

significación propiamente ontológica de las grandes categorías presocráticas, su hermenéutica (que se autoconcebe como un diálogo con los textos originales) tiende a deformar hasta dejar irreconocibles los originales, y acaba funcionando como un espejo de sí misma, más que como una actualización de lo que realmente dicen los fragmentos griegos. (p. 107)

Como se sabe, Heidegger se ha acarreado críticas por su manera de interpretar a Aristóteles, a Hölderlin, etc., por violentar los textos, el espíritu de lo dicho por ellos, porque no procedió con pulcritud filológica. Hans-Georg Gadamer mismo critica a Heidegger de no hacer justicia al concepto de *phronesis* de Aristóteles en la interpretación que hace del libro VI. Y si uno lee, aun distraídamente, la lección que dictó Heidegger sobre la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, se da cuenta en seguida de que lo que menos le interesa a Heidegger es la ética misma de Aristóteles. Sin embargo, esto no impide reconocer que Heidegger es el intérprete más importante de Aristóteles en el siglo XX.

En cuanto a la lectura que hace Hülsz Piccone de la interpretación que Heidegger realiza de Heráclito, su crítica es acreedora al contraargumento de que si hay un filósofo en el que se apoye Heidegger para desplegar su reflexión ética, es precisamente Heráclito.

La lección mayor que nos ha dejado Heidegger en este respecto es que la exégesis filológica por sí misma, por muy rigurosa que sea, puede resultar infecunda y estéril, y que es necesaria cierta fantasía filosófica si queremos hacer actuales a los filósofos griegos y despojarlos de su arcaísmo.

En este tono discurre la respuesta que hace Ernesto Priani Saisó a la intervención de Hülsz Piccone, que constituye la antesala de la discusión con que cierra el libro: “Al final, lo que sobrevive es la inquietud filosófica, más allá de sentidos y palabras, por la ética y la ontología” (p. 129).

Este libro es, con todo, una aportación a la discusión sobre el tema “Heidegger y la ética” en el mundo filosófico de lengua española.

LUIS CÉSAR SANTIESTEBAN BACA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Chihuahua
lsanties@uach.mx

Elia Nathan Bravo, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, Instituto de Investigaciones Filológicas/Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2002, 225 pp.

La reimpresión del libro *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, escrito por Elia Nathan, cumple un doble propósito: invita a su lectura y consigue que algunos rasgos de la personalidad de su autora acompañen esta experiencia. Detrás de las ideas que aparecen en sus escritos se encuentra una pensadora que no se permitía estar lejos de sus reflexiones. Para hacerle justicia debemos presentar su obra como una forma de seguir teniéndola entre nosotros.

Esta tarea nos compromete a dar al lector un paseo por algunos de los parajes más escabrosos de la historia europea: persecución, tortura y muerte. Éstos eran algunos de los temas de los que Elia se ocupaba. Su interés por ellos no se concretó a la búsqueda de su ubicación histórica, su exigencia tenía el carácter de una empresa filosófica.

Su estudio sobre la persecución de brujas en Europa de los siglos XIV al XVII se plantea como una reflexión sobre uno de los episodios más vergonzosos y crueles de la cultura europea. Si bien aclara “que la persecución a las brujas europeas debe explicarse como un fenómeno renacentista y moderno [...] —y no como un capítulo más en una larga historia de persecuciones” (p. 26), también sostiene que a partir de este estudio descubrió similitudes con otras persecuciones injustificadas que producen lo que ha denominado “crímenes-ficción” (p. 12).

El trabajo de Elia Nathan avanza con cautela entre las fronteras artificiales que impone la distribución del saber. Su filosofía se hace en el territorio de la historia como si tuviera un permiso condicionado o una acreditación temporal. Luego “retorna a casa” para invitar a los filósofos a ver más allá de nuestros horizontes. Al referirse a la metodología que sustenta su investigación nos comenta: “La pura historia de las ideas no puede explicar por qué apareció la noción de bruja en el siglo XV, o por qué llegaron a reunirse bajo ella varios elementos. Igualmente significa que una pura historia de la persecución que deje de lado los desarrollos teóricos o ideológicos será incompleta” (p. 72).

Su forma de hacer filosofía busca restablecer el diálogo entre los “especialistas”. Desde esta lectura, “la persecución de brujas” se puede acuñar como concepto, pero sin dejar de ser un episodio singular en la historia de Europa. Más bien, se puede retomar como *concepto* si se respeta como *suceso*. La pregunta filosófica sobre el concepto de “persecución” requiere un instrumental complejo; ya que el discurso “persecutorio” “habla” en nombre de Dios, el trabajo filosófico debe vestirse con los atuendos apropiados. Con este propósito, en otro de sus textos nos transporta al siglo V y utilizando la filosofía de la religión se propone “interrogar” a San Agustín. Para justificar esta movilización nos dice: “En la obra de San Agustín encontramos el porqué la Iglesia católica pudo llegar a aceptar la persecución. [...] San Agustín aceptó la persecución por considerarla eficaz, y posteriormente buscó los principios que justificaban a la persecución como algo lícito o moralmente correcto.”¹

La filosofía de la religión le proporciona aspectos centrales que pueden apoyarla en su estudio sobre la persecución. Desde la filosofía se “asoma” a los laberintos que conducen a la fe; se interna en ellos sin perder de vista el lugar por donde debe retornar a casa; pregunta por el sufrimiento y el pecado porque necesita comprender, desde la razón, qué es lo que motiva al creyente a reconocerse pecador y aceptar el sufrimiento. En su explicación del pecado nos presenta una conciencia que busca darle sentido al sufrimiento. En otro texto nos dice:

Precisamente por ello se corre el peligro de que un sufrimiento nos haga sentir que vivimos en un mundo sin sentido o malo, en que la naturaleza y Dios no se comportan en forma justa y bondadosa. Para evitar esto, que podría

¹ E. Nathan, “San Agustín; temor y conversión religiosa”, *Signos. Anuario de Humanidades* (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México), año VII, tomo III, 1993, pp. 97–113; la cita procede de la p. 98.

ser peligroso porque apaga el deseo de vivir, hay que quitarle a la naturaleza y a Dios la responsabilidad del sufrimiento, y pasársela a lo único otro que queda, a uno mismo. Así, el pensar que los sufrimientos que padecemos son merecidos presenta la enorme ventaja de permitirnos mantener la creencia de que vivimos en un mundo justo y bueno.²

Con esta racionalización del pecado como mecanismo para abordar el sufrimiento, Elia Nathan nos coloca en una nueva frontera, la de la moral con la psicología. Nos dice que “intentamos vivir en un mundo acogedor a costa de sentirnos culpables de los sufrimientos que padecemos”.³ La postura de la filósofa le reclama al hombre por renunciar a su responsabilidad moral a cambio de la complacencia psicológica. Lo hace responsable de su destino y del que le impone a los que lo rodean.

Después de examinar la persecución de brujas desde la perspectiva religiosa, regresa a la moral y exonera a Dios. Para emitir este veredicto argumenta que “se deja de lado la concepción del sufrimiento como castigo, sacándose con ello al sufrimiento del ámbito religioso”.⁴ El sufrimiento causado por los persegutores queda en el ámbito de lo humano, no de lo divino. Para poder afirmar esto, Elia Nathan analiza los argumentos que esgrimen como justificación para sus atrocidades. Los desarticula utilizando una crítica filosófica rigurosa. Por medio de esta tarea “desnuda” a los verdugos y los exhibe como representantes de un poder motivado por intereses mundanos.⁵

La primera conclusión de la autora es que no existieron estos personajes llamados “brujas”, que fueron un invento conceptual en la estrategia del poder. A las que se persiguió “fueron las mujeres pobres, viejas o solitarias [. . .] —etiqueta tan vaga que no significa nada más allá de ‘sujeta a la persecución’— precisamente porque eran débiles y no tenían con qué defenderse —no tenían dinero, credibilidad ni familiares que las apoyaran”.⁶

Lo que nos propone es que decenas de miles de personas, mayoritariamente mujeres, fueron perseguidas, martirizadas y ejecutadas con lujo de crueldad por ser un sector vulnerable. Que el discurso que justificó este crimen se presentó en términos religiosos, aunque en realidad distaba mucho de serlo. Y que sólo puede entenderse a partir del análisis de toda una estrategia de dominación que buscó consolidar un poder hegemónico instaurándolo por medio del terror y la vigilancia.⁷ El concepto de “bruja” define el espacio de lo que el poder buscaba asociar con lo que atentaba en su proceso instaurador. Este término se traduce, según la autora, en “un modelo de lo que no se debe ser o hacer [. . .], el de una negación condenada”.⁸

Al terminar la revisión del suceso histórico y después de haberlo desarticulado para conocer la racionalidad con la que operó esta infame persecución, la filósofa

² E. Nathan, “Sufrimiento y pecado”, en Isabel Cabrera y Elia Nathan (comps.), *Religión y sufrimiento*, UNAM, México, 1996, pp. 106–115; la cita procede de la p. 110.

³ *Ibid.*, p. 111.

⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁵ *Territorios del mal, op. cit.*, p. 51.

⁶ *Ibid.*, p. 131.

⁷ *Ibid.*, p. 205.

⁸ *Ibid.*, p. 190.

se pregunta por qué las minorías aceptan su marginación,⁹ no con el propósito de responsabilizarlas por su situación, la cual sólo se le puede imputar al persecutor, sino para terminar de comprender la dinámica de la opresión.

El saberse “bruja”, “negro”, “judío”, “mujer” y/o “homosexual”, es una creencia, etiqueta denigratoria, o estigma, que al interiorizarse afecta profundamente la personalidad del marginado, haciéndole aceptar su marginación. [. . .] En el caso de las brujas también puede observarse que la interiorización de la creencia brujeril ocasionó una alteración tal en la percepción que tenían de sí mismas que les permitió confesarse sinceramente —confirmando con ello la “verdad” demonológica de las elites cultas— y aceptar su ejecución sin rebelarse.¹⁰

Esta última pregunta de Elia Nathan nos permite entender la motivación profunda que impulsa su empresa. En su quehacer filosófico se expresa su compromiso personal. En su trabajo intelectual adquiere una responsabilidad, asume el papel de abogada. Su obra busca retomar el reclamo angustioso y despreciado de todas aquellas víctimas de la barbarie institucionalizada. Dedicó su libro a Ana Frank, una niña judía perseguida, cazada y ejecutada por los inquisidores nazis, en los mismos territorios del mal, pero muchísimos años después.

Desde la defensa, la “abogada-filósofa” se dirige a la “mujer”, al “negro”, al “judío”, al “homosexual”, al “indio” y a todos esos espacios que produce la racionalidad persecutoria, que margina y etiqueta, para comunicarles: “No hay crimen sin castigo [. . .]. Igualmente, no hay castigo sin crimen: sólo se puede sancionar legítimamente a alguien si se supone que cometió un crimen.”¹¹ Elia Nathan habla por todos, porque primeramente habla desde sí misma, desde una condición con la cual se identifica, pero sin estar dispuesta a interiorizar ninguno de los estigmas ni colocarse ninguna etiqueta. Su voz sale de la singularidad solitaria de la pensadora que se resiste a ser condenada por la fabricación de un crimen.

Elia Nathan pertenece a un grupo muy selecto de personas que viven su inquietud intelectual como una virtud y su singularidad como un don que las compromete con la verdad. Desde esta perspectiva debemos entender su pregunta por la interiorización de los estigmas como un proyecto de emancipación en el que se coloca a sí misma. La conformación de su propia identidad representa un reto para su quehacer filosófico.

El encuentro del cristianismo con el judaísmo no se refiere solamente a un capítulo de la historia, o a conceptos de la filosofía. Para Elia Nathan Bravo es también una reflexión sobre su propia identidad. En su nombre queda la huella de una larga tradición de encuentros, no siempre fáciles, incluso antagónicos. Lo hebreo y lo español se encontraron durante siglos en la consolidación de una cultura española, que es también en parte mexicana. Pero el desencuentro de lo judío y lo cristiano no logra desprenderse de ese amargo olor a ceniza que deja la persecución, el desprecio, la tortura y la muerte.

⁹ *Ibid.*, p. 220.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 11.

En su estudio se encuentra con la Inquisición y le asigna un papel central en la persecución y la cacería de brujas.¹² En otro espacio nos presenta uno de los mitos de la cacería de brujas, las supuestas reuniones llamadas *sabbat*. Con este nombre se describe una imagen que busca el repudio y la condena, que estimula el odio y fomenta la persecución: “la noción de *sabbat* nos hace ver que la brujería europea fue construida como una inversión total del cristianismo. En efecto, el ritual del *sabbat* es como una misa católica invertida: se adora a Satán, se parodia el sermón y la eucaristía, se pisotea la hostia, etcétera.”¹³

El *ShaBaT* es el día sagrado para la religión judía, la cena del viernes en la noche donde la familia se reúne para bendecir el séptimo día de la creación del mundo, el día del descanso de la creación. La autora no hace mención de este dato, pero es difícil pensar que no lo tenía presente. En la consigna persecutoria se asocia la cena ritual judía con un rito satánico, donde se realizan supuestas orgías y se organizan crímenes *contra natura*. Lo brujeril y lo antisemita conforman parte de una misma estrategia del poder.

En esta reflexión filosófica sobre los elementos que conforman su identidad, la autora va en busca de una explicación del lugar de la mujer. La cacería de brujas se podría presentar como un genocidio de mujeres, porque la inmensa mayoría de las víctimas lo fueron, solas, pobres y débiles.

La preocupación filosófica de Elia Nathan busca combatir este universo de persecución que inventa un estigma, lo convierte en crimen, le impone un castigo, consigue que la víctima interiorice la ficción y termine agradeciendo la misericordia del verdugo que la salva al destruirla. En el mundo que ella nos propone, la vida fluye sin la necesidad de portar un distintivo, en la presencia particular e irremplazable que regala su singularidad compartiendo. Desde este lugar está, y estará siempre, acompañándonos al hacer filosofía.

MAURICIO PILATOWSKY

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

mauripila@mexico.com

Walter Redmond, *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica*, EUNSA, Pamplona, 2002, 301 pp.

El presente libro, *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica*, tiene una historia que es preciso conocer y que refleja en buena parte la actividad docente del autor; enhorabuena la Universidad de Navarra lo ofrece a la luz. Walter Redmond ha enseñado lógica e historia de la lógica en varias universidades latinoamericanas y fruto de esta enseñanza es el presente libro. En efecto, ya desde 1972 había publicado su *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, y son notables sus estudios y traducciones de autores del siglo XVI como

¹² *Ibid.*, p. 181.

¹³ *Ibid.*, p. 31.