no tenemos influencia en nuestra vida útil, pero tenemos un control absoluto

sobre el estilo. El estilo es lo que realmente poseemos; no se puede robar, es uno de los pocos elementos esenciales de la vida de los que no podemos ser privados.

Podemos siempre rebelarnos. *Entonces nace la alegría extraña que ayuda a vivir y a morir y que nosotros rechazamos en adelante aplazar para más tarde* (Camus 1978: 283).

Bibliografía

Barone, O. (comp.) 2002, *Diálogos Jorge Luis Borges Ernesto Sabato*, Barcelona: Emecé Editores.

Barnechea García, A.1997, *Peregrinos de la lengua*, Madrid: Alfaguara.

Bocheński, J. M. 1992, *Podręcznik mądrości tego świata*, Kraków: Wydawnictwo Philed.

Camus A. 1978, *Hombre rebelde*, Buenos Aires: Editorial Losada.

Gan-Krzywoszyńska, K. & P. Leśniewski, "Styles of Education: Kazimierz Ajdukiewicz and Paulo Freire", *The Polish Journal of Aesthetics*, **No. 62 (3/2021),** Special Issue "Styles of Discourse". (Guest Editors: Ioannis Vandoulakis, Tatiana Denisova), 87-101.

Gan-Krzywoszyńska, K. 2021, *Freedom and Abundance: Dialogical Philosophy of Style*, Poznań: The Poznań Society of the Advancement of Art and Sciences.

Genova, J. 1979, "The Significance of Style", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, **No. 3 (37)**, (Spring 1979), 315-324.

Freire, P. 1996, *Pedagogy of the Oppressed*, transl. by Myra Bergman Ramos, London, New York: Penguin Books.

Kekes, J. 2008, *Enjoyment. The Moral Significance of Styles of Life*, Oxford: Clarendon Press.

Leśniewski P. 2021, *Wistful Hope: A Dialogical Study on Revolt*, Poznań: The Poznań Society of the Advancement of Art and Sciences.

Nietzsche, F. 1924, "The Joyful Wisdom", en Oscar Levy (Ed), *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, Vol. 10, transl. by Thomas Common, New York: The Macmillan Company.

MacIntyre, A. 2007, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Wilde, O. 2001, *De Profundis*, (versión electrónica), Phoenix-Library.org http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ph000457.pdf

Sontag, S. 2013, "On Style", en *Against Interpretation*, Picador, 18-32.

¿A favor de qué (más que contra qué) rebelarse?: intento de respuesta con Albert Camus, Antoine de Saint-Exupéry y otros escritores miembros de la Resistencia francesa

Estelle CARCIOFI

Centre national de la recherche scientifique, París
Francia
carciofiestelle@yahoo.fr

Resumen: Generalmente asociamos la revuelta con un movimiento negativo, con la expresión de un rechazo, de una lucha. Esperamos demostrar que, por el contrario, toda verdadera revuelta debe ser positiva, es decir, debe traducirse en acción y basarse en un "sí" desde el principio. Este "sí" puede ser tan poderoso que algunos rebeldes consideran que aquello a lo que dicen "sí" es más importante que su propia vida. Su lucha los pone entonces en peligro de muerte. Este fue el caso de los miembros de la Resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial. Algunos de ellos eran escritores. Para esto artículo, nos fijamos en los escritos de algunos de ellos, con el fin de intentar encontrar respuestas a esta pregunta: *¿a favor de qué (más que contra qué) rebelarse?* Al final de esta reflexión, parece que una revuelta, para que se diga que es positiva, debe dar una oportunidad a una vida que merezca la pena ser vivida y a lo que es más digno en el hombre, y rimar con la fecundidad, la creatividad y el amor.

Palabras claves: Revuelta positiva, Albert Camus, Antoine de Saint-Exupéry, Romain Gary, escritores, Resistencia francesa, coherencia, literatura, acción, vida, hombre, amor, creatividad, naturaleza, belleza

Abstract: We generally associate revolt with a negative movement, with the expression of a refusal, of a struggle. We hope to show that, on the contrary, any true revolt must be positive, that is to say, it must be both translated into action and based on a "yes" from the start. This "yes" can be so powerful that some rebels consider that what they say "yes"

to is more important than their own lives. Their struggle then puts them in mortal danger. This was the case with members of the French Resistance during the Second World War. Some of them were writers. For this article, we looked at the writings of some of them, in order to try to find answers to this question: *for what (rather than against what) do we revolt?* At the end of this reflection, it would seem that a revolt, to be said to be positive, must give a chance to a life worth living and to what is most worthy in man, and rhyme with fruitfulness, creativity and love.

Key words: Positive revolt, Albert Camus, Antoine de Saint-Exupéry, Romain Gary, writers, French Resistance, coherence, literature, action, life, man, love, creativity, nature, beauty

Prólogo

Las citas de este artículo se han traducido al español para facilitar su lectura. Sin embargo, nos pareció esencial incluirlas en su idioma original (en notas a pie de página). De hecho, nuestro trabajo se centra en varios escritores franceses y, más concretamente, en la concordancia entre sus acciones y sus escritos. Agradecemos a Katarzyna Gan-Krzywoszyńska su ayuda en la traducción.

Revuelta positiva: un “no” que se traduce en actos

El escritor francés y miembro de la Resistencia Albert Camus (1913-1960), en las primeras líneas de un ensayo sobre la revuelta publicado en 1951, define al hombre rebelde como “[u]n hombre que dice que no[1]” antes de decir: “¿Cuál es el contenido de este "no"? Eso significa, por ejemplo, "las cosas han durado demasiado", "hasta entonces sí, más allá no"[…][2]” (Camus 2015a: 27).

Pero, ¿qué significa “decir no” en concreto? Este rechazo primero toma la forma de un sentimiento. Frente a una situación, una actitud, algo, que ocurre por primera vez o por enésima vez, un hombre sentirá, en su carne, que se ha cruzado un límite, y que lo que tal vez fue aceptable hasta entonces ya no lo es. Siente que ya no es posible. La revuelta es intransigente: el rebelde siente un rechazo que podría describirse como “total”. Así, en la raíz de cada revuelta está el sentimiento de revuelta. Pero este sentimiento aún no es una revuelta propiamente dicha.

---

1 “[u]n homme qui dit non” (I. L’homme révolté)

2 “Quel est le contenu de ce "non" ? Il signifie, par exemple, "les choses ont trop duré", "jusque là oui, au-delà non"[…]” (I. L’homme révolté)

Para ser positiva, la revuelta debe, me parece, ir más allá del mero sentimiento: debe dar lugar a actos que tengan como objetivo modificar una realidad insoportable para que sea aceptable nuevamente. Estos actos son lo que Antoine de Saint-Exupéry (1900-1944), escritor francés miembro de la Resistencia (1900-1944), conocido principalmente por escribir "Le Petit Prince" (*El Principito*, el libro francés más vendido en el mundo), llama "pasos hacia la estrella".

Si decidí abordar el tema de la revuelta positiva a través del ejemplo de escritores miembros de la Resistencia francesa, es precisamente porque son personas que escribieron y actuaron de acuerdo con sus palabras, corriendo el riesgo de morir y, a veces, incluso el de perder la vida, como Antoine de Saint-Exupéry. Éste hizo todo lo posible para ser un piloto de guerra, pese a que su edad y su estado de salud le descalificaban formalmente. A todo el que le preguntó si no sería mejor para él quedarse y escribir, invariablemente respondió que perdería el derecho de hablar sobre la guerra si no participaba activamente en ella. Tuvo que escribir, sí, pero "con su cuerpo[3]" (Saint-Exupéry 2015: 97). Él dijo: "¿Por qué estamos luchando? [...] no podemos hacer otra cosa. Cuando hemos escrito los libros que hemos escrito, [...] no nos es posible no ponerlos en práctica[4]" (Saint-Exupéry 2015: 284).

La revuelta positiva es, por lo tanto, un "no", un rechazo que, lejos de reducirse a un sentimiento o palabras, se traduce por actos, por "pasos hacia la estrella".

Revuelta positiva: un "sí" afirmado desde el principio

Esta estrella es a lo que el rebelde dice "sí". De hecho, si reanudamos las primeras líneas de "L'homme révolté" (*El hombre rebelde*), Camus define al hombre rebelde como "[u]n hombre que dice no", hemos visto, pero añade de inmediato: "[p]ero si se niega, no se rinde: también es un hombre que dice que sí, desde su primer movimiento[5]". Y un poco más allá: "Él afirma, al mismo tiempo que la frontera [hasta entonces sí, más allá, no], todo lo que [...] quiere preservar dentro

---

3 "[L'on doit écrire, mais] avec son corps." (1940. *"Écrire, mais avec son corps" (juin 1940)*. Journal d'Anne Morrow Lindbergh.)

4 "Pourquoi nous battons-nous ? […] nous ne pouvons faire autrement. Quand on a écrit les livres que nous avons écrits, […] il ne nous est pas possible de ne pas les mettre en action." (1943. *"Vers les temps les plus noirs du monde" (juin 1943)*. Propos notés par René Chambe.)

5 "[m]ais s'il refuse, il ne renonce pas : c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement." (I. L'homme révolté)

de la frontera[6]" (Camus 2015a: 27). Entonces el rebelde es al mismo tiempo alguien que dice "no" y alguien que dice "sí".

Este "sí" juega un papel quizás mayor que el "no" de la revuelta. Antoine de Saint-Exupéry explica, tres años antes de su propia muerte durante una misión, que el piloto de guerra, "enfrentando el problema de la muerte consentida[7]", no necesita "odio, sino fervor[8]" y agrega: "No morimos "en contra", morimos "a favor"[9]" (Saint-Exupéry 2015: 131). Este fervor, este "a favor", es el lado positivo de la revuelta. Los pilotos de guerra dicen "sí" a algo que consideran más importante que sus vidas, similar a los héroes de "Les yeux et la lumière" (no traducido al español), escrito por Vercors (cuyo verdadero nombre era Jean Bruller, 1902-1991), otro escritor francés miembro de la Resistencia, héroes que "se sienten hombres sólo si subordinan la defensa de su piel a un rechazo que la excede[10]" (Vercors 1950: documento sin paginación). Esto muestra cuán poderoso es el motor de este "sí".

En la vida cotidiana, podemos olvidar este "sí". En francés, a menudo exclamamos "Ca me révolte !" en un estallido de ira, irritación y saturación al hablar sobre lo que consideramos "insoportable". Uno está lleno de un apasionado "no" detrás del cual sucede que el "sí" desaparece. El taller intitulado "Rebelión Positiva: ¿Para qué rebelarse?[11]" nos invita precisamente a ponerlo de nuevo a la luz y a preguntarnos a qué decimos "sí" cuando nos rebelamos. De ahí nuestro tema de presentación y, ahora, de articulo: ¿a favor de qué (más que contra qué) rebelarse? Nuestra respuesta se centrará en el pensamiento de Camus, para quien la revuelta ocupa un lugar muy especial.

Revuelta positiva: a pesar de lo absurdo, un "sí" a la vida

Según él, la revuelta es la respuesta a lo absurdo ¿Qué es lo absurdo? Camus responde: "Lo absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano

---

6 "Il affirme, en même temps que la frontière, tout ce qu'il […] veut préserver en deçà de la frontière." (I. L'homme révolté)

7 "face au problème de la mort consentie" (1941. *Lettre à André Breton (février 1941)*. Lettre à André Breton.)

8 "[l'homme a besoin alors,] non de haine, mais de ferveur." (1941. *Lettre à André Breton (février 1941)*. Lettre à André Breton.)

9 "On ne meurt pas "contre", on meurt "pour"." (1941. *Lettre à André Breton (février 1941)*. Lettre à André Breton.)

10 "[mes héros] ne se sentent des hommes que s'ils subordonnent la défense de leur peau à un refus qui la dépasse" ([Introduction])

11 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Mexico, 6 de noviembre de 2019 [https://buap.mx/content/rebeli%C3%B3n-positiva-%C2%BFpara-qu%C3%A9-rebelarse]

[su búsqueda de significado] y el silencio irrazonable del mundo[12]" (Camus 2015b: 46). También es la confrontación entre el deseo del hombre por la inmortalidad y la certeza de que morirá. Frente a lo absurdo, el hombre puede verse tentado a preguntarse para qué vivir. El rebelde rechaza el suicidio y la esperanza en otro mundo, y luego pondrá toda la energía de su revuelta, no contra la muerte (lo cual sería inútil), sino a favor de la vida. Sin embargo, no es cualquier vida: Albert Camus defiende la idea de que no tendría sentido luchar por un mundo donde no sería bueno vivir, un mundo donde uno no pudiera ser feliz.

Revuelta positiva: "sí" a la belleza del mundo

Para Albert Camus, "El mundo es hermoso y, fuera de él, no hay salvación[13]" (Camus 2015c: 67). Esta belleza de la naturaleza es esencial para el hombre, por varias razones:

- La belleza del mundo satisface dos necesidades humanas básicas: "Estaba mirando el mar que, en este momento, apenas se elevaba por el movimiento agotado, y estaba saciando la doble sed que no puede ser engañada por mucho tiempo sin que el ser se seque, quiero decir: amar y admirar[14]" (Camus 2015c: 163). Estamos pensando aquí en Pierre Cange, en "Les armes de la nuit" de Vercors (no traducido al español). De vuelta de los campos de exterminio, Pierre detiene el carro, baja, mira el páramo y, quien está tan profundamente magullado, dice con una sonrisa: "Todo lo que amo...[15]" (Vercors 1997: 27).
- La belleza del mundo sana: "[N]inguna tristeza puede resistir los esfuerzos de la tierra, el cielo y el mar16", escribió Camus, que entonces tenía 20 años, en una carta a un amigo (Camus 2019: 89).
- Finalmente, la belleza del mundo da fuerza y enseñanzas: durante la guerra, Camus escribe en sus "Lettres à un ami allemand" (*Cartas a un amigo alemán*): "[…] a veces lamento que las rosas aún puedan crecer en el claustro

---

12 "L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde." (Un raisonnement absurde. *Les murs absurdes*.)

13 "Le monde est beau, et hors de lui, point de salut." (Noces. *Le désert*.)

14 "[J]e regardais la mer qui, à cette heure, se soulevait à peine d'un mouvement épuisé et je rassasiais les deux soifs qu'on ne peut tromper longtemps sans que l'être se dessèche, je veux dire aimer et admirer." (L'été. *Retour à Tipasa*.)

15 "Tout ce que j'aime…" (Les armes de la nuit.)

16 "[A]ucune tristesse ne résiste aux efforts de la terre, du ciel et de la mer." (Lettres d'Albert Camus à Lucien et Mireille Bénisti. *Albert Camus à Lucien Bénisti – 21 août 1934*.)

de San Marco [...]. Pero en otros momentos, y estos son los únicos reales, estoy encantado. Porque estas [...] flores les muestran cada primavera que hay cosas que ustedes [los nazis] no pueden sofocar en la sangre[17]" (Camus 2014: 61-62).

La belleza de la naturaleza hace posible la felicidad, aquí y ahora. Belleza, felicidad, ... Cómo no pensar en Kaliayev, personaje revolucionario de la obra de Camus "Les justes" *(Los justos)*, que exclama: "Me encantan la belleza, la felicidad. Por eso odio el despotismo ¿Cómo explicarlos? ¡La revolución, por supuesto! Pero la revolución para la vida, para dar una oportunidad a la vida ¿Entiendes?[18]" (Camus 2015d: 71).

¿La revuelta positiva para dar una oportunidad a la vida, a la belleza, a la felicidad, a través de una boda con el mundo?

Revuelta positiva: "sí" a "una idea del hombre"

Sí, pero no solo eso. La revuelta positiva también quiere (¿especialmente?) dar una oportunidad... al hombre, a *todos* los hombres. Por lo tanto, es universal, en su esencia, lo que hace que Camus escriba: "Me rebelo, luego somos[19]" (Camus 2015a: 38). Esta universalidad, esta solidaridad de toda la humanidad, Antoine de Saint-Exupéry ha tratado de expresar en el título de la magnífica obra: "Terre des hommes" (*Tierra de hombres*).

Uno podría preguntarse si la guerra, las atrocidades cometidas por los hombres contra otros hombres, los horrores de los campos, han sofocado su fe en el hombre y la posibilidad de una comunidad hecha de fraternidad y diálogo. La desesperación podría entenderse, especialmente porque, como escribe Vercors, "[l]a desesperación conlleva su suavización, su remedio: puede liberarnos de responsabilidades. Es bastante tentador, básicamente (y relajante) vivir en un mundo absurdo, como una víctima indefensa, inevitablemente desarmada [...] sabiendo que vivir *como un hombre* es vivir en la brecha, sin tregua ni descanso, deja que la más mínima debilidad, la más leve soltura, te haga indigno al instante

---

17 "[I]l m'arrive de regretter que les roses puissent encore pousser dans le cloître de San Marco [...]. Mais à d'autres moments, et ce sont les seuls vrais, je m'en réjouis. Car [...] ces fleurs [...] vous démontrent à chaque printemps qu'il est des choses que vous [les Nazis] ne pouvez étouffer dans le sang." ("Troisième lettre")

18 "J'aime la beauté, le bonheur. C'est pour cela que je hais le despotisme. Comment leur expliquer ? La révolution, bien sûr ! Mais la révolution pour la vie, pour donner une chance à la vie. Tu comprends ? " (Les Justes. *Acte premier*.)

19 "Je me révolte donc nous sommes." (I. L'homme révolté)

con el nombre del hombre, te devuelva a la bestia — reconozcamos que si es una perspectiva más estimulante, ¡también es un poco más agotador![20]" (Vercors 1950: documento sin paginación).

Rebelión positiva: a pesar del "caso del hombre", un incansable "sí"

Para responder, mencionemos a Romain Gary (1914-1980), otro escritor francés miembro de la Resistencia. Aunque consciente del mal que el hombre, todos los hombres, son capaces de hacer — lo llamó "el caso del hombre: una historia bastante sucia, en la que todos estamos comprometidos[21]" (Gary 2018a: 166) — habló también, en una entrevista de 1957, de "lo que el hombre se ha contado sobre sí mismo en sus momentos de euforia[22]" (Gary 2012: 19) y más tarde exclamó: "¿Posición idealista? ¿La posición del soñador? Francamente, no me importa: nadie me hará renunciar a lo que me permite creer en la vida[23]" (Gary 2012: 32). Esta posición parece ir en la dirección de Camus según la cual "vivir, es no resignarse[24]" (Camus 2015c: 49).

En su imagen, en lugar de caer en la desesperación, los escritores citados también han elegido el camino difícil, "sin tregua ni descanso", e invitaron a todos a estar atentos y luchar, dentro y fuera de la noche, contra las semillas del mal, del odio, de todo lo que disminuye al hombre. Saint-Exupéry utilizó, por ejemplo, la imagen de los baobabs en el planeta del Principito para evocar esta amenaza interna y externa siempre presente y la atención que todos debían llevar constantemente: "Cuando hayamos terminado nuestro aseo matutino, debe de hacerse el lavado cuidadoso del planeta. Debemos tratar regularmente de rasgar

---

20 "Le désespoir porte en lui son adoucissement, son remède : il peut nous tenir quittes d'autres responsabilités. Il est assez tentant, au fond (et reposant) de vivre dans un univers absurde, en victime impuissante, inéluctablement désarmée [...] tandis que de savoir que vivre *en homme*, c'est vivre sur la brèche, sans trêve ni repos, que la moindre faiblesse, le moindre relâchement vous rendent tout aussitôt inégal à ce nom d'homme, vous ramènent à la bête — reconnaissons que si c'est une perspective plus tonique, elle est aussi bougrement plus fatigante !" ([Introduction])

21 "L'affaire homme, une assez sale histoire, dans laquelle tout le monde est compromis" (Une page d'histoire.)

22 "[…] ce que l'homme s'est raconté sur lui-même dans ses moments d'euphorie." (La marge humaine. *Entretien avec Jean Daniel*. 1957.)

23 "Position idéaliste ? Position du rêveur ? Franchement, cela m'est égal : personne ne me fera renoncer à ce qui me permet de croire à la vie." (La marge humaine. *Entretien avec Jean Daniel*. 1957.)

24 "Vivre, c'est ne pas se résigner." (Noces. *L'été à Alger*.)

los baobabs tan pronto como los distingamos de las rosas [...][25]" (Saint-Exupéry 2006: 28). Camus, mientras tanto, usó la imagen de la plaga: "[...] el bacilo de la plaga nunca muere ni desaparece[26]" (Camus 2005: 279). Vivir como hombre sería luchar sin cesar. "Es una tarea, es verdad, que no tiene fin. Pero estamos aquí para continuarla[27]", escribe Camus (Camus 2015c: 112). Señala que "[l]a revuelta tropieza incansablemente contra el mal, del cual solo es necesario tomar un nuevo impulso[28]" (Camus 2015a: 378).

Revuelta positiva: el amor

Ya citamos al héroe de "Les justes" (*Los justos*) cuando dijo: "La revolución para dar una oportunidad a la vida". Espero haber logrado demostrar que, de hecho, la revuelta, para ser positiva, debe "dar una oportunidad a la vida" y, por lo tanto, a la felicidad y a "lo que en el hombre siempre es a defender[29]" (Camus 2015a: 34). Podemos recordar aquí que, para Camus, el rebelde por excelencia está encarnado en el artista, como explica en la sección titulada "Rebelión y arte" de "L'homme révolté" *(El hombre rebelde)*. Se une así a Stéphane Hessel (1917-2013), escritor francés y también miembro de la Resistencia, quien concluye su ensayo "Indignez-vous !" *(¡Indignaos!)* con estas fuertes palabras: "Resistir es crear[30]" (Hessel 2010).

Crear no es necesariamente dar a luz una obra de arte literalmente. Crear también puede ser ejercitar la creatividad para encontrar una manera de rebelarse donde reina la muerte y el horror. Estoy pensando aquí en una lucha, una revuelta positiva, descrita por Romain Gary en "Les racines du ciel" (*Las raíces del cielo*). Morel, el héroe de la novela, también miembro de la Resistencia francesa, está internado en un campo nazi. Agotado, hambriento, cargando pesadas bolsas de cemento, se tomó el tiempo, durante una marcha forzada, para agacharse y volver a poner de pie a los insectos, pronto sería imitado por otros presos. Con

---

25 "Quand on a terminé sa toilette du matin, il faut faire soigneusement la toilette de la planète. Il faut s'astreindre régulièrement à arracher les baobabs dès qu'on les distingue d'avec les rosiers [...]" (V.)

26 "[...] le bacille de la peste ne meurt ni ne disparaît jamais [...]." (V.)

27 "C'est une tâche, il est vrai, qui n'a pas de fin. Mais nous sommes là pour la continuer." (L'été. *Les Amandiers*.)

28 "La révolte bute inlassablement contre le mal, à partir duquel il ne lui reste qu'à prendre un nouvel élan." (V. La pensée de midi. *Au-delà du nihilisme*.)

29 "[…] ce qui, en l'homme, est toujours à défendre." (I. L'homme révolté)

30 "Résister, c'est créer."

este generoso gesto, lucha por preservar la vida de los animales, pero también, a través de él, la naturaleza, su dignidad y la dignidad humana (Gary 2018b: 485-487). Este acto original lleva un mensaje, y esto le permite seguir siendo un hombre o, como diría Vercors, "[…] morir de una vez; y no el hombre antes que la bestia[31]" (Vercors 1950: documento sin paginación).

Morir de una vez y así ser y seguir siendo un hombre, vivir como un hombre, sería rebelarse, luchar, pero quizás también y, en especial... amar. Sí, finalmente, el lado "positivo" de la revuelta, el "sí" del rebelde, es quizás, simplemente, el amor. El amor por el hombre, por la belleza del mundo, por la felicidad, que Camus resume en la expresión: "el amor de vivir", y no por la que estamos tan acostumbrados a usar: "el amor de la vida". Es en acto, en acción. Por lo tanto, uno entendería esta frase capital, extraída de uno de sus cuadernos: "Si tuviera que escribir un libro moral aquí, tendría cien páginas y 99 serían blancas. Sobre la última escribiría: "Conozco un solo deber, y es amar". Y, por lo demás, digo *no*. Yo digo *no*, con todas mis fuerzas[32]" (Camus 2016: 62).

Amor y revuelta, sí y no.

Intercalados.

Bibliografía

Camus, A. 2005, *La peste*, Paris: Gallimard.

Camus, A. 2014, *Lettres à un ami allemand*, Paris: Gallimard.

Camus, A. 2015a, *L'homme révolté*, Paris: Gallimard.

Camus, A. 2015b, *Le mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard.

Camus, A. 2015c, *Noces* suivi de *L'été*, Paris : Gallimard.

Camus, A. 2015d, *Les Justes*, Paris: Gallimard.

Camus, A. 2016, *Carnets I – Mai 1935-février 1942*, Paris: Gallimard.

Camus, A. 2019, *Albert Camus, correspondance avec ses amis Bénisti, 1934-1958*, Saint-Pourçain-sur-Sioul: Bleu autour.

Gary R. 2012, *L'affaire homme*, Paris: Gallimard.

Gary R. 2018a, *Les oiseaux vont mourir au Pérou*, Paris: Gallimard.

Gary R. 2018b, *Les racines du ciel*, Paris: Gallimard.

Hessel S. 2010, *Indignez-vous!*, Montpellier: Indigène éditions.

---

31 "[…] mourir en une seule fois ; et non pas l'homme avant la bête." ([Introduction])

32 "Si j'avais à écrire ici un livre de morale, il aurait cent pages et 99 seraient blanches. Sur la dernière, j'écrirais : "Je ne connais qu'un seul devoir, et c'est celui d'aimer." Et, pour le reste, je dis *non*. Je dis *non*, de toutes mes forces." (Cahier I, mai 1935 – septembre 1937)

Saint-Exupéry, A. 2006, *Le Petit Prince*, Paris: Gallimard.

Saint-Exupéry, A. 2015, *Écrits de guerre 1939-1944*, Paris: Gallimard.

Vercors 1950, *Les yeux et la lumière*, Paris: FeniXX réédition numérique (Éditions Albin Michel).

Vercors 1997, *Les armes de la nuit* suivi de *La puissance du jour*, Paris: Éditions du Seuil.

Entre la razón y la libertad. El "Tratado de los tres impostores", Spinoza en la clandestinidad

Claudia TAME DOMÍNGUEZ

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México
claudia.tame@correo.buap.mx

Resumen: El *Tratado de los tres impostores* o *La vida y el espíritu de Señor Benedicto de Spinoza* fue un escrito que circuló de forma clandestina durante los siglos XVII y XVIII en diversos países europeos, contiene una crítica radical a la religión de su época, en lo referente al monopolio de la interpretación, a su uso como forma de control político y al apoyo mutuo entre religión y poder político. En este texto se estudian a grandes rasgos, 1. El contexto histórico del *Tratado*, así como sus características; y, 2. La relación entre el pensamiento de Spinoza y el contenido del *Tratado*, para señalar que no es fiel al pensamiento del filósofo, pero comparten el deseo de liberar a la sociedad de la superstición.

Palabras claves: Libertinismo, Spinoza, literatura clandestina, crítica de la religión, modernidad, razón

Abstract: The *Treatise of the three impostors* or *The spirit of Spinoza*[1] was a writing that circulated clandestinely during the XVII and XVIII centuries in various European countries, contains a radical criticism of the religion of his time, regarding to the monopoly of interpretation, to its use as a form of political control and to the mutual support between religion and political power. In this text are studied in broad strokes, 1. The historical context of the *Treatise*, as well as its characteristics; and, 2. The relationship between Spinoza's thought and the content of the *Treatise*, to point out that it is not faithful to the philosopher's thought, but they share the desire to free society from superstition.

Key words: Libertinism, Spinoza, underground literature, critique of religion, modernity, reason

---

[1] Se usa el título usual en las traducciones al inglés.

1. Historia y características del *Tratado de los tres impostores*

El llamado *Tratado de los tres impostores* o *Tribus impostoribus* fue un escrito que circuló de forma anónima y clandestina en los siglos XVII y XVIII en Francia y en diversos lugares de Europa.[2] Los tres impostores son los fundadores de las religiones monoteístas más extendidas; es decir, el judaísmo, el cristianismo y el islam, siendo los impostores, Moisés, Cristo y Mahoma, hay versiones del *Tratado* en que se incluyen los tres nombres como parte del subtítulo.[3] Otro de los títulos con los que circuló fue *La vida y el espíritu del señor Benedicto de Spinoza,* (*L'Esprit de Spinosa*), lo que señala ya una relación directa entre un cierto tipo de lectura del filósofo holandés y las ideas que se pretendían difundir en la naciente modernidad.

Ambos títulos ya anuncian que el texto trata de una crítica radical a la religión en su conjunto, pero especialmente al uso político de ésta (*infra).* Al tratarse de un texto anónimo y clandestino estaba excluido del ámbito académico de la época, es en el siglo XX[4] que surge un interés en la literatura clandestina y su significado filosófico, político y social. Especialmente interesante son las relaciones entre la naciente racionalidad moderna y la crítica a la religión. Este último es el marco del presente trabajo, estudiar el contexto de la difusión de este escrito es una herramienta invaluable para entender el rechazo a ciertas formas de religiosidad, y sobre todo entender uno de los elementos que ligan la racionalidad a la libertad política, de tal forma que no pueden desarrollarse por separado, la razón requiere de un ambiente de libertad y de intercambio de ideas, libertad de pensamiento y de expresión; al mismo tiempo sin el desarrollo de una razón crítica, la cultura en

---

[2] Jonathan Israel refiere que existen 200 ejemplares de la obra bajo el título, *Traité des trois imposteurs, L'Esprit de Spinosa,* en su exhaustivo estudio sobre la Ilustración radical, concluye que el texto circuló de una manera muy amplia en Holanda, Francia e Italia, principalmente. La clandestinidad de la obra, así fue un impedimento para sucesivas impresiones y para su circulación. Cfr. Israel, Jonathan, 2012, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750.* México: Fondo de Cultura económica. p. 776

[3] En este texto se analizaron dos de las traducciones en español, la de Pedro Lomba y la de Diego Tatián, ambas referidas en la bibliografía

[4] En la actualidad hay un renovado interés en este periodo, en el significado del libertinismo y del *Tratado* en sí. Algunos textos de referencia que contribuyen a la discusión actual son: Benítez, Miguel, 1993, "La Diffusion Du 'Traité des trois imposteurs' Au XVIIIe siècle" en *Revue d'histoire Moderne et Contemporaine (1954-),* 40, no. 1, 137-151, en la misma línea que J. Israel traza una línea en la recepción del texto. Charles-Baubert, François, 1987, "Le TTP une réponse au Traite des trois imposteurs?" en Les Études Philosophiques, no. 4, pp. 385-391. Paganini, Gianni, 2004, "Politique et religion dans L'esprit de Spinoza" en Revue littératures classiques. Los dos últimos en el marco de una lectura francesa sobre Spinoza y el espinosismo.

todas sus manifestaciones está condenada a repetir las fórmulas del pasado, de ahí que el *Tratado* haya tenido que circular de forma clandestina para erosionar las creencias y las instituciones y dar paso a nuevas formas de pensar y de vivir.

La tesis que se sostiene es que la expresión del spinozismo del *Tratado* se concibió como una herramienta para provocar la reflexión del lector, un lector cuyos conocimientos podrían ser muy variados y por lo tanto lo que se ofrece es una versión simplificada de las ideas de Spinoza y de otros filósofos que contribuyan a generar dudas sobre las autoridades teológico-políticas. Para lograr esto es necesario establecer la historia y las características del texto, para analizar sus dos primeros capítulos a la luz de la filosofía de Spinoza.

Las primeras noticias del *Tratado* corresponden a un texto inexistente, con un contenido que llamaba a su lectura, tal vez solo por lo blasfemo y escandaloso de su contenido. Ese libro-leyenda se buscó durante siglos hasta que finalmente fue escrito, curioso inicio para el título y el contenido de una obra. Se puede afirmar que la idea surge primero, las religiones han mostrado una asombrosa eficacia política, para unificar mediante el temor, pero no transmiten verdades ni naturales, ni teológicas, y aproximadamente cuatro siglos después se escribe un tratado que dé cuenta de esa tesis.

Pedro Lomba refiere el origen legendario del *Tratado* en el siglo XIII, específicamente en la disputa (1239) entre el Papa Gregorio IX contra Federico II, *Barbarroja*, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. A pesar de que el segundo había sido formado para ocupar altos cargos de la nobleza, el rol más importante que se le designó fue la defensa del cristianismo a través de la recuperación de los lugares sacros mediante una cruzada que nunca se realizó. Sin entrar en detalles de la larga disputa, ni en la paradójica admiración de Federico por la cultura islámica, el Papa Gregorio escribió:

> Este rey de pestilencia sostiene que todo el mundo ha sido engañado por tres impostores, a saber: Cristo Jesús, Moisés y Mahoma; y sostiene manifiestamente que dos de ellos han muerto en la gloria, mientras que el mismo Jesús ha sido colgado en una cruz. Además, afirma en alta voz, o más bien se atreve a mentir diciendo que son necios todos los que creen en un Dios que ha creado la naturaleza y que lo puede todo haya nacido de una virgen. (Anónimo 2009: IV)

Como se aprecia en la cita, se sintetiza el tema principal del *Tratado*, la impostura de las religiones monoteístas; además Gregorio cita sistemáticamente las blasfemias: a. Colocar a los tres fundadores en un mismo nivel, lo cuál es presumiblemente una influencia de Averroes; b. Considerar a dos de ellos santos;

c. Dudar de la divinidad de Cristo y d. Dudar de la naturaleza humana de Cristo. La polémica entre el Emperador y el Papa lleva a varias excomuniones y finalmente a un distanciamiento entre el Imperio y el Papado. Las consecuencias de esta disputa llevan a la afirmación de un poder político independiente del religioso, poder suficiente para que se convierta en un símbolo de la lucha contra el poder terrenal de la Iglesia y el del Imperio. La legitimidad del Emperador podría ser cuestionada, pero no su capacidad de resistencia. Durante los siglos siguientes Federico II fue considerado el autor del *Tratado.* La regia condición del supuesto autor contribuyó a la búsqueda incansable del texto por parte de nobles y libreros, estos últimos ávidos de hacerse de ese tesoro o de engrosar su bolsillo con su venta.

La fama del *Tratado* se acrecienta en el periodo que va de siglo XIII al XVII y se le atribuyen distintas autorías. Las coincidencias entre el supuesto contenido del *Tratado* y la fama, también creciente de Spinoza, fueron la probable causa del título de una de las versiones más antiguas del *Tratado: El Espíritu de Benito Espinoza, Tratado de los tres impostores* en francés, compuesto alrededor de 1688, aunque la versión impresa más antigua es la de 1712. Spinoza murió en 1677, por lo que se cree que el título es una ingeniosa artimaña de los libreros para aprovechar la fama del filósofo holandés a partir de la difusión, anónima del *Tratado Teológico Político,* así como de las furibundas respuestas que generó.

A partir de esta primera versión circulan por lo menos cinco, (Anónimo, 2009: IV) más o menos distintas, hasta la aparición de la versión definitiva en 1768. Este último es el texto citado por el Baron de Holbach y cuyo contenido está asociado a libertinismo erudito del siglo XVII. En cuanto a la autoría del texto hay una gran incertidumbre, "es ampliamente aceptado que fue producto del círculo de hugonotes de mentalidad radical en los Países Bajos y que Levier, quien publicó la primera edición clandestina en 1719, figuraba entre los involucrados." (Israel 2012: 353)

Las dos ediciones principales la de 1719 y la de 1768 fueron ampliamente leídas, principalmente en los círculos de los libertinos eruditos, pero no sólo por ellos, "Los catálogos de las bibliotecas de finales del siglo XVII y principios del XVIII confirman que el libro penetró masivamente en todas partes de Europa central y occidental, así como en los Países Bajos, una extensión geográfica destacable para el periodo." (Israel 2012: 353) Esa *penetración masiva* que refiere Israel indica dos aspectos a resaltar, el primero es el creciente interés en textos que cuestionen la legitimidad de las autoridades religiosas en lo teológico, sobre todo el monopolio de la interpretación de los textos sagrados. En Francia y los países Bajos hay una proliferación de grupos que claman por una interpretación

más libre y personal de los textos bíblicos. Los amigos de Spinoza se reunían para interpretar la Biblia de esta manera y a su grupo se les denominó *colegiantes.*

La segunda razón es de orden político, hay una corriente que busca desmantelar la legitimidad de las autoridades políticas basada en la aprobación explícita de la religión institucionalizada. La herencia medieval de lo político integrado a lo religioso comenzará a ser fuertemente cuestionada. Tanto el pensamiento de Spinoza, como el propio *Tratado* contribuyen a cuestionar esa forma de legitimidad, y a su sustitución por una forma racional de aprobación más amplia.

Es igualmente importante subrayar que en la primera versión se incluía una biografía y un catálogo de obras de Spinoza que elaboró Jean-Maximillien Lucas, quién se autodesignó admirador de Spinoza, se trasladó a la Haya y elaboró la biografía a partir de conversaciones con los amigos y conocidos del filósofo. Aún al día de hoy es considerada una biografía válida, aunque teñida por los intereses antimonárquicos de Lucas.

Características del texto

El *Tratado* circuló en sus distintas versiones de forma anónima[5], aunque el sugerente título pretendía atraer a aquellos que ya poseían tendencia antimonárquicas y antieclesiásticas, para lograrlo se compuso a partir de parafrasear pasajes de distintos autores entre los que se han reconocido a Maquiavelo, a Hobbes, al propio Spinoza; así como a autores pertenecientes al libertinismo erudito: Gabriel Naudé, La Mothe, Vayer, Charron. El omitir a los autores referidos no es un accidente, se trató más de resaltar un conjunto de ideas, que de hacer referencia a sus fuentes. Esta *fusión* de ideas que caracteriza al *Tratado* responde, en la interpretación de Moreau[6], a una distinción entre el autor y el escritor, el autor es quién formula los conceptos, los problematiza y

---

[5] "La traducción francesa apareció en 1678 con tres títulos ficticios y se vendió ampliamente, como lo indican los numerosos ejemplares sobrevivientes en los Países Bajos y Alemania, así como en Francia. Al mismo tiempo, las dos nuevas ediciones en cuartos en latín de 1677-1678, parecen haber estado destinadas especialmente al mercado francés." *Ibid.* p. 330

[6] Anónimo, 2009, *La vida y el espíritu del Señor Benedicto de Spinosa o Tratado de los tres impostores*, (Moisés, Jesucristo y Mahoma), edición, estudio preliminar de Pedro Lomba y estudio de contextualización de Pierre-François Moreau, Madrid: Ed. Tecnos. En el estudio de contextualización Moreau introduce la distinción entre el autor y el escritor a partir de la distinción que hace Spinoza en el *Tratado Teológico Político,* en el capítulo III, en el que comienza el estudio de Moisés, éste es el autor de las ideas, sin embargo, han habido diversos escritores que a lo largo de los siglos han plasmado por escrito esas ideas, muchas veces con intenciones diferentes en cada época.

fundamenta de una forma rigurosa, el escritor en cambio, usa esas ideas con una intención específica, sin atender a su fundamento. El *Tratado* tuvo, muy probablemente, más de un escritor. Esto último adquiere solidez si se toma en consideración las distintas versiones de la obra y la manera en que se fue enriqueciendo.

La paráfrasis se caracteriza por simplificar la exposición, sin atender a la fidelidad del pensamiento del autor referido, para hacer hincapié en la alienación que producen todas las religiones a partir de generar una mezcla perversa de miedo y de esperanza, miedo al castigo tanto terreno como transterreno y de esperanza en un futuro incierto en el que se recompense la obediencia ciega y la renuncia a la propia capacidad de pensamiento. Se podría decir que el *Tratado* es una síntesis de argumentos que abren la puerta para pensar una nueva forma de racionalidad, la racionalidad moderna. Por ejemplo, en el Capítulo V referido a Moisés,

> I. Todos los ambiciosos, que siempre han sido grandes maestros en el arte de engañar, han seguido el mismo camino en el establecimiento de sus leyes. Para obligar al pueblo a someterse a ellas por sí mismo, le han persuadido, al calor de la ignorancia que le es natural, de que las habían recibido o de un dios o de una diosa (Anónimo 2009: 74).

Es de resaltar, no sólo el tono abiertamente polémico, sino la crítica al origen divino de las leyes que está en consonancia con el naciente iusnaturalismo.

La originalidad del texto no está en las ideas, pues es un *collage* de diversos autores, sino en la difusión de las ideas filosóficas expresadas de una forma simple y con intención política. No se trata de cualquier idea, ni de cualquier pensador, las ideas y los filósofos elegidos son aquellos que ofrecen una vía para la liberación del ser humano, libertad del miedo y de la esperanza propios de la alienación religiosa y libertad de pensamiento y expresión.

La clandestinidad, mucho más acentuada en el *L'Esprit,* pone de manifiesto la intensidad de la censura y el deseo siempre presente en lo teológico-político de conducir a un pensamiento único. La circulación en la periferia, en un intento de escapar de la mirada vigilante de las autoridades, a pesar de ello tuvo un público lo suficientemente amplio como para ser conocido y conservado. Jonathan Israel refiere que la difusión comenzó en 1678 en Francia de una manera mucho más extendida. Si bien los escritores y los difusores del texto apelaban a la fuerza y la eficacia de las ideas para erosionar el *status quo,* lo cierto es que hubo dos tipos de lectores: quienes apoyaban las ideas ahí vertidas y quienes pretendían refutarlas. Así Arnauld lo llamo "uno de los libros más malvados del mundo" (Israel 2012:

331)[7] Pretendió escribir una refutación que nunca llego a publicarse. Lo cierto es que ambos tipos de lectores contribuyeron a acrecentar la fama y la difusión de nuestro *Tratado.*

Con relación a la modificación del título, en el caso de hacer referencia a Spinoza, se puede especular que la fama de ateo del filósofo contribuyó al interés de los lectores; mientras que el segundo pone el acento en la impostura propia de todas las religiones, se trata de desmantelar el orden teológico-político para dar paso a una sociedad en que la razón tenga el lugar central.

2. Spinoza y el libertinismo erudito

El *Tratado* contribuyó de una forma decisiva a construir la imagen de un Spinoza ateo y materialista, como un autor clave para desmantelar el poder de la religión y sustituirlo por el libre pensamiento. Si bien la paráfrasis se aleja decididamente del contenido de la filosofía spinozista, sí fue determinante en la imagen del filósofo que se heredó a la posteridad. A continuación, se trazan algunos de las coincidencias que pueden contribuir a entender el título del *Tratado,* así como la elección de Spinoza para abanderar al pensamiento libertino.

El primer capítulo del *Tratado*, titulado *De Dios*, es una paráfrasis algunas ideas de la parte I de la *Ética,* que tiene el mismo título. Como se ha señalado, el escritor no recupera la argumentación, ni las bases filosóficas de las tesis spinozistas. Se limita a exponer de una forma contundente, que las enseñanzas transmitidas por las autoridades religiosas sobre Dios no pueden ser puestas en duda, deben ser aceptadas sin examen. La razón, de la que todos los seres humanos están dotados puede llegar al conocimiento de la divinidad por sus propios medios y con la misma razón puede separarse de la idea de un Dios castigador y que tiene todas las pasiones humanas magnificadas. A decir del *Tratado,*

---

[7] El autor coincide además con la tesis de que la originalidad de la obra no reside en la argumentación de las ideas, ni en la fidelidad a los autores: "no hay, además, mejor ejemplo de esta realidad histórica fundamental que el más ampliamente difundido de todos los manuscritos ilícitos, el *Traité des Trois Imposteurs* o, como llegó a llamárselo en forma alternativa, *L'Esprit de Spinosa*. Filosóficamente, el texto tiene menor importancia y menos originalidad, pues es poco más que una cruda vulgarización de Spinoza complementada con un collage de material adicional extraído de varios escritores. Pero nada de esto le quita su apreciable significación histórica como herramienta propagandística de la Ilustración radical, al ser el más ubicuo e influyente de los manuscritos clandestinos filosóficos de toda Europa, desde Estocolmo a San Petersburgo y de Portugal a Hungría (Israel 2012: 781).

> No hay necesidad de altas especulaciones, ni de penetrar muy profundo en los secretos de la naturaleza; no hace falta más que un poco de buen sentido para ver que Dios no es colérico ni celoso; que la justicia y la misericordia que se le atribuyen son falsos títulos, y que, nada de lo que los profetas o los apóstoles han dicho de él constituye su naturaleza y su esencia (Anónimo 2009: 45).

Es importante señalar que Spinoza no analiza los escritos de los apóstoles, se limita al análisis del Antiguo Testamento, lo que el escritor quiere señalar es la confianza en la razón, o en su nivel elemental, el sentido común, como fuerzas suficientes para luchar contra el miedo inscrito en la idea de ese Dios vigilante y propenso al castigo.

El segundo capítulo del *Tratado* hace referencia al *Apéndice* de la parte I de la Ética, en el que Spinoza expone largamente la base del llamado *prejuicio de finalidad* y como éste induce a los seres humanos a tener una frustración constante al encontrar constantes obstáculos al cumplimiento de sus deseos. Esa frustración tiene otro aspecto, aún más peligroso, la incertidumbre, siempre ligada a la esperanza y al miedo. El *Tratado* omite el fundamento y pone el acento en la proyección del miedo y la esperanza en seres y fuerzas sobrenaturales a quienes hay que complacer si se quiere ganar su favor.

En este capítulo nuevamente hay un llamado enérgico a la reflexión, al uso de la razón para alcanzar una vida libre de la esclavitud que significa ese esfuerzo constante por complacer a divinidades inconstantes. Se trata de invitar al lector a sostenerse sobre la fuerza natural que es la razón. Si bien, el pensamiento de Spinoza es lejano de la redacción, lo que se conserva es ese poder liberador que contiene la razón misma.

El libertinismo erudito

Los libertinos, aunque clasificados como un grupo, fueron más bien un conjunto muy amplio de autores que compartieron ciertas posturas, sobre todo la meta de desacralizar la política y de promover el libre pensamiento, pero que en lo individual tuvieron importantes diferencias. Para los propósitos de este trabajo, se resaltarán únicamente los elementos comunes que además hallaron su inspiración en el filósofo holandés. La desacralización de la política es uno de estos ejes. Sin embargo, lo que no existe en el libertinismo es una teoría de la praxis orientada a una modificación revolucionaria del estado de cosas existente. Los libertinos mantuvieron un sectarismo basado en una idea peyorativa del *vulgo*, así como de una reserva a hacer públicas sus ideas. Al respecto señala Pedro Lomba:

> El vulgo, piensa el libertino, vive en la ignorancia y la imaginación como en su medio natural; la única actitud pública que cabe ante la plebe, así pues, es la alimentación consciente y constante de sus ilusiones; dicho a la inversa, la sola idea de difundir el saber entre la turba se presenta como algo ciertamente impensable (Lomba 2011: 217).

Spinoza no mantuvo una actitud negativa ante la multitud (término que lo acerca a Maquiavelo), pues consideró que en un Estado en el que se permitiera la libertad de filosofar y que no estuviera sometido a un estado teocrático, la multitud sería capaz de incrementar su poder de actuar y en igual proporción incrementar su capacidad de entender sólo con la fuerza de su entendimiento[8]. Sin embargo, en el contexto de la Holanda orangista, la superstición va en ascenso y la libertad de pensamiento se verá cada vez más restringida. De ahí que la *cautela* haya caracterizado toda comunicación de Spinoza, se recordara que firmaba sus misivas con una rosa y la palabra *caute.* Su concepción del ser humano no puede ser caracterizada como negativa; pero si la sociedad estaba bajo el dominio de autoridades religiosas que promovían la superstición, entonces la dinámica de las pasiones produce la relación causal miedo-odio-violencia, por lo que en este último sentido se puede encontrar una similitud entre la actitud del holandés y el desprecio libertino por el vulgo.

En contraste con el estilo sobrio de Spinoza es ilustrativa la descripción que realiza Gabriel Naudé, en su texto *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado:*

> La plebe es inferior a las bestias, peor que las bestias y cien veces más necia que las mismas bestias, porque las bestias están privadas de razón y se dejan llevar por el instinto que la naturaleza les da como regla de vida, de las acciones, pasiones y formas de actuación, de las cuales jamás se apartan, sino cuando la maldad humana las constriñe a hacerlo. Mientras la plebe

---

[8] El *Tratado Teológico Político (TTP)* es una obra en la que se realiza uno de los primeros estudios exegéticos del Antiguo Testamento, en él se demuestran diversas revisiones hechas a lo largo de los siglos, de lo anterior que una de sus tesis centrales: los textos bíblicos están escritos en un lenguaje figurativo que es producto de la imaginación y contiene algunas nociones comunes. Su enseñanza es moral y no aporta nada al estudio de la naturaleza. No se trata de abandonar la lectura de esos textos, sino sobre todo de entender que su enseñanza es moral y válida en esa perspectiva. Sin embargo, lo que es necesario para alcanzar la felicidad y la beatitud es el conocimiento racional de la naturaleza, el ser humano es también naturaleza. Así el objetivo del *TTP* "Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad." Escrito a forma de advertencia al inicio de la obra. El *TTP* es explícitamente una defensa de la libertad de filosofar y de la filosofía misma (Spinoza 1986a: 60).

> (entiendo por esta palabra la turbamulta, la escoria popular, la gente que por uno u otro motivo resulte ser de baja estofa, servil y de condición baja), estando dotada de razón, abusa de ella de mil maneras y pasa a ser, así, teatro ante el que representan sus más exaltadas y sanguinarias tragedias los oradores, predicadores, falsos profetas, impostores, pícaros de la política, revoltosos, sediciosos, espechados, supersticiosos, ambiciosos, y, en una palabra, todos aquellos que vienen con un nuevo proyecto. La plebe es comparable con un mar sujeto a toda clase de vientos y tempestades; al camaleón que puede vestirse con cualquier color, excepto el blanco; o a la sentina o cloaca en la que desemboca toda la inmundicia de la casa (Naudé 1954: 195-196).

El *entender* como máxima, separa a Spinoza de una diatriba como la citada; sin embargo, si hay coincidencias en mostrar que la mayoría de las personas, están sujetas en su comportamiento a pasiones que dirigidas por las autoridades teológico-políticas son destructivas, las similitudes con los predicadores referidos por Naudé son inmediatas. De ahí el interés de releer a un filósofo calificado primariamente como racionalista.

Los libertinos tienen el mérito de construir un horizonte de autores alternativos a la hegemonía de su tiempo, se interesan no sólo por el Cicerón político, por los escépticos de la antigüedad, especialmente Sexto Empírico, y por autores de la modernidad temprana que modificaron el punto de mira sobre la política, Maquiavelo, Hobbes. Uno de los puntos que unifican tan variadas lecturas es una concepción sobre la naturaleza en la que el ser humano no ocupe un lugar privilegiado, en la que entender a la naturaleza sea entendernos. El dilucidar las leyes de la naturaleza es una desacralización de las leyes mismas, ni en la moral, ni en los acontecimientos hay cabida para concebir a un Dios caprichoso que modifica el comportamiento de los fenómenos a placer. El punto de vista inmanente es el fundamento para expulsar la posibilidad de un Dios trascendente que obligue a los hombres a la obediencia ante la amenaza del castigo o la extinción. La calificación de Spinoza como ateo se debe fundamentalmente a esta lectura.

La lectura y uso de las ideas de Spinoza no corresponden a una comprensión de su pensamiento, se trató de elegir lo más incendiario para provocar la reflexión. Parafraseando a Lomba, cuando el libertino proyecta su mirada hacia el pasado —remoto o inmediato— no lo hace de un modo neutro, desinteresado, eludiendo compromisos y apuestas, sino que orienta esa mirada tratando de encontrar modelos filosóficos por completo independientes y extraños a los propuestos desde la ortodoxia religiosa, política e intelectual cristiana que configura a sangre

y fuego—a una sangre y un fuego que no siempre han sido sólo simbólicos—el sentido común del momento. (Anónimo: 2009: VI) La actitud crítica de Spinoza y de los libertinos es radical, se trató de desmantelar los cimientos del orden teológico-político, para dar paso a entender la razón, a un tiempo como independiente del ser humano y encarnada en él.

El *Tratado* rescata este sentido de la crítica y parafrasea casi en su totalidad el Apéndice la primera de la Ética, en su capítulo II. En palabras de Pedro Lomba: "La constitución de un precioso arsenal de argumentos con los que desvelar la naturaleza profunda de las supersticiones, los mitos, las tradiciones y ceremonias absurdas en que, según ellos consiste toda religión históricamente establecida y, simultáneamente, todo ordenamiento ético, político o jurídico teológicamente legitimado." (Anónimo 2009: VIII)

La paráfrasis del citado Apéndice pone de manifiesto el atractivo del *Tratado*, simplifica la exposición y pone el acento en lo que se quiere destruir: la superstición. A continuación, el pasaje:

> I. Quienes ignoran las causas físicas tienen un miedo natural que procede de la duda en que están acerca de si existe una potencia capaz de perjudicarles o ayudarles. De ahí procede su inclinación a fingir seres invisibles, es decir, sus propios fantasmas, a los que invocan en la adversidad, alaban en la prosperidad y a partir de los cuales, en fin, se han hecho sus dioses. Más cómo las visiones de los hombres llegan hasta el infinito, se han forjado una cantidad innumerable de divinidades, y se han imaginado que les eran favorables, o contrarias, según obrasen bien o mal. Por ejemplo, cuando la Naturaleza les afligía mediante tempestades, infertilidades pestes y otros accidentes semejantes, creían que estos males no les sucedían sino por qué habían irritado con sus ofensas a aquellas divinidades. [...] Este miedo quimérico a las potencias invisibles es la semilla de las religiones (Anónimo 2009: 43).

Mientras en la *Ética* en la parte I, apéndice, se lee:

> Todos los prejuicios que intento indicar dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto, que incluso Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre y ha creado al hombre para que le rinda culto (Spinoza 1986: 90).

No sólo es la simplificación de los conceptos, sino que se mantiene la crítica a una concepción antropomórfica de Dios en la que se le otorgan cualidades

humanas como la voluntad, o la necesidad de reconocimiento al puntualizar que la causa y el objetivo de la existencia humana reside en otorgar culto. El paso del culto al premio y al castigo es el origen de la creencia en la providencia y su manipulación el poder de las autoridades teológico-políticas.

Lo que desaparece totalmente del *Tratado* es la causa final (teleológica), contra la que filosofa Spinoza, no en contra de un Aristóteles de la Antigüedad, sino en contra de un finalismo que determina los rumbos del ser humano como individuo, de los grupos y de las sociedades enteras. El universo spinozista es un universo sin finalidad en el que la apertura al futuro está garantizada por esa misma ausencia. Sin embargo, esta idea podría no ser la más adecuada para generar una crítica que llevara al ámbito compartido por Spinoza y el libertinismo; sintetizado por el *Tratado*: la desacralización de la política.

La importancia del *Tratado* estuvo centrada en aportar elementos de reflexión que sostuvieran el clamor popular de despojar a las autoridades eclesiásticas de un poder ilimitado y de igualmente cuestionar a los monarcas de su legitimidad a gobernar basados en el derecho divino. Los libertinos estuvieron alejados de las luchas populares, pero la difusión de sus ideas, sintetizadas en el *Tratado,* abonan a movimientos posteriores, como la Ilustración. Con relación al uso sesgado de las ideas de Spinoza, lo que se quiere puntualizar es el origen de una cierta imagen, la de materialista y ateo, que ha acompañado al filósofo hasta nuestros días.

La circulación clandestina del *Tratado* fue algo necesario en una época en la que la vigilancia de las autoridades religiosas limitaba o impedía la libre circulación de las ideas. No fueron extraños los casos de encarcelamientos o de ostracismo, Spinoza mismo fue muestra de ello. La literatura clandestina, sobre todo en el siglo XVIII contribuyó a erosionar un sistema de creencias en el que las autoridades teológico-políticas eran hegemónicas, su afán fue libertario, igual que el ánimo del filósofo holandés.

La contribución de Spinoza y del *Tratado* a la llamada por Israel *Ilustración radical,* es decisiva, no sólo porque contribuye a una forma de pensar en que la razón es inmanente al ser humano, sino por que concibe a la filosofía como la vía privilegiada en la que transita la libertad. Concebir a la religión como una forma de control político no es una invitación a su supresión, sino a entender la relación entre lo divino y lo humano como poder de actuar y no de padecer. Así en ambos casos nos encontramos ante la fuerza de la filosofía como cimiento de la libertad de los individuos y de las sociedades.

Bibliografía

Anónimo, 2009, *La vida y el espíritu del Señor Benedicto de Spinosa o Tratado de los tres impostores*, (Moisés, Jesucristo y Mahoma), edición, estudio preliminar de Pedro Lomba y estudio de contextualización de Pierre-François Moreau, Madrid: Ed. Tecnos.

Anónimo, 2006, *Tratado de los tres impostores, Moisés, Jesús Cristo, Mahoma,* Buenos Aires: 2006, El cuenco de plata.

Benítez, M. 1993, "La Diffusion du 'Traite des trois imposteurs' Au XVIIIe siècle" en *Revue d'histoire Moderne et Contemporaine (1954-),* 40, **no. 1**, 137-151, http://www.jstor.org/stable/20529867.

Charles-Baubert, F. 1987, "Le TTP une réponse au Traite des trois imposteurs?" en *Les Études Philosophiques,* **no. 4**, 385-391, http://www.jstor.org/stable/41581709.

Israel, J. 2012, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750.* México: Fondo de Cultura Económica.

Lomba, P. 2011, *¿Súbditos o ciudadanos? De la crítica libertina al programa ilustrado. INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno,* **no. 5**, enero-junio, 215-232, http://dx.doi.org/10.5209/rev_INGE.2011.n5.36226

Lucas, 1999, *La vie de M. Benoit de Spinoza,* París: Editions Allia.

Naudé, G. 1964, *Consideraciones políticas sobre los golpes de estado*, Caracas: Facultad de derecho, Universidad Central de Venezuela.

Onfray, M. 2009, *Los libertinos barrocos, contrahistoria de la filosofía, III,* Barcelona: Editorial Anagrama.

Paganini, G. 2004, "Politique et religión dans *L'Esprit de Spinoza*" en *Littératures classiques*, 2004(3) **no. 55**, 105-117.

Spinoza, 1986, *Ética*, Madrid: Alianza Editorial.

Spinoza, 1986a, *Tratado Teológico Político,* Madrid: Alianza Editorial.

Spinoza, 1990, *Tratado Político*, Madrid: Alianza Editorial.

El derecho al desacuerdo: Garantías históricas en Polonia (siglos XVI-XVIII)

Przemysław KRZYWOSZYŃSKI[1]

Adam Mickiewicz Universidad de Poznań
Polonia
drpk@amu.edu.pl

Resumen: El objetivo del artículo es presentar la democracia de los nobles polacos como un ejemplo de oposición constructiva. La primera parte describe la tradición polaca, denominada "Libertad Dorada", tanto en las soluciones ideológicas como en las institucionales de la democracia desde la mitad del siglo XV hasta finales del siglo XVIII y sus valores: libertad, igualdad y tolerancia. La segunda ilustra las principales instituciones que garantizan el derecho a resistir en defensa de la libertad política: elección libre con confederación - rebelión legal contra el rey (en polaco: *rokosz*) y *liberum veto*. El último analiza la práctica y el abuso de algunas instituciones que causaron la caída de La Mancomunidad de Polonia-Lituania a fines del siglo XVIII. A pesar de las críticas populares a este sistema, debe recordarse por su larga duración y algunas soluciones dialógicas.

Palabras claves: democracia de los nobles polacos, Libertad Dorada, *liberum veto*, rebelión legal

Abstract: The aim of this paper is to present the Polish Nobles' Democracy as an example of constructive opposition. The first part describes the Polish tradition, called "Golden Liberty" both in the ideological and institutional solutions of democracy from the half of 15th century to the end of 18th century and their values: liberty, equality and tolerance. The second illustrates the main institutions that guarantee right to resist in defense of the political freedom: free election with confederation i.e. legal rebellion against the king (in Polish: *rokosz*) and *liberum veto*. The last part analyzes the practice and the abuse of some institutions which became the cause of the fall of the Polish-Lithuanian

[1] Quisiera dar las gracias a Katarzyna Gan-Krzywoszyńska y Katherine Cheung García por excelente corrección del texto.

Commonwealth at the end of 18th century. In spite of popular criticism of this system, it should be remembered for its long duration and some dialogical solutions.

Key words: Polish Nobles' Democracy, Golden Liberty, *liberum veto*, legal rebellion

Introducción

Democracia de los nobles polacos (1456-1795) es comúnmente considerada como un ejemplo de país que, debido a la debilidad provocada por sus propias divisiones políticas internas, y su creciente dependencia de sus vecinos cada vez más fuertes, desapareció del mapa de Europa durante 123 años. El periodismo de opinión en Rusia, Prusia, Austria, así como las disputas entre los propios polacos en el siglo XIX, contribuyeron significativamente a una imagen negativa. Durante las particiones, en la era de los levantamientos independentistas en declive (1831, 1846-48, 1863), la nobleza, la principal élite política de la Primera República de Polonia, fue acusada de perder un estado independiente (Davies 2005a: 9; Davies 2005b: 240-246, 251-256, 267-271). Asimismo, las características de este grupo social han sido muchas veces consideradas como la principal imposibilidad de desarrollo constructivo de la sociedad moderna (Olszewski 2002a: 510 y ss.). En el período posterior a la recuperación de la independencia de Polonia (1918-39), la principal crítica se dirigía a un parlamento inestable en comparación con la nobleza indisciplinada. En la era de La República Popular de Polonia (1944-1989), el estado noble era considerado sinónimo de opresión de clase, y los gobernantes compararon a la oposición de entonces con traidores culpables de la caída de Polonia.

En el contexto de las críticas a la nobleza polaca, también se enfatizaron las excepciones positivas: las figuras de los reformadores sociales, los elementos de tolerancia y los éxitos militares, que, sin embargo, no cambiaron la naturaleza negativa general del estado y su gradual colapso (Olszewski 2002a: 512-513).

Del mismo modo, en Europa Occidental, además de la imagen negativa creada – principalmente por los pensadores de la Ilustración – de Polonia como sinónimo de atraso y degeneración, se notaron los aspectos positivos del pensamiento polaco noble. La República de Polonia a fines de los siglos XVI y XVII fue admirada por reconocimiento de la libertad política del individuo, el papel de bastión defensor del cristianismo y también se destacaron los modelos de las instituciones del estado moderno. Jean-Jacques Rousseau vio en Polonia una reconciliación práctica de la independencia del individuo con la voluntad

común, como expresión de la soberanía del pueblo en un estado con una gran área (Denquin 1976: 22-23; Capitant 1972: 25-28; Krzywoszyński 2014: 97-98). Gilbert K. Chesterton durante la guerra entre Polonia y la Rusia bolchevique (1919-21) recordó la visión del papel histórico de Polonia como defensor de la civilización (Chesterton 1920: i-ii).

Por lo tanto, la democracia de los nobles no solo fue un símbolo negativo de la historia polaca, y las controversias relacionadas con ella todavía causan disputas y emociones, como por ejemplo lo indica el título de la exposición del Museo Nacional de Poznań en 2005: *Patrimonio noble o una herencia maldita*. *Tradiciones sármatas en el arte y la cultura* (Krzywoszyński 2021: 40-42). Sin embargo, la crítica que prevalece hasta el día de hoy parece demasiado inequívoca. Al oponerse a ella, vale la pena señalar los hechos pasados por alto sobre la Primera República Polaca, es decir Democracia de los Nobles.

En este contexto, puede recordarse que la Democracia de los Nobles duró casi 350 años (1456-1795). A modo de comparación, vale la pena señalar que Prusia, Rusia y Austria sobrevivieron no más de 220 años. El imperio ruso creado bajo el gobierno de los Romanov (1613-1917) duró 204 años, como el clásico absolutismo francés de los Borbones (1589-1789). A su vez, el reino de Prusia, que finalmente unificó Alemania en el siglo XIX, sobrevivió 217 años (1701-1918). Su absolutismo se vio debilitado por la derrota sufrida en 1806 con el ejército de Napoleón y su subsiguiente dependencia de Francia (1806-1813), y resultó en la progresiva liberalización del estado. Unida por Prusia, Alemania (el Segundo Reich) existió durante 57 años (1871-1918). Por otro lado, la monarquía de los Habsburgos, cambiando la forma de gobierno varias veces, funcionó durante 183 años, es decir, desde el reinado de María Teresa hasta su final después de la Primera Guerra Mundial.

En términos de durabilidad del sistema, la Democracia de los Nobles solo puede compararse con los gobiernos de Gran Bretaña y de los Estados Unidos. La monarquía parlamentaria inglesa ha seguido evolucionando desde la Revolución Gloriosa (1688-1689), alcanzando la plena democracia en 1948. Sus soluciones constituyen uno de los modelos de poder (gabinete-parlamentario). A su vez, los principios constitucionales de los Estados Unidos tienen una tradición de 250 años. Vale la pena agregar que en su configuración jugaron un papel importante los modelos de la Democracia de los Nobles: el tratado *De optimo senatore* de Wawrzyniec Goślicki que, a través de Locke, inspiró los conceptos sistémicos de los padres fundadores (Izdebski 1999: 104).

1. Sistema e ideología

La República de las Dos Naciones (conocida también como La Mancomunidad de Polonia-Lituania)[2] fue el cuarto país más grande y al mismo tiempo la tercera población más grande de Europa en el siglo XVI. De los 3,500.000 de habitantes, la nobleza constituía 12% de la población y tenía derecho a cogobernar el estado (Krzywoszyński, 2012: 107-108; 17-18; Topolski 2015: 15-16; Davies 2005a: 156-196).

El sistema político en el siglo XVI – llamado en Polonia – el Siglo de Oro, se formó, entre otros, por el balance entre el poder del rey y el de la nobleza, también por el diálogo entre ellos. Cabe añadir que en esta época en Europa dominaba el poder absoluto del rey mientras que en Polonia se eligió el rey y se formaron instituciones que protegían contra la tiranía del rey.

El sistema político de Polonia en el siglo XVI se basó en dos niveles: local y central. Los órganos locales consistían en consejos de autogobierno local – consejos regionales (en polaco: *sejmiki*), que fueron llamados "la federación de barrios" (Zajączkowski 1961: 54-55). Los órganos centrales estuvieron representados por el Parlamento (en polaco: *Sejm*) y el rey como jefe de Estado.

El poder del rey y de sus oficiales había sido progresivamente limitado por los nobles desde finales del siglo XIV y, en consecuencia, llevó a la independencia política y a la libertad garantizada tanto por toda la nobleza, como por cada uno de sus representantes. Fue Luis el Grande (conocido como Luis I de Hungría, en Polonia) quien aprobó el primer privilegio que otorgó derechos especiales a la nobleza polaca a cambio de la elección de su hija como sucesora al trono. Desde entonces, y a partir del año 1572, el monarca de Polonia fue elegido y no hereditario, sin embargo, el candidato era siempre un miembro de la familia real.

El sistema estatal finalmente se formó después del final de la dinastía de los Jagellón durante el primer interregno (1572-73). Se estableció una elección libre, durante la cual se preparó un conjunto de principios sistémicos para el futuro gobernante, definido por Sobociński como la "primera ley constitucional" – llamada del primer rey electo “Los Artículos de Henri Valois”. Además, cada rey electo garantizaba un programa electoral específico, es decir, obligaciones propias para con los electores en forma de *Pacta Conventa*. (Sobociński 1948: 73-79, 85-90). La Confederación de Varsovia que garantizaba la paz religiosa entre varias denominaciones se agregó a los “artículos de Henri Valois” y, de esta manera,

---

[2] El Reino de Polonia, tras la fusión permanente con Lituania (finalmente en 1569) formó La República de las Dos Naciones (conocida también como La Mancomunidad de Polonia-Lituania).

constituía la prueba de un carácter único de un estado multinacional. Por lo tanto, este sistema demostró la alta cultura política de la nobleza (Krzywoszyński 2012: 110).

Los orígenes de la "Libertad de oro" polaca se remontan precisamente a esta época, cuando la nobleza obtuvo el poder y el privilegio de elegir al rey. Al mismo tiempo, aquí es cuando se originaría la ideología de los nobles. Desde entonces, cada vez que el monarca quiso nombrar a su sucesor, tuvo que conceder a los electores –la comunidad de nobles– nuevos derechos y privilegios. Por lo tanto, esta práctica puede ser considerada como un ejemplo de la teoría contractual (Salmonowicz 1994: 25-28; Krzywoszyński 2007: 11-21; Davies 2005a: 86-124). Desde el año 1456, el rey de Polonia estaba obligado a consultar las decisiones primordiales –por ejemplo, relativas a la guerra y los impuestos– con las comunidades locales (consejos regionales) y, desde 1493, también con una autoridad central, es decir, el parlamento. Tal organización del poder político y de la administración (casi todos los funcionarios serían elegidos) fue considerada un sistema político perfecto que garantizó un equilibrio de poder. A diferencia de las monarquías europeas, la nobleza polaca tenía influencia real sobre el gobierno, y el rey tuvo que compartir el poder con los nobles. El estado, con sus numerosas instituciones locales y centrales, requería que la nobleza estuviera constantemente activa y desempeñó un papel importante en la formación de la ciudadanía, además contribuyó a la creación de la conciencia de la comunidad estatal (Backvis 1975: 552 y ss.). Según Maciszewski, cada noble podía llamarse a sí mismo "el estado soy yo" y sentía la "defensa interna" del patrimonio nobiliario (Maciszewski 1960: 122; Wisner 1978: 235-238; Opaliński 1995: 59; Ogonowski 1992: 25, 99-100; Davies 2005a: 246-283).

Este sentido de comunidad también fue expresado por la ideología desarrollada y establecida en los siglos XVI y XVII. Se basaba en la creencia en la singularidad del país y la nación, que descendía de los sármatas de un valiente pueblo asentado en el Vístula. El bautismo de Polonia y, al mismo tiempo, la incorporación a la Iglesia católica constituyeron un elemento importante de esta toma de conciencia (Grzybowski 1996: 1-7, 29-55; Ogonowski 1992: 157-173; Krzywoszyński 2021: 39). También se señalaron modelos aristotélicos: el estado como *Politeia* y la nobleza como clase media, y se complementó con la visión del carácter republicano del sistema mixto (*genus mixtum*, monarquía mixta), es decir, sobre el carácter único de la combinación de la monarquía, la aristocracia y la democracia (Ekes 2001: 15-16; Grzybowski 1959: 42-43).

La ideología de la nobleza enfatizó más fuertemente la libertad definida como la "Libertad de oro", o "Libertad dorada" del estado, de la nobleza y del

individuo. Era considerada como la esencia de la naturaleza de los polacos, asimismo se ha argumentado que nada en el mundo puede compararse con ella. Januszowski (en el año 1606) enfatizó: *Otras naciones tienen abundancia de cobre, oro y plata; esta nación polaca considerará la libertad pura como sus mayores tesoros y comprenderá que es libre de extenderla dentro y con ella, como quiera, cuando quiera y donde quiera* (Januszowski 1921: 262-263). La libertad unió a varios grupos étnicos, expresó la independencia de la opresión interna y constituyó una ventaja en la arena internacional. (Orzechowski 1972: 99-100). En el sistema político polaco, ello significó la carencia/falta de herencia al trono (Orzechowski 1919: 24-25) y el estado de derecho universal: *la ley ordena al rey y al súbdito* (Orzechowski 1919: 11). Esta idea se refleja en las palabras de Krzysztof Radziwiłł, identificando la libertad con la patria: *la patria pertenece no a los muros, no dentro de las fronteras, no a la propiedad,* ***sino al uso de los derechos y libertades*** (según Wisner 1978: 221, énfasis añadido).

Se complementaba con la igualdad, entendida como el mismo trato ante la ley y la posibilidad de promoción política de cada noble. El gran magnate e influyente político Łukasz Opaliński expresó el igualitarismo general de todo el estado a mediados del siglo XVII con las palabras: *No hay* (...) *príncipes, margraves, condes, barones y títulos innecesarios similares* (Opaliński, 1959: 219).

Vale la pena prestar atención a la comprensión específica de la inmutabilidad del sistema, que paradójicamente se entendía como "anarquía permanente" necesaria para mantener la libertad. Con el tiempo, hubo un temor creciente a cualquier reforma, especialmente a la mejora del poder del rey y a la centralización de las oficinas. Existía la creencia entre la nobleza de que las reformas perturbarían el equilibrio garantizado por el sistema político creado con tanto esfuerzo. Esta particular preferencia por la anarquía se entendía como el debilitamiento mutuo de los oficios individuales, gracias a lo cual ninguno de ellos dominaba y no amenazaba la libertad alcanzada. Esta opinión popular fue expresada por Łukasz Opaliński: *no solo Polonia, sino también todo estado de tan alta libertad es un desgobierno* (...) *debemos estar tristes por todas las leyes que adoptan sus bordillo de caballo. Y por eso Polonia prefiere el desgobierno, siempre que sea libre, por eso no queremos novitates* (Opaliński 1959: 70-71).

La nobleza desconfiaba de los intentos de afianzamiento del poder, ya en los siglos XV y XVI, lo que quedó reflejado en la ley *Nihil novi* de 1505 y en la actividad de sus miembros de la baja nobleza en el movimiento ejecucionista. Los ejecucionistas se centraron en defender sus propios derechos, pero también en reformar el estado, mejorando el poder del rey, limitando la influencia de

los magnates y la Iglesia. Sus líderes (R. Leszczyński, J. Przyłuski, J. Łaski, H. Ossoliński, J. Zamoyski) desarrollaron una teoría sobre la libertad y la igualdad de toda la nobleza (Krzywoszyński 2010: 80 y ss.; Topolski 2015: 137-144).

El funcionamiento del sistema político se cambiaba gradualmente en el siglo XVII, cuando la baja nobleza desapareció, debido a las guerras y a la crisis económica. El control sobre las principales instituciones estatales, incluida la elección del rey (elección libre), el funcionamiento del parlamento y los consejos regionales (*sejmiki*), y sobre los asuntos del ejército y la tesorería, fue asumido por los ricos magnates quienes abusaban a la nobleza empobrecida para perseguir sus propios objetivos, utilizando estructuras e ideología democráticas. (Topolski 2015: 129-148; Krzywoszyński 2021: 39-40). A pesar del aumento de la influencia de la oligarquía, el país salió ileso de numerosos conflictos armados en la llamada "Edad de Plata" (1587-1696). Además, sobrevivió a las invasiones devastadoras y al intento de partición en 1655-60 (El diluvio sueco), y luego triunfó en las guerras con Rusia y defendió Viena contra la invasión otomana (1683).

Solo después de la muerte de Jan III Sobieski, durante el gobierno de la dinastía sajona (1699-1763), la crisis del estado se profundizó y la Gran Guerra del Norte (1701-21) se convirtió en el mayor desastre para la economía y la población. La situación se volvió aún más catastrófica con los conflictos por el mantenimiento del poder del rey Stanisław Leszczyński y la Guerra de los Siete Años (1756-1763) en la que Polonia, al no ser parte, fue completamente devastada por Prusia y Rusia (Topolski 2015: 452-463; Davies 2005a: 371-385).

A partir de estos hechos, surge una creciente crítica a la democracia noble, así como intentos de reformas bloqueados por vecinos (Olszewski 2002b: 114-148; Serczyk, 2002: 153-168; Topolski 2015). Finalmente, bajo el gobierno del último rey, es decir Stanisław August Poniatowski (1764-1795), a pesar del debilitamiento y los conflictos internos, se llevaron a cabo una serie de reformas, cuya culminación fue *La Constitución del 3 de mayo de 1791*. Condujo a la mejora del estado y a la participación de la burguesía rica en el gobierno, pero en el espíritu de la tradición republicana de la nobleza con elementos de democratización. (Davies 2005a: 386-411; Łojek 1986: 151-293; Serczyk 2002: 169-170; Topolski 2015: 640-650, 737-785). Después del colapso final del país, los intentos de recuperar la independencia en forma de levantamientos se basaron, en gran medida, en las tradiciones libertarias de la Democracia de los Nobles (Leśniewski 2021: 41-42).

El sistema que funcionaba desde hace casi tres siglos y medio desarrollaría una característica relación entre poder y súbditos. El deber del monarca seguía

siendo escuchar las voces de sus súbditos, incluso críticos y reacios al poder. Lo respetaban varios soberanos, sobre todo el rey Segismundo I el Viejo. En el conocido *Discurso fúnebre* en honor del difunto rey (1548), Orzechowski recordó a la nobleza que este monarca:

> [...] es el rey de una nación libre, que reina con la observancia de la religión y la fe, por tanto ha decidido trataros no como a esclavos, sino como a niños, no como a súbditos, sino a compañeros y amigos, con la mayor de las bondades, que al mismo tiempo él va a escuchar a los suyos, como a él (Orzechowski 1972: 18).

Aquí podemos señalar la estructura dialógica de las relaciones políticas de la Democracia de los Nobles, que fue un modelo para las generaciones sucesivas: *Nunca en el parlamento los oídos de ningún rey se abrieron con más amabilidad hacia ustedes y hacia sus diputados. Escuchó atentamente los discursos de sus diputados, aceptó amablemente sus demandas* (Orzechowski 1972: 76).

De manera similar, más de 100 años después, Sarbiewski escribió: *Solo ellos disfrutan de dos de los mayores tesoros que puede tener un estado: la libertad y la expresión, que es idéntica a la libertad de expresión. Solo ellos eligen un rey, viven libremente y se expresan libremente bajo su gobierno* (Sarbiewski 1954: 100).

Además, vale la pena recordar el concepto de "el mandar obedeciendo" de Enrique Dussel, y destacar que, en cierta medida, la Democracia de los Nobles polacos puede considerarse como una interesante aplicación de esta idea (Krzywoszyński 2021: 35, 44).

Se enfatizó con orgullo que la ley obliga al rey tanto como a todos sus súbditos:

> En una República [de Polonia] libre, quería [el rey] que los ciudadanos pudieran alzar la voz libremente, expresar sus opiniones libremente, finalmente hacer demandas y demandar acusaciones libremente. Si un rey lo odia y no lo permite en su reino, no es rey sino un terrible tirano (Orzechowski 1972: 79).

En caso de superación de las normas y reglas por parte del gobernante, la nobleza, (colectiva o individualmente) podría utilizar los mecanismos apropiados para asegurar el sistema político.

2. Instituciones

Instituciones que garanticen la resistencia constructiva en la defensa del sistema y sus valores fueron establecidos en los siglos XV y XVI, que son:

libre elección, *rokosz* (confederación) y *liberum veto*. Sus orígenes se ven en las tradiciones antiguas, medievales y renacentistas (incluso religiosas) así como autóctonas.

En cuanto a la ideología detrás de ese sistema político hay que mencionar tres elementos:

(a) La ley de resistencia de Santo Tomas de Aquino. La parte de la nobleza se refirió al pensamiento y autoridad de Santo Tomas de Aquino y otorgó un papel importante a la Iglesia Católica para limitar el poder del rey (para impedir la transformación del monarca en tirano).

(b) *Politeia* de Aristóteles. La nobleza se considera representante de la clase media que balanceaba la estabilidad del estado.

(c) La Reforma y concepto Calvinista de predestinación. Una parte de la nobleza se inspiró en la doctrina de la predestinación y por lo tanto se creían elegidos para proteger el país contra la tiranía. Esto en realidad provenía de Santo Tomas de Aquino. (Krzywoszyński 2010: 26-27, 79, 105).

En el siglo XVI, Orzechowski también recordaba que la falta de aprobación real de las decisiones del parlamento podía provocar resistencia, a la que comparaba con la defensa del estado, siguiendo el ejemplo de los griegos y los romanos (Orzechowski 1865: 140-141). Se hizo referencia a la rebelión de Gliniany (*rokosz gliniański*), la resistencia de la nobleza a los abusos del rey Ludwig de Hungría, que en realidad nunca tuvo lugar. Este ejemplo puede considerarse una especie de mitificación de la institución de la ley de resistencia. Incluso en el siglo XVIII, sirvió a la retórica política, como el apoyo de la "Libertad Dorada" (Wyszomirska 2007: 73-78).

La institución de las elecciones libres confirmó la garantía del derecho de resistencia. Cabe mencionar que se eligiría al rey desde el año 1370, la mayoría de las veces fue una elección dentro de la dinastía, que a partir de 1572 se volvió más libre (es decir fuera de la dinastía). Libre elección del rey por parte de todos los nobles que deseen participar. En teoría, cualquier noble tenía derecho a asistir y participar en dicha elección libre, además incluso podía postularse para rey (Opaliński 1995: 67-68; Olszewski 2002c: 130-142). Ya durante el reinado de la dinastía Jagellon, se enfatizaba la existencia de la libertad gracias a esta institución, y heredar el trono se consideraba esclavitud (Orzechowski 1919: 24-25). Junto con elecciones libres y formación de *los artículos de Henri Valois* y *Pacta Conventa* la posibilidad de denunciar la obediencia del monarca se enfatizó en el acto *de non praestanda oboedientia* de la confederación de Varsovia. El procedimiento fue finalmente especificado por las leyes de 1576, 1607 y 1609 que destacaron la posibilidad de presentar una queja por parte de

cualquier noble, así como el papel del primado, los senadores y el parlamento en la reprimenda del rey. Después de que estos fondos se agotaron, el último recurso fue el llamado "parlamento de caballo", donde la nobleza en preparación para el combate debía recordar al monarca sus obligaciones (Opaliński 1995: 43).

La forma de expresión más común fue un tipo de rebelión (en polaco: *rokosz*, la palabra viene del hungaro: *rakas*), conocida como resistencia legal contra el rey, formada en instituciones inglesas: la *Magna Charta Libertatum* del rey Juan sin tierra (1215) y la *bula de oro* (*Bulla aurea*) (1229) del rey Andrés II. En Polonia, tomó la forma de una confederación, un sindicato *ad hoc* con fines especiales. Generalmente, podría establecerse para defender el estado, un territorio específico o un grupo social. Fue una institución de resistencia garantizada por la ley a los nobles, en caso de desacuerdo con la decisión del rey. Dicha tradición viene de Inglaterra y Hungría, que ya al principio del siglo XIII los reyes garantizaban la ley de la resistencia de toda la clase política. La estructura estatal podía ser utilizada y anunciada (establecida) con el rey, el parlamento o las instituciones militares. El país funcionaba en forma de confederación durante el periodo de interregno (Opaliński 1995: 64-68; Olszewski 2002c: 128-139; Krzywoszyński 2021: 29-49; Davies 2005a: 254-255). Lo consideraban una oposición extrema a la decisión del monarca, conocido ya en el siglo XVI: *Tienen derechos en contra al rey, tienen tribunales, también tienen una manera prescrita de obedecer* (Orzechowski 1972: 105).

En Polonia confederación fue introducida en el documento firmado por el rey conocido como "los artículos de Henri Valois"[3]. Vale la pena añadir que este documento garantizó también la tolerancia religiosa en el pleno centro de guerras religiosas muy violentas en casi toda Europa. Fue algo sin precedentes y precursor en Europa. De este modo, los nobles tenían una estrategia e ideología específicas contra la tiranía, tanto en términos de la religión como de la política (Davies 2005a: 260-261; Krzywoszyński 2012: 110).

La siguiente institución es *Liberum veto* (que sígnica "¡Me opongo!"). En la Democracia de los Nobles se asignó el valor primordial a la libertad política. Cada noble, como toda la comunidad de los nobles, respetó la solidaridad de clase y los privilegios que constituían una "libertad de oro". Fue el primer sistema que trató de lograr un equilibrio entre el individualismo y la dominación mayoritaria: cada noble podía protestar y bloquear un acto legal peligroso mediante la

[3] La Ley de la Confederación de Varsovia fue introducida en "los artículos de Henri Valois" como la regla principal de estado polaco

institución de *Liberum veto* (Wójcik 1992: 16-20, 41-43; Davies 2005a: 264-266; Dankowski 2019: 6-13; Krzywoszyński 2021: 38, 40). *Liberum veto*, en teoría, ejemplificaba la protección de la libertad individual. En opinión de la nobleza, era una de las garantías fundamentales del sistema y la implantación de la unanimidad, acordada tras el diálogo. Andrzej Maksymilian Fredro, uno de los magnates más ilustrados y patriotas, describió el *liberum veto* como un elemento eficaz de presión que impone una voluntad común y unánime a una mayoría menos inteligente. Según el escritor, la falta de tal garantía se estaba volviendo un peligro incalculable (Fredro 2014: 443-445, 451). Se puede señalar que un peligro similar (la dominación de las masas) fue la preocupación de los liberales clásicos (Mill), así como de los partidarios de la democracia, incluido Rousseau (Michalski 2015: 104-115).

3. Ejemplos del uso de las instituciones de resistencia

La práctica de aplicar las instituciones antes mencionadas tuvo varias consecuencias. Las elecciones libres se convirtieron gradualmente en fuertes disputas internas y en la injerencia de cortes extranjeras. En el siglo XVI, el intento de intervención de los Habsburgos (1587-88) se afrontó con éxito, algunas de las elecciones, a pesar de la difícil situación política, transcurrieron sin problemas (1632, 1648).

Incluso en la era del triunfo de los magnates tras la abdicación de Jan Kazimierz en septiembre de 1668, la nobleza decidió la elección del rey polaco, Michał Korybut Wiśniowiecki. Para la nobleza, esta elección era una garantía de privilegios y, al mismo tiempo, una prueba de disgusto por los Habsburgo y los Borbones (Davies 2005a: 355-370). De igual modo, la elección de Sobieski, a pesar de la difícil coyuntura internacional (derrota en la guerra con Turquía) y la visión de un golpe de estado, transcurrió sin contratiempos. Las siguientes, en cambio, fueron la injerencia abierta de potencias extranjeras en la política de la República Polaca, como en el año 1699, y luego en 1734. Ambas elecciones terminaron en principio con una guerra civil incitada por las potencias extranjeras. La última elección libre en el año 1764, a pesar de la abierta injerencia de Catalina II de Rusia y la elección de su partidario Stanisław August Poniatowski, se convirtió en un intento que terminó con un éxito parcial de reformas en el estado (Olszewski 2002a: 134-159; Topolski 2015: 463-465; 601 i n; Davies 2005a: 391-395).

En la era de la Democracia de los Nobles, *rokosz* funcionaba como el mito de la rebelión y un refugio de libertad y derechos nobles. La resistencia contra

el monarca y su intento de alianza con los magnates ya se manifestaría entre los siglos XV y XVI en forma de garantía de los derechos de la nobleza y de su representación (*Nihil novi* de 1505). La rebelión de Lviv (1537) se convirtió en una expresión de resistencia consciente y legal. La nobleza presentó sus postulados y discutió con el rey y los magnates, y luego llevó a cabo la reparación del estado, a pesar de que se había reunido para la guerra y resistencia armada. Este evento inició el movimiento ejecucionista. Las dos rebeliones más famosas del siglo XVII expresarían temores sobre el fortalecimiento del poder del rey, y fueron, de hecho, un intento de resistir a los magnates. La primera rebelión, llamada *rokosz de Zebrzydowski* (en polaco *rokosz Zebrzydowskiego*) tuvo lugar en los años 1606-1609), terminando con la aparente victoria de Segismundo III Vasa. Sin embargo, él tuvo que reconocer el poder del parlamento de los nobles y perdonar a sus oponentes. En ese momento, finalmente se formalizaron los medios para renunciar a la obediencia al rey (Davies 2005a: 336-337; Maciszewski 1960: 30).

La segunda rebelión, llamada *Rokosz de Lubomirski* (1665-66) constituyó una fuerte resistencia de los magnates contra los intentos de reformar y mejorar el poder del rey Jan Kazimierz, incluida la oposición al nombramiento del heredero al trono durante la vida del rey (elección de *vivente rege*). Participantes de esta rebelión Rokosz con Jerzy Lubomirski derrotaron al ejército real y el monarca abdicó. Vale la pena mencionar que el propio líder de la rebelión, un conocido héroe de la lucha contra los suecos, renunció a cualquier función en el estado y abandonó el país (Davies 2005a: 351-353). Los hechos posteriores a 1704 se relacionaron con las batallas de los magnates involucrados en las alianzas de la Gran Guerra del Norte (1700-1721).

La Confederación de Varsovia, bajo el dictado de los suecos, proclamó rey a Stanisław Leszczyński, y los partidarios del entonces reinante Augusto II el Fuerte establecieron una confederación en Sandomierz. La guerra entre las partes fue finalmente resuelta por la política de las grandes potencias que libraban la Guerra del Norte. Inicialmente, el victorioso Leszczyński tuvo que abandonar el país y Augusto II volvió al trono. En 1715, se estableció una confederación en Tarnogród en defensa contra la brutalidad del ejército sajón, que se oponía al rey. Las partes en disputa fueron "reconciliadas" por el zar Pedro I en el *sejm* en 1717 y, desde ese momento, tendría lugar la injerencia abierta de Rusia en los asuntos polacos. (Olszewski 2002b: 40-41; Davies 2005b: 12, 370; Topolski 2015: 460-461).

Los dos últimos eventos fueron un intento de resistencia patriótica. La Confederación de Dzików (1734) fue una defensa del rey legalmente elegido Stanisław Leszczyński contra el monarca impuesto. Constituía una prueba de la defensa de la independencia frente a la injerencia permanente de estados

extranjeros, que en 1732 (el Tratado de las Tres Águilas Negras) acordó una política común respecto a Polonia. Al final, sin embargo, Leszczyński abdicó en favor de Augusto III, apoyado por Rusia y Sajonia (Topolski 2015: 463-466). El último intento de defender la independencia de estados extranjeros fue la Confederación de Bar (1768-72) establecida *en defensa de la fe y de la libertad* contra Rusia y su partidario, el rey Stanisław August Poniatowski. A pesar del apoyo de Francia y Turquía ante la brutal injerencia de las tropas rusas, la confederación llegaría a su fin con la caída y la primera partición de Polonia en el año 1773. En la historia, se le llamó el primer levantamiento nacional (Serczyk 2002: 192-200, 243-283; Davies 2005a: 310, 372).

Liberum veto en la práctica paralizó por completo el sistema político, sobre todo en el siglo XVIII (Olszewski 2002c:130-131). Está asociado con los abusos de los magnates y la ruptura del *sejm* por primera vez en 1652 y, acto seguido sería usado un total de 73 veces. *Liberum veto* se convirtió en un símbolo de explotación por parte de la nobleza corrompida por cortes extranjeras y, por lo tanto, la causa del colapso del estado (Wójcik 1992: 21-32; Olszewski 2002b: 32-40; Konopczynski 2018). Cabe mencionar que los particionistas (Prusia, Rusia y Austria) que usaron el *liberum veto* al mismo tiempo también le temerían. Rusia, para ejercer su influencia en 1717, controló el *sejm*, prohibiendo el hablar alto, de ahí que el *sejm* fuera llamado "mudo". El *sejm* de partición de 1772 también se estableció bajo la apariencia de la confederación para evitar el veto, lo que hizo ineficaz la resistencia de los diputados liderados por Rejtan (Olszewski 2002b: 40-46; Ogonowski 1992: 11).

Consideraciones finales

El sistema de la Democracia de los Nobles existente puede describirse como republicano-monárquico que consistía en el contrato y su cumplimiento. Entre la nobleza, existía una convicción sobre los valores de libertad, igualdad, estado de derecho y tolerancia, que se implementaron a través de deliberaciones conjuntas en consejos regionales y parlamentos, creando condiciones para el diálogo. La participación activa en la vida política y la responsabilidad de las decisiones se asociaba con la "obediencia" y el control del poder. A pesar de la visión "liberal" y mínima en cuanto a los deberes de la nobleza, las obligaciones morales requerían que el noble estuviera dispuesto a hacer sacrificios. Esta idea se basaba en conceptos antiguos y medievales, según los cuales los deberes públicos resultaban de un sentido de solidaridad estatal: hermandad, acción conjunta en defensa de los valores morales y políticos.

La resistencia constructiva fue la defensa de los valores más preciados. Su tarea era mantener el sistema en curso. Su implementación mediante elecciones libres, la ley de resistencia (*rokosz*) y el *liberum veto* fue un intento de resolver la amenaza solo después de agotar las posibilidades del diálogo. La resistencia fue el argumento final en caso de la necesidad de defender los derechos de un individuo, estado y patria. El sistema fue asegurado por las instituciones previamente desarrolladas que impedían que el rey y sus funcionarios violaran las reglas del estado, especialmente los derechos y libertades de la nobleza. Este sistema a menudo criticado fue uno de los caminos en el pensamiento político europeo para el surgimiento de los derechos fundamentales del individuo, una alternativa original a las soluciones revolucionarias o absolutistas:

> Por lo tanto, podemos decir (…) que Europa a principios del siglo XIX tenía dos tradiciones que comprendían todos los elementos de los Derechos Humanos. La primera, completamente nueva e inspirada en la ideología de la Ilustración, la doctrina de la ley natural y los logros angloamericanos, fue la tradición francesa desde 1789. La segunda, que se remonta a los privilegios medievales, fue encarnada por la tradición inglesa desde la Magna Charta Libertatum y **también, como acabamos de ver, por la experiencia polaca.** En otros lugares, fue sofocado por el absolutismo real que se ha impuesto desde el siglo XVI en la mayoría de los estados europeos (Salmonowicz 1994: 29, énfasis añadido)[4]

Este sistema formaba a un ciudadano consciente, responsable y activo, como escribió Antoni Chołoniewski en 1917, respondiendo a las críticas de Democracia de los Nobles:

Como fluyen dos corrientes de curso opuesto: el desarrollo sistémico del continente europeo y el desarrollo sistémico de la República de Polonia. Allí, al pie de un trono que se eleva cada vez más alto, el único gobernante se educa desde hace siglos en un tipo de súbdito humilde y de comprensión limitada. Aquí, con el constante traspaso del poder a manos de la nación, se crea un tipo de ciudadano libre que define su relación con el Estado con el principio orgulloso: "nil de nobis sine nobis" (Chołoniewski 1917: 17-18).

---

[4] Nous pouvons donc dire (…) que l' Europe au commencement du XIXe siècle connaissait deux traditions comportant tous éléments des Droits de l'Homme. La première, toute nouvelle et inspirée par l'idéologie des Lumières, la doctrine du droit naturel et des réalisations anglo-américaines c' était la tradition française depuis 1789. La deuxième, remontant aux privilèges médiévaux, était incarnée par la tradition anglaise depuis la Magna Charta Libertatum et **aussi, nous venons de le voir, par l'expérience polonaise**. Ailleurs, elle fut étouffée par l'absolutisme royal qui s'imposa depuis le XVIe siècle à la plupart des Etats européens (Salmonowicz 1994 : 29).

Bibliografía

Backvis, Cl. 1975, *Szkice o kulturze staropolskiej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Capitant, R. 1972, *Démocratie et participation politique dans les institutions françaises de 1875 à nos jours*, Paris: Bordas.

Chesterton, G. K. 1920, A Supplement, en K. Prószyński, *Poland & Russ-Lands (Ruthenians) versus Russia*, London: Chalfont Bros.

Chołoniewski, A. 1917, *Duch dziejów Polski*, Kraków: Drukarnia Nakładowa.

Dankowski, M. Z. 2019, *Liberum veto. Chluba czy przekleństwo?*, Toruń: Jagiellońskie Wydawnictwo Naukowe.

Davies, N. 2005A, *God's Playground. A History of Poland*, Vol. 1, New York: Columbia University Press.

Davies, N. 2005B, *God's Playground. A History of Poland*, Vol. 2, Oxford : Oxford University Press.

Denquin, J.-M. 1976, *Référendum et plébiscite. Essai de théorie générale.* Paris: Libraire générale de droit et de jurisprudence.

Ekes, J. 2001, *Trójpodział i zgoda wszystkich. Naczelne zasady ustroju mieszanego w staropolskiej refleksji politycznej*, Siedlce: Instytut Historii, Akademii Podlaskiej w Siedlcach.

Fredro, A. M. 2014, *Scriptorum Seu Togae et Belli Notationum Fragmenta. Accesserunt Peristromata Regum Symbolis expressa. Fragmenty pism, czyli uwagi o wojnie i pokoju. Zawierają dodatkowo królewskie kobierce symbolicznie odtworzone*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville'a.

Grzybowski, K. 1959, *Teoria reprezentacji w Polsce epoki odrodzenia,* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Grzybowski, S. 1996, *Sarmatyzm*, Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.

Izdebski, H. 1999, *Historia myśli politycznej i* prawnej, Warszawa: C. H. Beck.

Januszowski, J. 1921, "Zwierciadło królewskie", en *Sześć broszur politycznych z końca XVI i początku XVII stulecia*, Kraków: W. Ulanowski.

Konopczyński, W. 2018, *Liberum veto*. Warszawa: Graf_ika.

Krzywoszyński, P. 2007, "Suwerenność w myśli szlachty polskiej", en *Nad społeczeństwem staropolskim: Kultura, instytucje i struktury społeczne w XVI-XVIII w.*, (ed.) K. Łopatecki, W. Walczak, Białystok: Wydawnictwo Ośrodka Badań Europy Środkowo-Wschodniej, Zakład Historii Nowożytnej, Instytut Historii Uniwersytet w Białymstoku, Vol.1,11-21.

Krzywoszyński, P. 2010, *Stanisław Orzechowski – ideolog demokracji szlacheckiej*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Krzywoszyński, P. 2012, "The Origins of Religious Liberty within Modern Democracy: Some Remarks on Poland's Golden Freedom", *Annales Universitatis Curie-Skłodowska Lublin – Polonia*, Sectio K, **XIX (2)**, 105-113.

Krzywoszyński, P. 2014, "The Problem of Human Rights in Direct Democracy", *Bajo Palabra* (**9**) 95-102.

Krzywoszyński, P. 2021, "The Polish Nobles' Democracy: between Ancient and Modern Democracy", *Philosophia. Revista de Filosofía* **81(1)**, 29-49.

Leśniewski, P. 2021, *Wistful Hope: A Dialogical Study on Revolt,* Poznań: Wydawnictwo PTPN.

Łojek, J. 1986, *Geneza i obalenie Konstytucji 3 maja*, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.

Maciszewski, J. 1960, *Wojna domowa w Polsce (1606-1609)* Vol. I, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Michalski, J. 2015, *Rousseau and Polish Republicanism*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Ogonowski Z. 1992, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa: Polska Akademia Nauk Instytut Filozofii i Socjologii.

Olszewski, H., 2002a, "Doktryna złotej wolności i spory o jej spuściznę", en idem, *Sejm w dawnej Rzeczypospolitej. Ustrój i idee*, Vol.2. Poznań: Printer, 507-523.

Olszewski, H. 2002b, "O skutecznym rad sposobie", en *Ku upadkowi, Dzieje Narodu i Państwa Polskiego*, vol. 2, Warszawa: Akant Ltd, 7-149.

Olszewski, H. 2002c, "The Power and the Downfall of the Polish Parliament", en idem, *Sejm w dawnej Rzeczypospolitej*, vol. 2, Poznań: Printer, 130-142.

Opaliński, E. 1995, *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587-1652*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.

Opaliński, Ł. 1959, *Wybór pism*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Orzechowski, S. 1865, *Kroniki Polskie od zgonu Zygmunta I*, Sanok: K. J. Turowski, K. Pollak.

Orzechowski, S. 1919, *Polskie dialogi polityczne* 1563-1564, Kraków: J. Łoś.

Orzechowski, S. 1972, *Wybór pism*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Salmonowicz, S. 1994, "La noblesse polonaise contre l'arbitraire du pouvoir royal: les privilèges judiciaires de la noblesse", *Revue historique de droit français et étranger* **72 (1)**, 21-29.

Sarbiewski, M. K. 1954 *O poezji doskonałej*, *czyli Wergiliusz i Homer*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Sobociński, W. 1948, "O ustawie konstytucyjnej Państwa Polskiego z 1573", *Czasopismo Prawno-Historyczne* **I**, 75-89.

Serczyk W. A., 2002, "Początek końca", en *Ku upadkowi, Dzieje Narodu i Państwa Polskiego*, vol. 2, Warszawa: Akant Ltd, 153-295.

Topolski, J. 2015, *Rzeczpospolita Obojga Narodów*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Wisner, H. 1978, *Najjaśniejsza Rzeczpospolita. Szkice z dziejów Polski szlacheckiej XVI-XVII wieku*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Wójcik, Z. 1992, *Liberum veto*, Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza.

Wyszomirska, M. 2007, "Rokosz gliniański i "Rady Kallimacha" a doktryna złotej wolności" en *Nad społeczeństwem staropolskim: Kultura, instytucje i struktury społeczne w XVI-XVIII w.*, (ed.) K. Łopatecki i W. Walczak, Białystok: Wydawnictwo Ośrodka Badań Europy Środkowo-Wschodniej, Zakład Historii Nowożytnej, Instytut Historii Uniwersytet w Białymstoku, Vol.1, 73-82.

Zajączkowski, A. 1961, *Główne elementy kultury szlacheckiej w Polsce. Ideologia a struktury społeczne*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Violencia intragrupal como manifestación de la conciencia oprimida: Carpentier y de Jesús a la luz de la filosofía de Paulo Freire

Katherine CHEUNG GARCÍA

Universidad Jaguelónica, Cracovia
Polonia
cheungarcia@gmail.com

Resumen: Alejo Carpentier y María Carolina de Jesús capturaron en sus escritos la vida desvalorizada y violentada por servidumbre o pobreza extrema en dos escenarios concretos que atestiguan los límites (y la brutalidad) de lo que puede ser la experiencia humana: las colonias esclavistas en las Américas de los siglos XVI-XIX y las favelas de Brasil, barrios de viviendas precarias en vertiginosa proliferación desde los años cincuenta. Un rasgo crucial y común a ambos relatos, pero pienso menos señalado, es lo enfatizado por Paulo Freire en su obra: la violencia es también intergeneracional e intragrupal. Su filosofía explica por qué una rebelión o revolución que modifique determinada situación concreta de opresión y abuso no es suficiente para propiciar la solidaridad, diálogo y encuentro que tanto falta en escenarios extremos de la vida real, ello es únicamente posible con la toma de una profunda conciencia crítica.

Palabras claves: Violencia intragrupal, conciencia antidialógica, revolución haitiana, Literatura latinoamericana.

Abstract: Alejo Carpentier and María Carolina de Jesús captured in their narrations the life devaluated and shattered by slavery or extreme poverty in two concrete scenarios that evidence the limits (and brutality) of what the human experience can be: the slave-holding colonies of the Americas during the 16th-19th centuries and the favelas in Brasil, slum dwellings in rapid expansion since the 1950s. A crucial feature common to both writings, yet in my view less explored, is what Paulo Freire emphasized in his lifelong work: violence is also intergenerational and in-group. His philosophy explains why a rebellion

or revolution that alters a given state of oppression and abuse is not enough to bring about the solidarity, dialogue and encounter so lacking in extreme real-life scenarios, this is only possible by developing deep and critical awareness.

Key words: In-group violence, antidialogical conscience, Haitian revolution, Latin American literature.

Introducción

Me propongo analizar dos piezas literarias a partir de *La pedagogía del oprimido* (1968) del educador y filósofo brasileño Paulo Freire (1921-1997): *El reino de este mundo* (1967), una novela histórica del escritor cubano Alejo Carpentier (1904-1980) y *Cuarto de desechos: diario de una favelada* (1960), la autobiografía de la escritora brasileña María Carolina de Jesús (1914-1977).

Como lo refleja el trabajo de Freire, la opresión es una preocupación común de la filosofía y literatura latinoamericanas y, a fin de visualizar cómo en Carpentier y de Jesús, tanto la vida como la muerte, gira precisamente en torno a la "antidialogicidad" de la opresión y la violencia, presentaré nueve segmentos seleccionados a partir de ambas obras. Ello en adición a cuatro segmentos que reflejan el papel fundamental que también lo designado como "místico", "fantástico" o "imaginario" juega en las historias narradas.

Pese al marcado contraste entre los origines de ambos autores, además de la función en que escribirían,[1] Carpentier y de Jesús honran la idea de *pensamiento situado* al ser obras que reconocen al individuo como un ser inacabado e imperfecto que, lejos de existir aislado en una burbuja, se ve condicionado y limitado por su historicidad. Considero que el valor filosófico de ambos libros, impregnados de reflexiones sobre la condición humana, se deriva primeramente de este gran reconocimiento.

Ambos escritos son retratos de lo que en gran parte ha sido la experiencia afroamericana: en Carpentier, la tragedia de la esclavitud; en de Jesús, la de la pobreza extrema. Pese a que estos relatos de cautiverio y hambre, que paradójicamente se desarrollan en medio de contextos históricos de abundancia y crecimiento económico (como lo sería la lucrativa Saint-Domingue colonial previa a 1804 y el incipiente próspero Brasil de los años cincuenta), a mí

[1] Además de provenir de orígenes privilegiados al haber nacido en Suiza, para luego vivir en Cuba y Francia, Carpentier escribiría en español un relato ficcional basado en eventos de la vida real, mientras que el de Jesús sería un relato de primera mano escrito en portugués.

parecer, son historias atemporales que resisten el paso del tiempo y trascienden los ambientes concretos en que se produjeron elevándose así a la *globalidad*, en términos de Enrique Dussel (2003), sencillamente porque son historias profundamente humanas.

Ambos libros representan realidades que, a grandes rasgos, tienen en común el tema de la violencia; en particular, hacia grupos históricamente marginalizados, como lo es el maltrato hacia el esclavo en Carpentier (violencia racial), hacia el favelado en de Jesús (violencia de clase) y hacia la mujer en los múltiples escenarios de abuso sexual y doméstico presentes en ambos (violencia de género). Estos trabajos revelan además un aspecto más oscuro y complejo: la violencia no es sólo de un grupo hacia otro i.e. intergrupal sino también, y más importante aún, *intragrupal*. La sociopedagogía de Freire sirve como herramienta teórica en el análisis de esta otra cara de la realidad de la violencia y la opresión, tal y como veremos, se manifiesta *entre* aquellos previamente esclavizados, *entre* favelados y *entre* mujeres.

1. La pedagogía del oprimido de Freire

Sobre la relación entre violencia y opresión, entendiendo esta última como negación del derecho a ser más; Freire señalaría cómo no existiesen oprimidos "si no existiera [antes] una relación de violencia que los conforme como violentados." (Freire 2005: 56). El por qué de este circulo vicioso de desamor que tiene lugar entre individuos que comúnmente carecen de empatía y solidaridad particularmente hacia aquellos con quienes comparten un mismo sufrir lo ilustrarían ambos Freire y de Jesús con ejemplos del nativo Brasil, observando el primero: "Son raros los casos de campesinos que, al ser 'promovidos' a capataces, no se transformen en opresores, más rudos con sus antiguos compañeros que el mismo patrón" (Freire 2005: 44), y preguntándose la segunda entre las páginas de su diario: "¿Por qué es que los pobres no tienen lástima hacia los otros pobres?" (de Jesús 1962: 73).

Especialmente relevante en el estudio de esta cara un tanto infame y aparentemente "irracional" de la opresión y violencia intragrupal es lo designado por Freire como *manifestación de la conciencia oprimida* en tanto que "miedo a la libertad" (Freire 2005: 30), miedo a asumir la autonomía y responsabilidad que el ser (verdaderamente) libre conlleva. Parte de este temor es la internalización de la conciencia del opresor en el oprimido y su adherencia a él, lo cual incapacita la toma de conciencia de sí como personas o como clase oprimida. Dicho de otro modo, en esta forma de autoengaño, el oprimido *aloja* al opresor en sí mismo.

Así, la persona oprimida que ha sido violentada, deshumanizada y "castrada" con frecuencia es incapaz de interactuar activamente con sus entornos, de establecer un diálogo reflexivo e intersubjetivo donde, como individuo libre, *reconoce* al Otro y se reconoce a sí mismo en él, por lo que le valida, afirma y celebra.

Éste es, por tanto, un ser temeroso, dividido y alienado que, inconscientemente, internaliza las pautas del opresor pues "ser es parecer y parecer es parecerse con el opresor" (Freire 2005: 43). Su conciencia se vuelve *posesiva* al adoptar también una "concepción estrictamente materialista de la existencia" (Freire 2005: 60) caracterizada por el ansia irrefrenable de poseer donde, a la larga, *ser* equivale a *tener*. Esta *conciencia antidialógica* (mejor dicho, falta de conciencia*)* según la cual para el individuo "la persona humana son sólo ellos. Los otros son 'objetos, cosas'. Para ellos, solamente hay un derecho" (Freire 2005: 61), a decir, el propio, es además característica de una *conciencia* o *visión necrófila de mundo* (Freire 2005: 61)*;* aspecto a explorar con mayor detalle más adelante.

2. Escenarios de opresión y violencia en Carpentier y de Jesús

Sobre la independencia de Haití (de antaño Saint-Domingue) vale recordar que, justo antes del inicio de la revolución en 1791, de allí provendría el 40% del azúcar y el 60% del café consumido en toda Europa; próspero comercio que, tal como señalaría C.L.R James en su afamada obra *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, reposaría "sobre medio millón de esclavos… [representando] dos tercios del comercio de Francia con el exterior." (James 2003: 17). Si bien la esclavitud no era en lo absoluto un sistema exclusivo de las colonias francesas, al ser más de once millones de africanos transportados forzadamente a través del Atlántico; la fama de Saint-Domingue era particularmente atroz;[2] evidenciado por el bajo índice de natalidad (Walton, 2012) y las altas tasas de mortalidad entre esclavos quienes "se los utilizaba para roturar nuevas tierras… [y] morían como moscas." (James 2003: 66). Como consecuencia, la población de la isla se vería al momento de la revolución

[2] A causa de la naturaleza de la producción de azúcar (el más riguroso régimen de cualquier sistema de plantación) los esclavos laboraban "16 o 18 horas al día, durante siete u ochos meses al año" (James 2003: 27). Otro factor serían los maltratos y castigos extremos sufridos por los esclavos a manos de colonos para quienes "dios estaba demasiado arriba y el rey demasiado lejos" (James 2003: 47).

mayormente compuesta, no por *descendientes* de africanos, como era común en las demás colonias del hemisferio americano, sino por *nativos* africanos quienes eventualmente superarían numéricamente a los mulatos y colonos de forma considerable.

En los primeros años de la rebelión esclava y, una vez "abandonada la degradación de la esclavitud, las masas habían accedido a un universo de asesinatos y violencia indiscriminados" (James 2003: 146); sobreviviendo al caos de esta matanza inicial sólo un tercio de los blancos que antes habitaban la colonia. En este respecto, Jean-Jacques Dessalines (1758-1806), hoy venerado como uno de los fundadores de la república, sería instrumental en las sucesivas guerras raciales entre negros, mulatos y blancos que, eventualmente, conducirían a una guerra total de exterminio. Dessalines, quien hasta los 30 años fue esclavo, "con las marcas del látigo aún frescas bajo su uniforme de general… declararía la independencia de la isla y expulsaría de ella a Francia… él acabaría con todo cuanto fuese blanco, para siempre." (James 2003: 279). Prohibiendo, además, la sepultura de los hombres, mujeres y niños blancos masacrados bajo sus órdenes dejando sus "cadáveres pudriéndose al sol para que infundiesen terror." (James 2003: 17).

En retrospectiva, al exterminio de los pocos blancos sobrevivientes una vez declarada la independencia luego de 12 largos años de guerra[3] sería considerado por C.L.R. James como un acto no político, sino de venganza. Sólo el tiempo demostraría la gran tragedia que tanta destrucción y derramamiento de sangre sería, no para los blancos, sino para los mismos negros y mulatos quienes, durante generaciones, atestiguarían "cómo sus inevitables dificultades se veían duplicadas por esta masacre." (James 2003: 343).

Otro cruel episodio dentro de la historia de la isla que también serviría de clímax en la novela de Carpentier es la construcción de la ciudadela Laferrière y el palacio de Sans-Souci por Henry Christophe[4] (autoproclamado Henry I Rey de Haití) quien de antaño sería esclavo y cocinero. A razón de ello, fue movilizada por la fuerza toda la población del norte de la isla durante 12 años; "[siendo] todos los intentos de protesta… acallados en sangre." (Carpentier 1967: 33).

---

[3] Una curiosa excepción fueron los soldados de la Legión Polaca que desertaron el ejército invasor de Napoleón para unirse a los exesclavos, cuyos descendientes aún viven en Haití. Ver: Rypson, Sebastian. *Being Poloné in Haiti: Origins, Survivals, Development, and Narrative Production of the Polish Presence in Haiti* (Master Thesis), University of Amsterdam, 2008.

[4] De hecho, sería su visita a ambas ruinas en 1943 lo que le conduciría a escribir *El reino de este mundo*.

Ruinas del palacio de Sans-Souci (tomada por la autora, diciembre 2016)

Carpentier cuenta cómo, finalmente abolida la esclavitud, su libre pero ahora hecho viejo protagonista Ti Noel se propone regresar a la antigua hacienda del amo. En el camino es capturado y obligado a cargar ladrillos hasta lo más alto de una montaña.[5] Pronto se da cuenta que, lejos de ser el único forzado a trabajar, por todos los caminos "subían apretadas hileras de mujeres, de niños, de ancianos [negros], llevando siempre el mismo ladrillo, para dejarlo al pie de la fortaleza." (Carpentier 1967: 33).

A los tres años de repelidas las fuerzas europeas, se impondría en Haití una nueva clase de servidumbre, esta vez por alguien antes esclavo y ahora hecho rey. Esclavitud que, para Ti Noel, sería mucho más abominable que aquella conocida bajo la mano de su antiguo amo Monsieur Lenormand de Mezy, bajo quien cuenta haber "conocido una vida mucho más llevadera que la impuesta antaño a sus esclavos por los franceses de la Llanura del Norte" (Carpentier

[5] Henry Christophe ordenó en 1805 la construcción de Laferrière en la cima de una montaña para divisar el mar, en caso de que alguna fuerza europea buscase recapturar la isla.

1967: 32), pues diría "había una infinita miseria en lo de verse apaleado por un negro, tan negro como uno… tan igual, tan mal nacido, tan marcado a hierro, posiblemente, como uno." (Carpentier 1967: 35).

Si bien a todos sus habitantes le sería concedida plena ciudadanía bajo su primera constitución de 1805, designándolos por igual como personas libres y étnicamente negras (*noir*), en contraste con la era colonial donde sólo una vez liberada podía la persona de color considerarse súbdito francés (según el Code Noir impuesto por Luis XIV en 1685); esta libertad e igualdad de derecho serían en la incipiente república haitiana sólo aparentes. El personaje de Ti Noel reflexionaría sobre cómo la vida tendría ahora incluso *menos* valor pues antes la muerte de un esclavo era para el colono una pérdida económica, mientras que bajo Henry Christophe "la muerte de un negro nada costaba al tesoro público: habiendo negras que parieran –y siempre las había y siempre las habrá—, nunca faltarían trabajadores." (Carpentier 1967: 36)

Similar a lo que ha sido la historia de Haití, el diario de María Carolina de Jesús es un relato ininterrumpido de opresión y violencia. En su caso, el que atestiguaría diariamente, no sólo hacia el *favelado* quien, como ella, buscando una vida mejor se uniría al gran éxodo rural brasileño con destino a las ciudades y fábricas; sino también entre los mismos habitantes de las favelas, afirmando con total franqueza: "La única cosa que no existe en la favela es amistad… Los favelados viven robándoles unos a los otros" (de Jesús 1962: 20). Ésta menciona también cómo un día sobre el vertedero de basura de un matadero cercano a su favela de Canindé en São Paulo, donde en ocasiones obtendría huesos para preparar sopa a sus tres hijos, sería derramado kerosén intencionalmente a modo de "evitar que los favelados buscasen pedazos de carne para comer." (de Jesús 1962: 37).

El incendio premeditado de una parte de su muy humilde vivienda a manos de un vecino, es uno más de los incontables actos de desprecio y maltrato que se producirían entre los favelados de Canindé; entre quienes cuenta su vecino Julião: un adolescente que con frecuencia golpea a su padre (quien anhela no más que ver a Julião estudiar derecho) "con sadismo y placer… golpea al viejo hombre como si estuviese golpeando un tambor." (de Jesús 1962: 30)

Por otra parte, entre los vívidos retratos que tanto de Jesús como Carpentier hacen de la violencia vinculada al género vale distinguir, primero, los escenarios de abuso sexual y/o doméstico *hacia* la mujer y, segundo, situaciones concretas donde en la interacción de *mujer a mujer* se manifiesta la falta de conciencia y *deshumanización* a la que tanto hace referencia Freire.

En el caso primero, vuelvo una vez más al protagonista de la obra Carpentier. Embriagado del vino español saqueado de la bodega de su amo, y en medio de la devastación de su plantación, Ti Noel se dirigiría junto a sus hijos mayores a la alcoba de la esposa del amo "pues hacía mucho tiempo ya que soñaba con violar a Madeimoselle Floridor." (Carpentier 1967: 23) Monsieur Lenormand de Mezy, quien siempre se mostró bueno con Ti Noel, encontraría a su esposa luego de días "despatarrada, sobre la alfombra, con una hoz encajada en el vientre. Su mano muerta agarraba todavía una pata de la cama… quebrado en sollozos, se desplomó a su lado." (Carpentier 1967: 24)

Los actos de Ti Noel no son exclusivos al reino de la ficción pues Carpentier se basó en la ola de violaciones y asesinatos registrados, y en la anarquía que se extendería por toda la isla una vez iniciada la rebelión esclava. Asimismo, esta clase de violencia también hace aparición en el diario de nuestra escritora brasileña cuando su hijo mayor João es acusado de haber intentado abusar de una chiquilla de apenas dos años. Al amenazar la madre de ésta con contactar a las autoridades, de Jesús "[iría] a la corte a ver si era cierto que podían encarcelarlo." (de Jesús 1962: 79)

Al abuso doméstico que registra de Jesús en su diario le acompaña una genuina preocupación sobre cómo estos frecuentes espectáculos públicos; siempre atestiguados por niños,[6] perpetúan la decadente, obscena y predatoria atmósfera que reina en Canindé. Incluso, su diario inicia con el relato de un incidente donde su vecina Silvia está siendo golpeada por su esposo, lo cual le es particularmente indignante pues, cuenta ésta, "los niños están presentes. Ellos escucharon palabras de la índole más baja." (de Jesús 1962:5); explicando además que "Cuando las parejas embriagadas pelean, a fin de evitar ser golpeada, la mujer suele correr desnuda hacia la calle… los favelados dejan sus quehaceres para ver [esto]." (de Jesús 1962: 38).

No obstante, para de Jesús no serían los hombres, sino las mujeres, las principales causantes de su sufrir; señalando cómo en la favela "los hombres son más tolerantes, más comprensivos. Las ruidosas son las mujeres." (de Jesús 1962: 13). Los crueles abusos que las demás habitantes de la favela infringirían en la escritora madre soltera de tres tendería a implicar niños. En uno de tales incidentes, por ejemplo, a fin de prevenir que el hijo mejor de la autora se acercase a su morada, su vecina Doña Rosa le perseguiría con un palo: "¡Una mujer de 48 años peleando con un niño! A veces, luego de que salgo, ella [Doña Rosa] viene a mi ventana y tira su orinal a los niños. Al regresar

[6] "Lo peor de la favela es que hay niños" (de Jesús 1962: 38).

encuentro las almohadas sucias y a los niños fétidos. Ella me odia." (de Jesús 1962: 7). En otra ocasión, se sentaría a escribir cerca de su vivienda, sólo para escuchar a la hija de seis años de Silvia (la víctima de abuso doméstico del segmento anterior) decir: "'¡De nuevo escribiendo, negra apestosa!' Su madre escuchó y no dijo nada. Son las madres quienes les alientan." (de Jesús 1962: 19).

3. El rol de "lo imaginario" y su nexo con *lo real maravilloso*

Los relatos narrados por ambos autores no pertenecen al reino de la ficción. Muy por el contrario, a menudo le resultan al lector *demasiado* reales, viscerales. Este efecto de *shock* que suscitan debido a su carácter crudo, excesivo, extremo o fuera de lo común, es lo que el mismo Carpentier designaría en parte como *lo real maravilloso*. "Maravilloso", aclararía, no en el sentido de lo hermoso o bueno, sino en referencia a "todo aquello que, al eludir las reglas establecidas, genera asombro… Lo feo, lo deforme y todo lo que resulte terrible puede también ser maravilloso. Todo lo extraño es maravilloso." (Carpentier 1981: 102) A este concepto lo define lo extremo y extraordinario, y a Carpentier le sería de gran inspiración la excepcional historia y extravagante geografía latinoamericanas.[7] Al igual que las historias narradas por ambos libros, lo real maravilloso es jamás lineal o sin complicaciones, más bien lo inverso, está impregnado de vicisitudes, dilemas y contradicciones.

En *El reino de este mundo* declararía: "Para empezar, la sensación de lo maravilloso presupone una fe… A Van Gogh [le] bastaba con **tener fe** en el girasol, para fijar su revelación en una tela." (Carpentier 1967: 5, énfasis añadido). Por tanto, lo imaginario, fantástico o místico es otro rasgo de este concepto literario que, al igual que lo crudo y lo inusual, se manifiesta también en ambos libros. Al inicio de su obra éste admitiría, por ejemplo, cómo durante su estadía en Haití sintió hallarse "en contacto cotidiano con... lo real maravilloso. Pisaba yo una tierra donde millares de hombres ansiosos de libertad **creyeron** en los poderes licantrópicos de Mackandal, a punto de que esa fe colectiva produjera un milagro el día de su ejecución." (Carpentier 1967: 5, énfasis añadido).

---

[7] Sobre Latinoamérica diría: "Aquí lo extraño resulta común, y siempre fue lo común" (Carpentier 1981: 104). Asimismo, escribiría durante su exilio en Venezuela sobre su visita a Haití en 1943: "A cada paso hallaba lo real maravilloso. Pero pensaba, además, que esa presencia y vigencia de lo real maravilloso no era privilegio único de Haití, sino patrimonio de la América entera" (Carpentier 1967: 5).

El milagro referido es la rebelión esclava que culminaría en la independencia de la isla y que iniciaría a raíz de la celebración durante una tormenta tropical de una ceremonia vudú oficiada por Boukman: alto sacerdote vudú (*Papaloi*), nativo de Senegambia y esclavo de la misma plantación que el personaje de Ti Noel.[8] La ceremonia del 14 de agosto de 1791 en el norte de la colonia marcaría la génesis de Haití (Thylefors, 2009). Siete meses luego, durante una de las batallas ya iniciada la guerra en Puerto Príncipe entre confederados (mulatos y blancos) y patriotas (negros), Hyacinth, exesclavo y líder revolucionario de apenas 21 años, "agitando un rabo de toro en su mano, iba de fila en fila gritando que su talismán lo protegía contra la muerte... Los africanos, con tales líderes a su cabeza, eran irresistibles." (James 2003: 112).

Esto de lo místico-fantástico haría también aparición en *Cuarto de desechos* donde, en conversación con de Jesús, una de las vecinas se lamentaría de tener a su madre enferma pues "alguien le había echado una maldición. El cura vudú dijo que había sido una bruja. Pero la maldición que ha invadido a la familia Matías es el alcohol. Esa es mi opinión" (de Jesús 1962: 19) admitiría de Jesús; quien también confesaría páginas más adelante acudir a lo imaginario para así escapar la intolerable realidad de su día a día reconociendo: "Debo crear esta **atmósfera de fantasía** para así olvidar que estoy en la favela." (de Jesús 1962: 52, énfasis añadido).

4. La intergeneracionalidad de la violencia vista desde la desvalorización del individuo

La *concepción materialista de la existencia* de Freire es una idea íntimamente vinculada a las formas de violencia plasmadas en ambos libros puesto que, en el núcleo de esta concepción fuertemente posesiva del mundo y los hombres (donde se piensa que los demás existen únicamente en virtud del interés y disfrute propio) que caracteriza a la conciencia opresora, descansa precisamente la deshumanización del individuo: el percibirle como cosa y no como ser sintiente.

---

[8] Las palabras pronunciadas por Boukman en la ceremonia se conocen hoy como *la oración de Boukman*: "Nuestro buen dios nos ordena a vengar nuestras ofensas. Él dirigirá nuestras armas y nos ayudará. Derribemos el símbolo del dios blanco que tan a menudo nos ha obligado a llorar, escuchemos la voz de la libertad, que habla en el corazón de todos nosotros" (James, 2003: 93).

Despreciar, abusar, someter, vandalizar, exterminar, vengar, entre otros, son algunas de sus más discernibles manifestaciones en los relatos inspirados por, o de la vida real, escritos por Carpentier y de Jesús. Considero además que, pese a sus diferencias, ambos libros (uno novela histórica, el otro autobiografía) logran exponer por igual aquello observado por Freire: los históricamente violentados y deshumanizados tienden, no a escapar el ciclo de opresión, sino a perpetuarlo pues "casi siempre, en un primer momento… en vez de buscar la liberación en la lucha y a través de ella, tienden a ser opresores o subopresores" (Freire 2005: 43).

Otra señalización hecha por Freire sobre la conciencia opresora sería su *visión necrófila de mundo*. A la luz de ambos libros, la palabra "necrófila" invita a reflexionar en un doble sentido. Primero, en virtud de la naturaleza misma de los actos aquí referidos. Lejos de ser afirmadores vida, el denigrar, corromper, violentar y destrozar no son sino actos de muerte: *antítesis de vida*. Segundo, a propósito de sus consecuencias (voluntarias o no) pues, como mínimo, estas acciones crean un ambiente igual de necrófilo y estéril que obstaculiza todo crecimiento e incita la repetición del mismo patrón de violencia y opresión, y no la muy necesaria sanación.

En esencia, Freire teoriza sobre el individuo cuya vida ha sido devaluada; en el caso de *El reino de este mundo* por la servidumbre y el cautiverio (de la esclavitud) y, en el de *Cuarto de desechos* por la necesidad y el hambre. Ambas íntimamente relacionadas porque, tal como escribiría de Jesús, "La verdadera esclavitud es el hambre" (de Jesús 1962: 24). Aparte de la violencia, otro distinguido rasgo compartido por ambos es la presencia de "lo imaginario" como mecanismo de respuesta o adaptación ante la dura realidad de la vida. En otras palabras, como escape o consuelo ante el sin-sentido de una vida devaluada que, en esencia, es demasiado frágil, absurda, injusta o dolorosa.

En la Saint-Domingue colonial y en la favela de Canindé sobran situaciones reales que ilustran el sin-sentido de esta vida en demasía denigrante o en exceso precaria. Entre los muchos episodios de "incesante brutalidad" del primer caso, C.R.L James señala cómo a un colono francés le sería devuelto uno de sus esclavos quien fue capturado intentando robar en la plantación vecina. El esclavo "se resigna sin chistar" (James 2003: 31) al castigo de 100 latigazos que se le imparte, pese a que fue el colono mismo quien minutos antes le ordenó a cometer el robo.

También asociado a esto de ser tratado como objeto y no como persona, es el sentirse fácilmente reemplazable o de poca utilidad. *La muerte de un negro nada costaba al tesoro público* diría por ejemplo Ti Noel sobre el brutal régimen del

exesclavo Henry Christophe, quien pasaría a la historia como el primer y único monarca de Haití. El sentirse desechable sería también aludido por de Jesús (de allí el título de su libro) quien admitiría: "cuando estoy en la favela tengo la impresión de ser un objeto inservible, destinado a estar para siempre en un vertedero de basura… soy una favelada. Soy una de las desechadas." (de Jesús 1962: 29).

Ahora bien, de cara a una existencia desprovista de libertad (esclavitud), seguridad (pobreza extrema) o dignidad, de nuevo emerge *lo imaginario* en el sentido más amplio de la palabra. Es decir, como término general para designar atributos que van desde lo extraño/extraordinario, hasta lo fantástico/místico (e.g. vudú, brujería y hechicería). Como categoría, lo imaginario puede también incluir el fantasear o soñar despierto si consideramos cómo, por ejemplo, sin garantía alguna de Jesús mantuvo durante años la ilusión de publicar algún día sus escritos. Entretanto, ésta lograría escapar momentáneamente el difícil mundo de la favela precisamente escribiendo sobre él. Pese a que la desesperanza en la favela sería colectiva, de Jesús resaltaría "Pero yo soy la única que escribe sobre qué es lo que es [este] sufrimiento. Hago esto por el bien de los demás." (de Jesús, 1962: 28).

Junto al imaginario, considero a la *desensibilización* como otra potencial respuesta que además se vincula a la apatía y al suicidio, como ya veremos. En este respecto, sobre los esclavos de Saint-Domingue se escribe que en sus pocos días libres al terminar sus quehaceres "se quedaban sentados durante horas frente a sus cabañas, sin dar ninguna señal de vida… Muchos esclavos ni siquiera accedían a moverse si no eran golpeados con el látigo." (James 2003: 31). La "obsesión homicida" de los esclavos y su predilección por el veneno en los habituales suicidios, también considerados como una forma de resistencia esclava (Allain, 2014); no pasarían desapercibidos: "sentían tal indiferencia por la vida que a menudo se la quitaban… La vida era dura y la muerte, pensaban, no sólo una liberación sino también un retorno a África." (James 2003: 31).

Asimismo, "porque negra es nuestra vida. Todo alrededor de nosotros es negro" (de Jesús 1962: 36) concluiría de Jesús en su diario luego de vivir precariamente durante 11 años en Canindé, de los cuales 8 se sustentaría revendiendo papel y otras chatarras recogidas; confesando: "Estoy empezando a perder mi interés en la vida. Está empezando a repugnarme y mi indignación es justa." (de Jesús 1962: 27), para añadir luego: "Cuando estoy enferma camino por ahí queriendo suicidarme por no tener dinero… mi enfermedad es física como también moral" (de Jesús 1962: 84). En resumen, ambas obras literarias ilustran cómo, una vez desensibilizado y hundido en la desesperanza, el individuo puede fácilmente

concluir que la vida no vale la pena; conduciéndole ello al autoadormecimiento (apatía) o a la destrucción de sí (suicidio) o los demás (denigrando, corrompiendo o violentando)

Comentarios finales

A partir de la literatura seleccionada me he propuesto reflexionar sobre un tema sin duda sensible. Este análisis no tiene como intención buscar culpables, sino más bien contribuir al estudio de un lado de la violencia que considero menos discutido: su carácter intragrupal y sus efectos intergeneracionales o cíclicos. Al respecto, el pensamiento de Freire (fruto de extensa labor educadora entre personas pobres y analfabetas) es profundamente transformador debido a lo que revela sobre la psique humana. A partir de su sociopedagogía, es posible concebir al violentado no sólo como víctima, sino también como agente y, como tal, en capacidad de oprimir a otros.[9]

No obstante, resulta difícil juzgar situaciones de violencia como la devastación que viviría la Saint-Domingue esclavista donde, iniciada la revolución "**destruyeron mucho, porque habían sufrido mucho**. Sabían [los esclavos] que mientras las plantaciones siguiesen en pie su destino constituiría en trabajarlas hasta caer reventados." (James 2003: 93, énfasis añadido). Particularmente apropiada en este caso es la advertencia de Freire sobre cómo a menudo las rebeliones se enfrentan a manifestaciones de la conciencia oprimida y, pese a cambiar la situación concreta y vigente de opresión, a veces parecen no lograr transformar la estructura de dominación. Por tanto, no es del todo inverosímil que "los oprimidos de hoy, en nombre de la liberación, pasen a ser los nuevos opresores." (Freire 2005: 58).

Finalmente, Freire problematiza la muy en boga distinción *opresor/oprimido*, al destacar lo difusa que es. En vista de esto, pienso es más pertinente (además de productivo) hablar, no en términos de roles, sino de *conciencias*: conciencia opresora y conciencia oprimida, en vez de opresores versus oprimidos. Ello por dos razones específicas. Primero, tanto opresor como oprimido puede llegar a compartir y eventualmente manifestar en sus acciones *la falta de conciencia* o *conciencia necrófila* que usualmente le es asignada exclusivamente al opresor. Segundo, sus destinos están inexorablemente unidos al ser el deber humanista e

---

[9] Freire explicaría al respecto: "La estructura de su pensamiento se encuentra condicionada por la contradicción vivida en la situación concreta, existencial en que se forman." (Freire 2005: 43).

histórico de aquellos que han sido violentados el "liberarse a sí mismos y liberar a los opresores" (Freire 2005: 41) en un supremo acto de amor y compasión.

Bibliografía

Allain, J. M. 2014, "Infanticide as Slave Resistance: Evidence from Barbados, Jamaica, and Saint-Domingue", *Inquiries Journal/Student Pulse* **6.04**.

Carpentier, A. 1967, El reino de este mundo, México D.F.: Compañía General de Ediciones.

Carpentier, A. 1981, "Lo barroco y lo real maravilloso", en *La novela latino-americana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*, México D.F.: Siglo XXI Editores.

de Jesús, M. C. 1962, *Child of the Dark: The Diary of Carolina María de Jesús*, trad. David St. Clair, New York: E. P. Dutton.

Dussel, E. 2003, "Philosophy in Latin America in the Twentieth Century: Problems and Currents", en *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*, ed. Eduardo Mendieta, Bloomington: Indiana University Press, 11-56.

Freire, P. 2005, *Pedagogía del oprimido*, trad. Jorge Mellado, México D.F.: Siglo XXI Editores.

James, C.L.R. 2003, *Los jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, trad. Ramón García, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Thylefors, M. 2009, "Our Government is in Bwa Kayiman: A Vodou Ceremony in 1791 and its Contemporary Significations", *Stockholm Review of Latin American Studies Issue* **No. 4**, March 2009.

Walton, R. 2012, *Enslaved Women and Motherhood: Saint Domingue on the eve of the Haitian Revolution* (Master Thesis), University of Florida.

El problema de la rebelión dialógica: El caso surcoreano

Zofia WÓJCIAK[1]

Universidad Adam Mickiewicz de Poznań
Polonia
zosiawojciak@gmail.com

Resumen: Este artículo analiza el sistema educativo y la cultura laboral de Corea del Sur desde la perspectiva de la filosofía del diálogo. Presenta el concepto de rebelión tal como lo entiende Albert Camus y los diversos ejemplos de diferentes enfoques en la ejecución de la rebelión a través del diálogo tal como se presenta en las obras de Paulo Freire, Janusz Korczak y Józef Tischner. El objetivo de este estudio es analizar la importancia de una rebelión dialógica y cómo la falta de diálogo afecta a la sociedad surcoreana.

Palabras claves: filosofía del diálogo, filosofía de la rebelión, diálogo, educación, sociedad, Corea del Sur

Abstract: This article analyzes the South Korean educational system and work culture from the perspective of philosophy of dialogue. It presents the concept of rebellion as understood by Albert Camus and the various examples of different approaches to executing rebellion through dialogue as presented in the works of Paulo Freire, Janusz Korczak and Józef Tischner. The aim of this study is to analyze the importance of a dialogical rebellion and how the lack of dialogue affects the South Korean society.

Key words: philosophy of dialogue, philosophy of rebellion, dialogue, education, society, South Korea

---

[1] Estoy muy agradecida a Katarzyna Gan-Krzywoszyńska y Katherine Cheung García por la traducción de mi texto del inglés.

El país de Corea del Sur ha experimentado enormes luchas a lo largo de su historia moderna. Después de la Guerra de Corea, uno de los conflictos más letales del siglo XX, los surcoreanos se enfrentaron a la pobreza, el hambre y la inestabilidad política. Fue solo en 1961, cuando el general Park Chunghee se convirtió en presidente mediante un golpe de estado, que Corea del Sur comenzó su largo viaje para convertirse en el país económicamente exitoso que es ahora. Una de las razones por las que Corea del Sur pudo lograr tan rápido crecimiento económico y éxito es el enfoque que tiene la nación en relación a vivir dentro de la sociedad. La sociedad surcoreana es colectivista, exhibe un nivel muy bajo de individualismo y está fuertemente centrada en la interdependencia (Hofstede, 2022). Los surcoreanos ponen mucho énfasis en formar grupos y unidades que se cuidan mutuamente a cambio de lealtad y obediencia. El colectivismo vertical incluye no solo las unidades familiares sino también el lugar de trabajo. La cultura laboral de Corea del Sur requiere de máxima lealtad y respeto hacia las figuras de autoridad, líderes, empleadores y supervisores. Se considera una deshonra romper las jerarquías que se encuentran dentro de las unidades familiares y laborales. Este tipo de colectivismo vertical juega un papel vital en el crecimiento económico de Corea del Sur, siendo uno de sus ejemplos más importantes la existencia y el éxito de los chaebols, corporaciones y conglomerados familiares como Samsung, Hyundai Motor Company o LG Electronics. El enfoque colectivista de la familia, el trabajo y la sociedad permite que, tanto el gobierno del país como los lugares de trabajo, resalten con éxito lo importante que es que la sociedad trabaje en conjunto para lograr un objetivo común, aunque a menudo requiere sacrificios personales y el renunciar a las necesidades individuales de las personas.

Esta actitud se manifiesta no solo en la fuerza laboral, sino también entre los estudiantes. Debido al carácter de la economía coreana, que depende principalmente de las nuevas tecnologías, la producción industrial y el comercio, y gira en torno a grandes corporaciones como Samsung o LG Electronics, existe una gran demanda de oficinistas, ingenieros, inventores, etc. Corea está experimentando la llamada "fiebre de la educación" o "fiebre educativa". El término describe una tendencia general dentro de una sociedad que manifiesta un fuerte deseo de éxito académico y pone gran énfasis en la educación. Según las fuentes, hay dos orígenes de la fiebre educativa de Corea: el carácter antes mencionado de la economía de Corea del Sur y el confucianismo. Desde que el confucianismo se estableció como una ideología nacional primordial durante el período de Joseon, ha desempeñado un papel vital en el proceso de formación de la cultura, la educación y la sociedad coreanas. La educación confuciana

sirvió como un medio para obtener posiciones gubernamentales prestigiosas y muy respetadas. Hasta el día de hoy, "muchos surcoreanos correlacionan los logros académicos con una alta posición social y el respeto ganado" (Rishi 2013: 2).

La fiebre educativa que afecta en gran medida al sistema educativo de Corea del Sur presenta como un gran ejemplo de lo que Paulo Freire reconoció como un método bancario de educación. Se espera que los estudiantes de Corea del Sur solo escuchen y memoricen el contenido proporcionado por el maestro y logren excelentes resultados académicos de acuerdo con pruebas y evaluaciones estandarizadas. Los estudiantes cumplen y se adaptan a los deseos y requisitos del maestro y los padres, no tienen voz en la elección del contenido del programa de educación y su único propósito en la vida es tener éxito académico. Como los docentes son mayores que los alumnos y su posición social se considera superior, son la única autoridad que tiene derecho a actuar, elegir y decidir, lo que crea una relación vertical entre el educador y los alumnos. El énfasis puesto en la autoridad de los maestros y las personas mayores, junto a la obediencia exigida a los estudiantes crea una relación profundamente antidialógica y opresiva.

La mera presión de lograr el éxito académico afecta la vida social y la salud mental de los estudiantes. Como solo los mejores estudiantes pueden ser admitidos a las mejores universidades, los estudiantes coreanos son muy competitivos para lograr éxito en la escuela. Es difícil crear lazos fuertes y genuinos entre estudiantes atrapados en un entorno que fomenta la percepción de que sus colegas son competidores, y no compañeros. Los estudiantes a menudo experimentan estrés, soledad, son excluidos de actividades grupales y son acosados. Su rendimiento académico también afecta su vida en el hogar, ya que muchos padres no ofrecen ningún apoyo emocional y en su lugar regañan y disciplinan a sus hijos para que logren mejores resultados académicos (Rishi 2013: 7). La competitividad del sistema educativo de Corea del Sur, la soledad y el acoso que experimentan los estudiantes puede dañar la salud mental de éstos. La salud mental de los niños y adolescentes que se ven sometidos a una enorme presión para tener éxito académico y no reciben ningún apoyo emocional de sus compañeros ni de sus familias puede empeorar rápidamente.

El sistema de educación de Corea del Sur también ejerce presión sobre los padres coreanos: "para que un niño coreano logre pasar por el sistema educativo con la mejor oportunidad de obtener la admisión a una universidad de primer nivel, los padres tendrán que invertir una cantidad escandalosa de dinero" (Rishi 2013: 3-4). Los padres pueden experimentar graves dificultades financieras para

pagar la educación regular de sus hijos, clases extracurriculares en hagwons (escuelas privadas especiales que se enfocan en preparar a los estudiantes para el examen CSAT y cursos educativos de verano adicionales para garantizar que sus hijos logren el mayor éxito académico posible. El costo de la educación en Corea del Sur crea profundas desigualdades sociales, ya que las familias de bajos ingresos simplemente no pueden pagar las mejores escuelas y cursos, lo que dificulta significativamente que sus hijos sean admitidos en las mejores universidades.

El enfoque hacia el éxito académico continúa y se manifiesta más tarde en el lugar de trabajo. La cultura laboral coreana también crea relaciones verticales entre empleados y empleadores, los de menor y mayor estatus en la jerarquía corporativa. De los empleados se exige que siempre parezcan estar trabajando duro, a menudo trabajando horas extra y que muestren el máximo respeto hacia sus supervisores, quienes son los únicos en la posición de poder. Se considera una falta de respeto rechazar al supervisor, incluso fuera del lugar de trabajo, y abandonar el lugar de trabajo antes de que lo haga el supervisor. Con la presión constante de lograr objetivos profesionales más altos y, por lo tanto, un estatus social y económico más alto, es difícil para los trabajadores mantener un equilibrio saludable entre el trabajo y la vida personal, y la competencia entre los empleados. Aunque muchas empresas confían fuertemente en la interdependencia de sus empleados y se esfuerzan por crear equipos familiares, el colectivismo vertical a menudo se presenta como una amenaza para el bienestar individual de los trabajadores coreanos.

El colectivismo de Corea del Sur y el enfoque antidialógico tanto del sistema educativo como del lugar de trabajo crean relaciones profundamente opresivas y verticales dentro de la sociedad. Las consecuencias de tales relaciones pueden ser trágicas. Un ejemplo de esto es el llamado desastre del ferry Sewol. El 16 de abril del 2014, el ferry Sewol que se dirigía de Incheon a Jeju, Corea del Sur, se hundió. Había un total de 476 pasajeros y tripulantes a bordo. La mayoría de los pasajeros eran estudiantes de secundaria de la escuela secundaria Danwon en la ciudad de Asan. Debido a la negligencia de la tripulación y a la falta de entrenamiento adecuado, se les dijo a los pasajeros que se quedaran quietos y que no salieran de sus camarotes. A pesar de que los pasajeros sabían que debían intentar evacuar (se conservaron las grabaciones de los estudiantes, las publicaciones en las redes sociales y las llamadas telefónicas desde el interior del ferry y estaba claro que estaban al tanto de lo que estaba sucediendo y cómo debían reaccionar), actuaron de acuerdo con las órdenes. Hasta que uno de los trabajadores de la tripulación, que ni siquiera estaba autorizado para dar tales

órdenes, anunció que los pasajeros debían evacuar, los estudiantes se quedaron obedientemente dentro de sus cabinas. Desafortunadamente, ya era demasiado tarde para llevar a cabo una evacuación adecuada del ferry. 304 personas murieron en el desastre, alrededor de 250 de ellas estudiantes de secundaria. Se cree que muchos de ellos podrían haberse salvado si no hubieran seguido ciegamente las órdenes y si se hubiesen negado a permanecer bajo cubierta y que el poder de autoridad profundamente arraigado dentro de la sociedad coreana fue una de las causas del desastre.

El desastre del ferry Sewol no es el único ejemplo de los trágicos resultados del colectivismo antidialógico de Corea del Sur. Según los estudios de tasa de suicidio de OECD Data, Corea del Sur tiene la tasa de suicidio más alta del mundo. El suicidio es la principal causa de muerte entre los jóvenes de Corea del Sur. El suicidio de adolescentes en Corea del Sur es "una emergencia crítica de salud pública" (Kwak & Ickovics 2019: 3). El rígido sistema educativo y la cultura laboral se consideran una de las razones del deterioro de la salud mental de la sociedad coreana.

En general, el sistema educativo de Corea del Sur, el enfoque antidialógico de la educación y el colectivismo vertical exhibido tanto en la familia como en las unidades laborales contribuyen a varios fenómenos negativos con los que lucha el país. El sistema educativo de Corea del Sur, siendo lo que Paulo Freire reconoció como un método bancario de educación, crea relaciones profundamente antidialógicas y opresivas dentro de la sociedad coreana que luego se manifiestan también en el lugar de trabajo donde el éxito profesional, la autoridad de los supervisores, líderes y ancianos y el logro la posición social y económica más alta posible son más importantes que el bienestar de las personas. Tanto el gobierno coreano como la propia nación reconocen estos problemas y tratan de resolverlos mediante varios cambios en el sistema educativo, como fomentar el pensamiento creativo y poner más énfasis en escribir ensayos en lugar de pruebas estandarizadas en las escuelas primarias, otorgando a los estudiantes de secundaria un semestre libre de exámenes y evaluaciones o hacer cumplir admisiones universitarias especiales obligatorias para estudiantes de áreas rurales de bajos ingresos (Depti & Trines 2018) y al lugar de trabajo, como intentar acortar las horas de trabajo para ayudar a los trabajadores a mantener un equilibrio saludable entre el trabajo y la vida y aumentando el salario mínimo. A pesar de eso, Corea del Sur todavía parece estar luchando por crear un sistema educativo y una cultura laboral que prioricen valores dialógicos como el entendimiento mutuo, la confianza y el respeto en lugar de la competitividad, la autoridad y el poder social. La falta general de resistencia contra las estructuras

opresivas es profundamente preocupante. Quizás uno de los medios para poner fin a la lucha de Corea del Sur podría ser la rebelión.

La rebelión, entendido desde Albert Camus, puede servir como una forma no solo de mejorar la calidad de vida de uno, sino, lo que es más importante aún, como una forma de constituirse como un ser plenamente humano, de preservar la propia vida, de construir una verdadera comunidad y amor hacia los demás. Los principios dialógicos de tal rebelión, como la resistencia contra la violencia, la injusticia y el sufrimiento en cualquier forma, y un profundo respeto por la vida humana y el bien común, crean un nuevo sentido de rebelión que deja de ser solo una lucha contra un poder antagónico para volverse una revolución a través del diálogo, un trabajo constante para resistir contra todo mal y preservar todo lo que le sirve de sustancia a la vida. No solo resiste, también emancipa, ya que el hombre rebelde no solo dice "no" sino, más importante todavía, dice "sí". Tal lucha continúa contra viento y marea, aún cuando no tenga éxito, sigue siendo valiosa y vale la pena, ya que despierta la esperanza, la felicidad y la satisfacción de elegir la vida en lugar de la muerte, pues el valor de la vida siempre vale el esfuerzo constante de la rebelión. La emancipación de la vida, el cuidado de todo lo que es humano, el sentido de comunidad y la conexión profunda con los demás es lo que hace una verdadera rebelión para Camus.

Hay diferentes formas de ejecutar la rebelión en un sentido dialógico. Una de ellas es la rebelión a través de la educación tal como se describe en las obras de Paulo Freire. Freire sostiene que la pedagogía de los oprimidos juega un papel vital en el proceso de liberación. Permite que los oprimidos se reconozcan como seres humanos, vean el mundo de la opresión como uno que son capaces de transformar y, así, lograr comprometerse en dicha transformación por medio de la praxis. Como los oprimidos son el único grupo de personas que pueden liderar el proceso de su propia liberación, la pedagogía de los oprimidos debe trabajar *con* ellos, no para ellos. Una vez transformado el mundo de la opresión, la pedagogía de los oprimidos se convierte en pedagogía de todos los pueblos como medio para alcanzar la liberación permanente. El concepto de educación que Freire llama problematizador es liberador. Fomenta el pensamiento auténtico y crítico logrado por medio de la comunicación entre los estudiantes y el profesor. El profesor no solo enseña, sino que también es instruido por los alumnos y viceversa: los alumnos no solo son instruidos, sino que también enseñan. Todo el proceso de educación se lleva a cabo a través del diálogo donde ambas partes enseñan, estudian y evolucionan juntas. Los estudiantes ya no son percibidos como "recipientes" pasivos para ser "llenados" por el maestro, sino como individuos conscientes con su propio conocimiento y experiencia que se

les anima a compartir y expandir. El mundo no es un ámbito fijo presentado por el maestro sino una realidad que necesita ser develada y cuestionada. Los estudiantes se enfrentan a problemas y desafíos que pueden discutir, cuestionar y resolver. Están en relación con el mundo, no son meramente una parte de él; obtienen la capacidad de percibir al mundo de forma crítica. Tal concepto hace que la educación problematizadora sea revolucionaria al reconocer el dinamismo del presente y la imprevisibilidad del futuro, poniendo énfasis en el cambio y no en la perseverancia del orden existente (Freire 2005: 84). Es una praxis liberadora que permite a las personas profundizar su conciencia y, por lo tanto, acercarse al mundo como una realidad que puede ser transformada y por consiguiente parte necesaria en el proceso de liberación.

Los principios de la rebelión dialógica también se pueden ejecutar a través del cuidado de los niños, como se muestra en las obras y la práctica del educador, pedagogo y autor polaco Janusz Korczak. Korczak notó que los adultos generalmente no tratan a los niños con seriedad, como si aún no fueran completamente humanos, pero en rumbo a volverse completamente humanos una vez éstos crezcan. Los adultos piensan en los niños como cáscaras vacías y despistadas a las que se les debe decir qué hacer, llenas de experiencia y conocimiento por poseer. Korczak no podía estar de acuerdo con este enfoque. Veía a los niños como ya plenamente humanos: pequeños y con toda una vida por delante, pero indudablemente humanos. Reconoció que cada niño tiene sus propias experiencias, conocimientos, intereses, recuerdos, gustos y disgustos, su propio mundillo, por lo que debe ser tratado con respeto y su ignorancia con comprensión, su labor, sus fracasos, sus miedos, sus secretos y su travesía por adquirir conocimiento y experiencia. No deben ser menospreciados ni forzados a adoptar un orden estricto, sino guiados con delicadeza. Deben recibir ayuda y consejos genuinos cuando los necesiten y soliciten. Se debe permitir que los niños exploren y aprendan libremente, para ser ellos mismos. Korczak argumentó que el enfoque del educador hacia sus protegidos debe basarse en los principios dialógicos de respeto mutuo, confianza y comprensión. El educador debe esforzarse por comprender las necesidades y capacidades de los niños y actuar consecuentemente. El educador-cuidador no debe colocarse en una posición de poder absoluto y autoritario, dar órdenes y esperar que los niños se sometan por completo y sigan estrictas reglas, pero tampoco debe tratar de ganarse fácilmente la simpatía del niño a través de una indulgencia exagerada, ya que ambas actitudes garantizan que el proceso de criar y educar a un niño \ sea un fracaso. En cambio, el educador debe ser compasivo, indulgente, amable y comprensivo. Éstos deben guiar, ayudar y responder preguntas, no exigir,

castigar y gobernar. Deben aprender y experimentar junto con sus protegidos. Según Korczak, se debe permitir que los niños participen activamente en la vida de las instalaciones educativas y de cuidado en las que se encuentran, alentarlos a tomar sus propias decisiones democráticas con respecto a reglas, deberes, conflictos y actividades. La celebración de reuniones periódicas, la designación de un tribunal y un parlamento, en una manera verdaderamente dialógica, garantiza que los maestros y los protegidos sean iguales, los problemas y necesidades de los niños sean escuchadas, comprendidas y atendidas, enseña a los jóvenes los valores de la democracia, la justicia, la responsabilidad y cómo construir y mantener una comunidad. Korczak lo encontró vital para el proceso de criar y educar con éxito a los niños y practicó sus ideas en las instalaciones bajo su cuidado.

Los conceptos de comunidad, libertad y bien común de Józef Tischer pueden considerarse un ejemplo más de rebelión dialógica. Tischner argumentó que nadie puede alcanzar la libertad real fuera de la comunidad, sin diálogo con otra persona. Ser libre significa estar haciendo el bien ya que la bondad se considera la meta de la naturaleza humana. La libertad necesita ser compartida, evolucionar de Yo y Tú a Nosotros con Nosotros siendo la forma final de libertad. La libertad solo puede existir dentro de una sociedad dialógica construida sobre el sentido de la solidaridad y viceversa, el diálogo solo puede existir entre personas libres que constantemente toman y confirman sus propias elecciones. Aunque el vínculo social entre las personas juega un papel vital en el concepto de Tischner, él no rechaza el individualismo ya que cada individuo dentro de una comunidad es responsable de sus propias acciones, nadie debe ser obligado a actuar de acuerdo con las necesidades y requisitos de la comunidad y la elección de trabajar por el bienestar de una comunidad debe ser un trabajo libre que acerque a las personas y fortalezca los lazos sociales. Los miembros de una comunidad deben cuidar voluntariamente del bien común de la comunidad (que incluye no solo el bienestar material y físico de las personas, sino también su cultura, tradición y libertad) sin renunciar a sus necesidades individuales, ya que representaría una amenaza para su libertad. Los miembros de la comunidad deben aprender a hacer consesiones lo que Tischner ve como fuente de resistencia. La capacidad de llegar al consenso juega un papel vital en su comprensión del diálogo: una persona debe ser respetuosa y completamente abierta a las opiniones de otra persona y nunca esperar ser la única que tiene la razón. Según Tischner, el diálogo es la base de la democracia.

Los ejemplos antes mencionados de diferentes ejecuciones de la rebelión dialógica varían en sus conceptos e ideas. No es suficiente simplemente elegir

una forma específica de rebelarse contra la violencia, la injusticia y la opresión, ya que uno debe abrazar los valores comunes de las ideas mencionadas que se pueden encontrar por analogía en la visión de Enrique Dussel. A pesar de sus diferencias, tanto el concepto de Albert Camus como el de Paulo Freire, Janusz Korczak y Józef Tischner nos presentan el carácter revolucionario del diálogo. Como afirma Freire, la verdadera revolución sólo puede ocurrir por medio de acciones dialógicas como la cooperación, la unidad, la organización y la síntesis cultural. Toda acción revolucionaria es siempre también dialógica pues el diálogo mismo es revolucionario. Los pensadores antes mencionados nos brindan la idea de ejecutar la rebeldía a través del diálogo, uno que no luche valiéndose de la violencia, el caos, el castigo y la muerte, sino que abrace la vida humana, la solidaridad, el bien común, la esperanza y el respeto mutuo entre las personas. Aunque estas son formas diferentes de rechazar todas las formas de opresión, todas representan inicialmente el mismo tipo de rebelión: una rebelión por medio del cuidado, una rebelión en defensa de la vida. Todas las ideas antes mencionadas abrazan lo que Paulo Freire llama la idea de la biofilia, el amor a la vida y de todos los seres vivos, y se resiste al enfoque necrofílico, en tanto que uno profundamente opresor que reduce a las personas a cosas. El diálogo y el cuidado mutuo dentro de una comunidad sirven como el único camino para lograr la liberación.

Una rebelión dialógica puede servir como un medio para poner fin a la lucha de Corea del Sur contra el sistema educativo opresivo y la cultura laboral. Ésta rechaza los principios de los valores antidialógicos profundamente arraigados en el país y el colectivismo vertical que conduce a la competitividad, la autoridad y el poder social en lugar del cuidado mutuo, la comprensión y el respeto dentro de una comunidad. La aceptación de la vida, en lugar del acuerdo ciego con la actitud necrófila del poder y la autoridad, podría evitar que sucedan tragedias como el desastre del ferry Sewol. El concepto de rebelión a través del cuidado proporciona a Corea del Sur las herramientas intelectuales necesarias para comprender y cambiar su situación actual. Aunque todavía tiene un largo camino por recorrer, la sociedad coreana reconoce sus deficiencias y está trabajando para modificar su sistema educativo y su cultura laboral a través de cambios positivos en las leyes, las costumbres y la actitud de la sociedad. La idea de la rebelión dialógica puede ayudar a crear un sistema liberador que beneficie tanto a los surcoreanos como sociedad en conjunto como a los individuos.

Bibliografía

Ahn, D. 2011, *Individualism and Collectivism in a Korean Population*, URL = http://scholarship.claremont.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1110&context=scripps_theses [08/07/2022].

Camus, M. 1978, *El Hombre Rebelde*, Buenos Aires: Editorial Losada, S.A.

Daum Web Portal (n.d.)*세월호, 72시간의기록,* URL = http://past.media.daum.net/sewolferry/timeline/ [07/07/2021].

Depti, M. and Trines, S. (October 16, 2018) *Education in South Korea*, *WENR World Education News + Reviews,* URL = https://wenr.wes.org/2018/10/education-in-south-korea [07/07/2021].

Freire, P. 2005, *Pedagogy of the Oppressed*, New York: The Continuum International Publishing Group Inc.

Gadotti, M. 1994, *Reading Paulo Freire. His life and work*, New York: SUNY Press.

Hofstede Insights 2022, *What about South Korea?*, URL = https://www.hofstede-insights.com/country/south-korea/ [07/07/2022].

Korczak, J. 1967, *Selected works of Janusz Korczak*, published for the National Science Foundation, Washington, D.C., by The Scientific Publications Foreign Cooperation Center of The Central Institute for Scientific, Technical and Economic Information, Warsaw, Poland, URL = https://korczak.ckc.uw.edu.pl/items/show/50#?c=&m=&s=&cv= [15/04/2021].

Kwak, Ch. and Ickovics, J. 2019, "Adolescent suicide in South Korea: Risk factors and proposed multi-dimensional solution", *Asian Journal of Psychiatry*, **Vol. 43**, 150-153.

Lee, J. 2006, "Educational Fever and South Korean Higher Education", *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, **Vol. 8 No 1**, http://redie.uabc.mx/vol8no1/contents-lee2.html [07/07/2021].

OECD 2021, *Suicide rates (indicator)*, doi: 10.1787/a82f3459-en [07/07/2021].

Przybyło, S. 2014, "Wolność a wspólnota w myśli Józefa Tischnera", *Studia Socialia Cracoviensia* **6 nr 1 (10)**, 71-83.

Rishi, S. 2013, *Education fever and its impact on South Korea*, http://docplayer.net/29605327-Education-fever-and-its-impact-on-south-korea-sunny-rishi-oakland-university-faculty-advisor-ji-eun-lee.html [07/07/2022].

Kontekst
Publishing House
SCIENTIFIC PUBLISHER

1st edition
Kontekst Scientific Publisher – Poznań 2022
Submitted to the computer composition on August 10, 2022,
signed for electronic version on September 7, 2022
kontekst2@o2.pl
www.wkn.com.pl

Borges dijo que el descubrimiento del diálogo fue lo mejor en la historia universal.

La colección dialógica constituye una iniciativa internacional e interdisciplinaria: abarca varios idiomas, varias culturas, filosofía, arte y ciencias.

Eso significa que se trata de crear un espacio de encuentro dialógico. Nuestro logo, es decir, "&&", representa a dos participantes en diálogo.

Toda vida verdadera es encuentro escribió Buber y estos libros son frutos de reuniones dialógicas. La colección se compone principalmente de libros electrónicos con acceso abierto, porque un encuentro es una gracia, en otras palabras, un regalo gratuito.

ISBN 978-83-66476-52-3