©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS

PUBLICADO
BRB

filosofía / historia / letras

ITAM

1

R. LANDERRECHE *Teoría y realidad* • J. MEZA *La República de las pasiones* • R. ZORRILLA *La corrupción político-administrativa* • P. DIETERLEN *Modelos y libertad* • R. VÁZQUEZ *El* logos *en Séneca, Filón, Justino y Tertuliano*

H. GONZÁLEZ URIBE *Estado y democracia en México* • R. XIRAU *Lo sagrado y la crisis contemporánea* • J. R. BENITO *Universidad y filosofía* • J. SERRANO *Quehacer científico y actitud filosófica*

M. KUNDERA *Polifonía de la novela*

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

otoño 1984

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

1

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ITAM

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

publicación semestral del Departamento Académico de Estudios Generales del Instituto Tecnológico Autónomo de México

1

otoño 1984

Rector: Javier Beristain
Jefe del Departamento Académico: Rodolfo Vázquez
Consejo editorial: Julián Meza (coordinador); Luis Astey, José Ramón Benito, Carlos De la Isla, Reynaldo Sordo, Rodolfo Vázquez, Ramón Zorrilla

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS aparece en octubre y marzo

Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores

Precio del ejemplar: $500 M.N. Extranjero: 3 dls. USA
Suscripción anual (2 números): $1000 M.N. (6 dls.)
Suscripción bienal (4 números): $2000 M.N. (12 dls.)

Correspondencia:

Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México
Río Hondo 1 San Angel
01000 México, D. F.
Tel. 550-93-00 ext. 120

© Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM)
Registros en trámite

Edición y diseño: J.R. Anaya Rosique
Asistente: Carlos Anaya Rosique
Fotocomposición, formación, negativos, impresión y acabado:
Cuicatl Ediciones
Sol 218-1
06300 México, D.F.

Impreso en México

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Índice

Presentación 7

TEXTOS

Rafael Landerreche
La teoría: explicación o escape de la realidad 9

Julián Meza
La República de las pasiones 27

Ramón Zorrilla
La corrupción político-administrativa. Un acercamiento histórico y valorativo 37

Paulette Dieterlen
Modelos y libertad: una polémica entre Nozick y Cohen 67

Rodolfo Vázquez
Génesis del logos *en Séneca, Filón, Justino y Tertuliano* 83

Coloquios y conferencias

Héctor González Uribe
Estado y democracia en la perspectiva mexicana actual 101

Ramón Xirau
Lo sagrado y la crisis de nuestro tiempo 129

José Ramón Benito
Universidad y filosofía 141

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Jorge Serrano
Quehacer científico y actitud filosófica 163

Traducciones

Milan Kundera
La polifonía de la novela 177

NOTAS

Francisco Segovia, *Guillermo Frese: la iglesia secreta* 189

Dulce María Granja, *En memoria de Michel Foucault* 198

Julián Meza, *Retorno a la normalidad* 202

Juan José Reyes, *Cioran: pensador ex-céntrico e inquietante* 204

Jorge Hernández, *De la igualdad entre animales* 208

RESEÑAS

D. Bell e I. Kristol (comps.), *The Crisis in Economic Theory* 211
(por Rodolfo de la Torre)

M. I. Finley (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración* 214
(por Rodolfo Vázquez)

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Presentación

ESTUDIOS *es una iniciativa editorial del Departamento académico de estudios generales del ITAM, que nace a partir de tres propósitos esenciales: dar a conocer los trabajos de investigación que llevan a cabo sus profesores; difundir algunos de los materiales que derivan de las actividades de extensión que coordina; y publicar las colaboraciones de otros estudiosos que, de una forma u otra, participan en sus objetivos y perspectivas.*

Estudios *intenta contribuir así al desarrollo de aquellos saberes que, por su objeto, se refieren al hombre en su dimensión integral —filosofía, historia, letras— y a los cuales la cultura de Occidente designa precisamente desde hace tiempo como humanidades. Se trata de rescatar preferentemente el modo en que estos saberes dan nombre al Departamento:* Studia generalia, *"lugar de estudios abierto", espacio para el encuentro crítico en busca de "un sentido común de los valores intelectuales y de su proyección social". Al mismo tiempo, esta apertura permitirá respetar los enfoques particulares propios de cada una de esas áreas del conocimiento en cuanto disciplinas especializadas.*

Con clara conciencia Estudios *asume, entonces, la diversidad temática y metodológica que se desprende de esas áreas y esos enfoques. Y se sitúa, también deliberadamente, en una posición de pluralismo que, a su vez, incrementa esa diversidad al admitir —siempre dentro de las exigencias y el rigor académicos— las distintas corrientes de pensamiento que sustente cada uno de los autores de los trabajos publicados.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

RAFAEL LANDERRECHE

La teoría: explicación o escape de la realidad

Introducción

PARA comenzar con un rotundo lugar común diré que, efectivamente, nunca como ahora el mundo había sido tan rápidamente cambiante, nunca se habían precipitado los acontecimientos como en este siglo, nunca habían jugado lo nuevo y la novedad el papel que juegan hoy en día y nunca habían aparecido hechos y problemas que exigieran como ahora planteamientos y soluciones totalmente inéditas. Así, han quedado relegados a la historia de las curiosidades históricas los planteamientos y las soluciones del pasado, como otras tantas máquinas viejas que resultan obsoletas con la aparición del "último modelo", que cada vez es el "último" por menos tiempo...

Efectivamente, somos muy veloces y tenemos prisa, nosotros, los de la generación audaz que arribará a las playas del siglo XXI. Y precisamente por eso, por tener prisa todo el tiempo, solemos saltar a conclusiones apresuradas...

Pues es una conclusión apresurada la de la absoluta novedad y la radical diferencia de los problemas a los que nos enfrentamos. ¿Qué más típico de este siglo XX que la proliferación de la máquina al grado de que ha sustituido en amplios sectores el trabajo directo del hombre? Sin embargo, resulta que un venerable chino, sabio de profesión, se había planteado hace unos miles de años los problemas que se derivarían de la automatización...

En el fondo de fenómenos cuya manifestación es, en efecto, radicalmente nueva, van implícitas cuestiones que pertenecen a

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

la problemática más tradicional y constante del pensamiento humano. Así, un problema tan clásico como la relación entre la teoría y la práctica surge en medio de algo tan "radicalmente nuevo" como la ciencia matematizada, los modelos de simulación, la aplicación de las computadoras a las ciencias sociales y de la "ingeniería" a la sociedad. En medio de toda la actividad febril e impresionante que estos desarrollos implican, ni el más "moderno" de sus usuarios puede dejar de hacerse la pregunta: *¿qué relación hay entre los modelos y la realidad?* Una vez que se ha planteado esta pregunta, no es posible pretender que nos encontramos en un ámbito del saber absolutamente diferente de aquel en el que se han planteado problemas tales como la relación entre la teoría y la práctica, o entre la teoría y la realidad; la relación entre el conocer y el ser y, finalmente, la relación entre el ser y la esencia. Estos son precisamente los problemas más antiguos y más clásicos de la filosofía y ninguna reflexión sobre la naturaleza y el quehacer de las ciencias sociales, por modernas y revolucionarias que éstas sean, puede evitar el toparse con ellos.

Ante la gran sofisticación que ha alcanzado en las ciencias sociales —particularmente en la economía— la construcción de modelos formales o matemáticos, y ante la gran atención que se presta a este trabajo, constrastando con la poca atención que parece prestarse a la realidad, algunos han afirmado que, finalmente, la realidad no es más que un caso particular de la teoría... que no es particularmente interesante.

Parece una broma o un comentario cínico, pero, de hecho, esta posición (o una muy parecida) ha sido sostenida en serio por algunos pensadores a lo largo de la historia; por eso, no es imposible que haya quienes vean como cosa muy normal que la ciencia se ocupe sólo marginalmente de la realidad. El filósofo árabe Avicena llegó a sostener que la existencia era un accidente de la esencia, y unos siglos más tarde, Francisco de Brindis, siguiendo las huellas de Avicena a través de las de Duns Scoto, "viene a decir que el ser de esencia es más perfecto que el ser de existencia, porque el ser de existencia es algo que se añade accidentalmente a la naturaleza".[1] El modelo es lo perfecto; la

[1] Etienne Gilson, *El Ser y la Esencia*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, p. 126.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

realidad no es más que una copia de inferior calidad que, además, es meramente accidental. Aunque Francisco de Brindis era un teólogo del siglo XVII, muchos científicos sociales del XX deben sentirse unidos a él por los profundos lazos de la fraternidad espiritual. La posición ulterior hacia la que evolucionaron las tesis metafísicas de Avicena y Duns Scoto ilustra perfectamente el deseo íntimo —y malamente reprimido— de muchos científicos sociales: una ciencia del ser posible, vale decir, una ciencia de puras abstracciones, desligadas de "todo compromiso con el ser actualmente existente".[2] Tal es la ontología que, según Etienne Gilson, se va a desarrollar desde Francisco Suárez en el siglo XVI hasta Christian Wolff en el XVIII. Después de esto, nadie puede extrañarse de que Kant afirme que el conocimiento no puede alcanzar "la cosa en sí". ¿Y qué? —dirían nuestros científicos sociales—, la cosa en sí es mucho menos interesante que nuestras teorías.

La abstracción, la ciencia y el ser

Que la abstracción es instrumento esencial de la ciencia y que sin la abstracción no puede existir la ciencia, no cabe prácticamente la menor duda. El problema consiste en aclarar qué se entiende por abstracción y que implica el ejercicio de esta operación. "El método abstracto-deductivo consiste en dejar lo accesorio de una realidad en pos de la fundamental para analizar la misma".[3] De manera análoga, esto recuerda a Kant cuando decía: "llamaremos síntesis a una teoría si las reglas en cuestión son principios de cierta generalidad, y si en esas circunstancias abstraemos tales principios de muchas condiciones, que necesariamente tienen alguna influencia en la aplicación de tales principios".[4] En este sentido, la abstracción en la ciencia es "económica" o "austeridad de medios para explicar, predecir y controlar fenó-

[2] *Ibid.*, p. 132.

[3] Rodolfo De la Torre, "Equilibrio general económico", en *Opción* (publicación del consejo de alumnos del ITAM), núm. 28, 22 de mayo 1984, p. 1.

[4] Immanuel Kant, "Theory and Practice; concerning the common saying: This may be true in theory but does not apply to practice", en *The Philosophy of Kant*, antología comp. por Carl J. Friedrich, The Modern Library, New York 1949, p. 412.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

menos reales". [5] Así, entre más condiciones dejemos de lado en la abstracción, más "económica", más general y más sencilla será nuestra explicación; pero también habrá el riesgo de que dejemos de lado demasiadas condiciones "que [como señala Kant] necesariamente tienen influencia en la aplicación de tales principios". Así, De la Torre advierte que, en el caso de algunos economistas, por ejemplo, "en búsqueda de la generalidad, demasiadas veces la abstracción va haciendo a un lado cosas no accesorias: reiteradamente, se trasciende la especificidad histórica, económica, política y socio-cultural de México, las características distintivas de América Latina y el subdesarrollo, se trasciende la geopolítica del mundo y al mundo mismo (vaya, hasta el tiempo y el espacio de tres dimensiones es trascendido)".[6]

Este proceso por el cual la ciencia se vacía de contenido y aplicabilidad reales es desalentador, pero no nos es desconocido. Es la némesis que acompaña a la abstracción que tiende a lo general. Los antiguos lógicos, como el famoso Porfirio (cuyo "árbol" solía encontrarse en todos los libros elementales de lógica), ya se habían referido a ella: entre más general es un concepto, menos notas específicas tiene, más vacío de contenido está. Esta observación es casi una tautología. Sin embargo, las ciencias sociales han sido víctimas de esta ley a fuerza de desconocer algunas verdades elementales de la lógica y la filosofía. Así, la sociología, una vez que se separó de la filosofía y se quiso volver autónoma, trató de sustituir los antiguos principios filosóficos con una "teoría general". Como no podía definir e indagar sobre naturalezas y esencias (que habrían significado algo), porque esto hubiera sido volver a la filosofía, procedió a ir eliminando todas las especificidades del acontecer social, hasta obtener una teoría general que pudiera aplicarse a cualquiera de ellas. Y lo logró... al precio de que la "gran teoría" es tan general que no dice nada. Para dar apariencia de sustancia a los conceptos casi vacíos, se procedió a relacionarlos de una y mil maneras. El resultado —predecible— fue lo que Wright Mills

[5] De la Torre, *art. cit.*, p. 1.
[6] *Ibid.*, p. 9.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

apuntó acerca de la "gran teoría de la sociedad": "está ebria de sintaxis y ciega para la semántica"...[7]

Todo esto ya es bastante grave, pero no es aún toda la historia de lo que deja de lado la abstracción. Tal como la entendimos en las referencias de Kant y De la Torre, la abstracción consiste en tomar unas partes de un todo y dejar otras de lado. Esto es lo que los escolásticos denominaban *abstractio totalis* o abstración total. Pero existe otro tipo de abstracción que, de hecho, es presupuesta por la abstracción total. Se trata de la *abstractio formalis*, o abstracción formal que, no sólo es el fundamento de la ciencia, sino de todo el conocimiento del ser sensible.

Según Aristóteles, el ser sensible es un compuesto de materia y forma. Una cosa es la idea de mesa y otra cosa es esta mesa sobre la que estoy escribiendo. Esta mesa es real, a diferencia de la idea de mesa, porque es una mesa material. Por otro lado, esta materia es una mesa por la idea, por la "forma" (en sentido más que físico) de mesa que está realizada en ella. Así pues, la materia es aquello por lo que una "forma" determinada existe en la realidad; la "forma" es aquello por lo que esta materia es tal tipo determinado de ser (una mesa y no una silla o un perro). Ahora bien, puede parecer una perogrullada decir que tener la idea de mesa no es tener una mesa en la cabeza. Pero lo que tal perogrullada nos descubre es que conocer la mesa es *abstraer* la forma y dejar la materia. La forma es así el *principio de inteligibilidad* de una cosa, mientras que la materia es el *principio de individuación* y, por tanto, de *existencia* del ser sensible. De modo que la abstracción formal nos permite aprehender lo que es una cosa, su forma o esencia, pero deja de lado la existencia.

La consecuencia de todo esto puede parecer un poco fuerte, pero es perfectamente natural: el mundo de la ciencia (y conste que no hablamos solamente de la ciencia social, sino de la ciencia en general, incluyendo, por supuesto, la ciencia física), no es el mundo de la realidad concreta, sino "el mundo de las puras necesidades inteligibles". [8]

[7] C.W. Mills, *La imaginación sociológica*, FCE, México 1961, p. 52.

[8] Jacques Maritain, "Filosofía y ciencia experimental", cap. II de *Los grados del saber*, Club de lectores, Buenos Aires 1968, pp. 65-75.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Y la realidad, ¿dónde queda? La realidad es, como acabamos de ver, un compuesto de materia y forma, esto es, de necesidades inteligibles (las formas) y de existencias individuales —contingentes, no necesarias. La realidad es, como apunta Maritain, la suma de la naturaleza (en el sentido de *esencia*) y el "acaecimiento". Sólo las esencias son necesarias, no los acontecimientos. Y son necesarias en cuanto a la lógica de sus contenidos, no en cuanto a su propia existencia. De la esencia del burro se sigue necesariamente que es un mamífero cuadrúpedo. Pero de la esencia del burro no se sigue necesariamente la existencia del burro y menos aún la existencia de este burro concreto *hic et nunc*, aquí y ahora. Para conocer la realidad es necesario conocer la esencia del burro, pero no basta. Es necesario conocer también el acontecimiento, el evento totalmente impredecible de *este burro* que se me atraviesa en este momento y comienza a rebuznar aquí y ahora. Para poder conocer, y aun para tratar de predecir el acontecimiento, es necesario estar empapado de las inefables individualidades que lo constituyen. Hay que conocer y distinguir perfectamente las circunstancias concretas que desbordan y dan realidad a la esencia. ¿Se trata del asno de Apuleyo o del onagro del desierto? ¿Es el poético burrito de Juan Ramón o aquel aún más místico jumento que pisoteaba las flores mientras la chusma delirante aclamaba como rey a un carpintero? De este acaecer absolutamente original e irrepetible nada puede decirme la ciencia. O sí me puede decir algo. Me volverá a repetir solemnemente qué es un burro, cómo pertenece a su naturaleza el rebuznar; incluso podrá decirme cómo es muy probable que, dadas determinadas circunstancias, el burro responda a determinado estímulo con un rebuzno. Pero precisamente la dimensión mística de *este rebuzno* que no volverán a escuchar los siglos se le escapará a la ciencia. Sí me puede hablar la ciencia *del* acontecimiento, pero lo que en él encontrará, su objeto propio, lo constituyen "las necesidades universales que se realizan en las cosas y las necesidades propias de esas naturalezas... *no el flujo de lo singular*".[9]

Ahora bien, la física puede satisfacerse con el estudio de las

[9] *Ibid.* [cursivo mío]

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

necesidades abstractas que luego tratará de reproducir en una realidad diseñada según las condiciones de sus abstracciones. O puede elegir una realidad determinada que precisamente presente las condiciones que le interesa investigar. Pero ningún físico dirá que el objeto de su ciencia es todo el acontecer diario de los fenómenos físicos, en cuanto tal acontecer diario que debiera él predecir. El físico puede predecir que una piedra soltada de "x" altura caerá con una "g" aceleración y llegará al suelo en "y" tiempo; pero no puede, ni le interesa predecir, que en tal momento efectivamente caerá una piedra en tal esquina de la ciudad. En cambio, al economista de muy poco le sirve predecir en abstracto "si a entonces b", o crear condiciones ideales en las cuales sí pueda verificar todas sus hipótesis. Lo que le interesa realmente al economista es explicar, predecir y controlar el acontecer cotidiano de las economías reales, es precisamente "el flujo de lo singular" que escapa a la ciencia en cuanto tal. Por esta razón los más lúcidos entre los economistas, como Joseph A. Schumpeter, han juzgado que la más importante de las técnicas que puede y debe usar el economista es la historia, pues "el tema de la economía es esencialmente un proceso único desplegado en el tiempo histórico".[10]

¿No es un tanto decepcionante para el aspirante a científico tener que contentarse con la historia, tan caprichosa, tan imprevisible, tan poco "científica"? Sí lo es, especialmente para quien ha tenido la visión de la precisión, la necesidad, incluso la belleza con que se articulan las hipótesis demostradas, las leyes de las ciencias físicas. Por esta razón, por esta íntima aspiración a parecerse al paradigma de la ciencia moderna (la ciencia físico-matemática), por esta insatisfacción que deja en un espíritu racionalista la naturaleza casi irracional de la historia, por todo esto, los economistas siguen sin hacerle caso a Schumpeter... a pesar del convencimiento con el que éste declara que

> si hoy tuviera que volver a empezar desde la nada mis esfuerzos en el terreno de la economía y me dijeran que sólo me sería posible estudiar una de aquellas tres grandes ramas (la historia,

[10] Joseph A. Schumpeter, "La técnica del análisis económico", en *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona 1971, p. 47.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

la estadística, la teoría económica), pudiendo escoger entre ellas, eligiría la historia económica.[11]

Nos encontramos aquí ante un fenómeno que señala Maritain:[12] las ciencias que tienen un menor grado de explicación y de penetración en la esencia de las cosas tienden a, o "aspiran" al tipo de las ciencias que lo tienen en grado mayor. Maritain propone una clasificación de las ciencias en "ciencias de la verificación" y "ciencias de la explicación". Esta tipología se parece, pero no se identifica, con la distinción que ofrece Max Weber entre ciencias de la explicación o del *Erklaren*, y ciencias de la comprensión o del *Verstehen*. Para Weber, las ciencias del *Erklaren* son las ciencias de la naturaleza y sólo constatan relaciones, sin comprender *(Verstehen)* el "significado" interno de los fenómenos, como sí sucede en las ciencias del hombre. Para Maritain las ciencias de la verificación se limitan igualmente a constatar relaciones y a aproximarse a las necesidades de las esencias sólo exteriormente, por *signos*, a diferencia de lo que sucede en las ciencias del hombre, donde sí llegamos a aprehender las esencias en sí mismas y a captar las necesidades inteligibles. Pero la posición de Maritain se distingue de la de Weber en que, por un lado, incluye a las matemáticas dentro de las ciencias de la explicación y a conocimientos metafísicos no antropológicos y, por otro, en que lo que Weber entiende por comprender desde dentro el "significado" de las acciones humanas, Maritain lo asimilaría dentro de lo que él llama conocimiento de *con-naturalidad*, que cae más allá de los límites de una ciencia conceptual, incluso si es una ciencia del hombre. Puestas estas bases, Maritain señala que las ciencias de la verificación, que constituyen un tipo de conocimiento imperfecto, tienden, o "aspiran", a un tipo de conocimiento más perfecto, capaz de descubrir las necesidades inteligibles en el ser. Así pues, las ciencias de la verificación tienden a ser "reguladas", sea por la metafísica, sea por las matemáticas. La física de Aristóteles tendía a la metafísica y de esta manera se constituyó una filosofía de la naturaleza. En cambio, una vez que, a partir de Galileo, la física se liberó de la muy discutible física filosófica

[11] *Ibid.*
[12] Maritain, *op. cit.*, cap. II.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de Aristóteles, comenzó a tender hacia las matemáticas, constituyéndose así la moderna física-matemática.

Este es el proceso que describe Maritain, y podemos aplicarlo sin mucha dificultad a la evolución de las ciencias sociales modernas. En el caso de la economía se ha señalado con frecuencia que nace como ciencia moderna en el momento en que, por un lado, "se aisla del contexto tradicional de las actividades morales" y, por otro lado, en que "se concibe el mundo de los intercambios económicos, analíticamente, como un campo autónomo, autoconsistente, un sistema de relaciones estructurales en que la comprensión de las actividades económicas podía deducirse de los postulados del sistema".[13] Estas dos transformaciones (ruptura con la moral y formación de un modelo analítico-deductivo) se presentan normalmente como evoluciones casi simultáneas, pero no se percibe el vínculo lógico entre ellas. El planteamiento de Maritain nos permite descubrirlo. Desligarse de la moral no era sólo desligarse de principios prácticos normativos, sino desligarse del sistema metafísico que daba coherencia y sentido a esos principios, y *al mismo tiempo* actuaba como instancia *reguladora* superior de un tipo de conocimiento inferior (sólo verificativo). Faltando esta instancia reguladora de la metafísica, la ciencia económica tiende naturalmente al otro soporte explicativo: las matemáticas. La moderna teoría económica sería así a la economía política estilo Aristóteles lo que la física-matemática es a la física filosófica aristotélica. El problema es que ni la moral de Aristóteles está tan superada como lo está su física, ni la teoría económica moderna está tan afianzada como la física-matemática. En cuanto a la sociología, se puede notar un proceso análogo al de la economía, con la diferencia de que, al no tener la suerte de tratar con el aspecto cuantitativo del ser tanto como la economía, sus intentos de matematizarse no han tenido ni siquiera la apariencia de coherencia científica que tiene la teoría económica. Cerrados así los dos caminos viables de regulación deductiva del conocimiento empírico (por verificación) de la sociedad, a la sociología no le ha quedado más que el camino,

[13] Daniel Bell, "Models and Reality in Economic Discourse", en D. Bell e I. Kristol (comps.), *The Crisis in Economic Theory*, Basic Books, New York 1981, p. 47.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

comentado arriba, de generalización empobrecedora de contenidos, vía abstracción total. Cuando se da cuenta de que, a final de cuentas, está obligada a decir algo, recurre de nuevo a la regulación de tipo metafísico, elaborando filosofías vergonzantes que pretenden ser otra cosa que lo que son. La opción más realista, en cierto modo, consiste en renunciar a los honores de ser una ciencia deductiva y demostrativa y contentarse con ser una ciencia de la constatación, la clasificación, la tipología, satisfaciendo su natural deseo de rigor en el pulimiento de las técnicas y los métodos particulares. Aunque este camino puede derivar en un fetichismo del método, puede también, si se mantiene dentro de sus justos límites, producir resultados modestos pero provechosos.

La inclinación humana al orden y la armonía

Es posible pasar de las consideraciones anteriores de tipo epistemológico a consideraciones antropológicas, pues, en definitiva, el hombre es el sujeto que hace la ciencia, y si ésta tiende a alcanzar un tipo de explicación más perfecta es porque la mente humana aspira a ese orden y esa armonía que ofrecen las matemáticas y la metafísica clásica. No tratamos aquí de demostrar esa tendencia ni de explicarla; simplemente la constatamos. En ese sentido, al menos, podemos hablar de una "tendencia natural" del hombre a encontrar lo que satisface a su razón, de descansar y gozar en la contemplación de un orden y una armonía. Pero junto a esta tendencia natural parece haber otra, también "natural", al menos en el sentido en que la sabiduría antigua hablaba de dos leyes inscritas en el corazón del hombre: *video meliora proboque, deteriora sequor*, veo el bien y lo apruebo, pero hago el mal. Resulta tentador hablar de una tendencia ascendente y de una tendencia descendente de la naturaleza humana, pero daría pie a una gran confusión aplicar aquí estos conceptos, pues lo "ascendente" parecería más bien lo negativo (en términos éticos) y lo "descendente" lo positivo. En fin, para no darle más vueltas al asunto, señalaremos que la otra tendencia natural que coexiste con la de buscar la armonía, es la de buscarla *fuera de la realidad*. Y no sólo buscar la armonía

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

fuera de la realidad, sino de hecho, despreciar y huir de la realidad. Así sucedía con los filósofos a quienes nos referimos al principio. Querían una ciencia del ser abstracto que no estuviera embarazada por la carga del ser real. La existencia era un accidente de la esencia y no tan perfecta como ésta. Considerando que las matemáticas son, en cierto sentido, mucho más perfectas que la realidad, ¿ha de extrañarnos ahora que haya quienes en serio piensen (aunque no lo digan ni con el cinismo ni con la claridad de la frase citada al principio) que la realidad es menos interesante que los modelos de la teoría económica matematizada? Por supuesto que la realidad es mucho menos interesante... como teorema. Pero, como historia, que es lo que es la realidad social, es mucho más interesante que las matemáticas.

Resulta sí, finalmente, que por distintos caminos epistemológicos (la especulación metafísica y la matematización de la ciencia social) venimos a dar al mismo lugar. ¿Y cuál es ese lugar? Es uno de los lugares más antiguos de la filosofía. ¿Dónde hemos oído que "el modelo es lo perfecto; la realidad no es más que una copia de inferior calidad"? El esencialismo de los teólogos como Francisco de Brindis y el modelismo matemático de los economistas teóricos no pretenden ser teorías globales del universo. Pero por los caminos de la epistemología y de la definición ontológica acaban coincidiendo con el idealismo, no gnoseológico, sino metafísico de Platón: la realidad, la realidad sensible, que es la única a la que tenemos acceso directo, es engaño, es sombra; hay que escapar de ella para alcanzar la verdad. El lugar a donde uno se escapa varía de un caso a otro (aunque también hay coincidencias; después de todo, a Platón le gustaban mucho las matemáticas...), pero el hecho de escaparse es constante en todos ellos; filósofos esencialistas, científicos sociales matematizantes o idealistas platónicos. Y ya que tenemos estas bases (refugio en cualquier lugar —o no lugar— con tal de huir de la realidad), ¿por qué no incluir en nuestro grupo a ciertos poetas románticos? Ellos, a cambio de ser incluidos, muy bien nos pueden proporcionr el *leit-motiv* de todo este grupo de parientes, cercanos o lejanos, pero al fin y al cabo, parientes. Juzgue el lector si no se aplican a ellos, en mayor o menor grado, estas palabras de Espronceda:

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

palpé la realidad y odié la vida,
sólo en la paz de los sepulcros creo.

En resumen (y siguiendo el consejo del citado libro de Maritain, cuyo subtítulo es "distinguir para unir"), podemos obtener el siguiente cuadro:

1. Escape de la realidad + misticismo racional = Platón.
2. Escape de la realidad + racionalismo filosófico = filósofos esencialistas.
3. Escape de la realidad + racionalismo matemático = científicos sociales (economistas especialmente).
4. Escape de la realidad + misticismo irracional = poetas románticos.

Por qué huye de la realidad el científico social

Hay algunos rasgos que se repiten con frecuencia en cierto tipo de "científicos" sociales: encerrarse en la consideración de teorías y modelos abstractos, querer lavarse las manos diciendo que la ciencia no hace juicios de valor; evadir las consecuencias de sus posiciones calificando o, mejor dicho, descalificando como "normativo" algún comentario que les molesta. El sociólogo Peter Berger sugiere que todo este cientificismo es una forma de escapar al "sentimiento trágico de la vida".[14] Aquí habría que entender lo "trágico" no como el acontecimiento funesto, sino simplemente como el acontecimiento, como ese acaecer que, según Maritain, es el otro componente de la realidad, el que no está predeterminado por las "necesidades inteligibles". Drama, tragedia, historia... es el acontecer debido a la voluntad, al accidente, al azar; acaso al destino. Es lo tenso, lo conflictivo, lo "dramático", que no fluye con la suavidad de una deducción matemática. Es lo que no podemos explicar con nuestra razón y por eso tendemos a negarlo. Como dijo un filósofo: "la razón sólo tiene un medio de explicar lo que no viene de ella, y es reducirlo a la nada".[15]

[14] Peter Berger, *Pyramids of Sacrifice*, Anchor Press-Doubleday, Garden City (NY) 1976, p. 247.

[15] Esta frase de Ed Meyerson la pone como epígrafe a su libro Etienne Gilson (*op. cit.*).

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El modelo matemático puede proporcionar una convenientísima torre de marfil para escapar de todas las vulgaridades de lo real. Ahí no llega lo irracional, no llega lo no planeado; lo que no me parece será etiquetado, catalogado y finalmente eliminado como una distorsión, una marginalidad, una cantidad despreciable. El modelo ofrece además otra ventaja. Modelado (valga la redundancia), según el ideal de la ciencia, para predecir, para controlar, el modelo brinda la ilusión del poder. ¿Vendrá el anhelo de poder del ansia de escapar al sentimiento trágico de la vida? Quizá Nietzsche tenga algo que decirnos al respecto. No hay pensador más obsesionado por el poder y a la vez más trágico que Nietzsche. Pero, ¿no será lo primero la manifestación de la huída de lo segundo? El poder visualizado como dureza, como insensibilidad, ¿no es precisamente el antídoto de una sensibilidad demasiado vulnerable a lo trágico? El rigor de las fórmulas, de las deducciones, la fría manipulación de las variables, ¿no es la forma, no sólo de escapar, sino de creer que se domina la tragedia? Rigor y dureza son garantía de superación del sentimiento trágico de la vida:

I am a rock, I am an island
and a rock feels no pain,
and an island never cries.

El individualismo exacerbado que suele acompañar los planteamientos de los architeóricos de la economía encuentra también aquí su razón de ser y su explicación:

Hiding in my room
safefully in my womb
I touch no one
and no one
touches me.[16]

Conjunción del principio de realidad y el principio de racionalidad

Según dijimos, al citar más arriba a Maritain, la realidad es la suma de la naturaleza inteligible y el acaecimiento. No es pura

[16] Letra de la canción *I am a rock* de Simon y Garfunkel.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

necesidad inteligible, pero tampoco es puro acontecer sin inteligibilidad. Mas esta síntesis de lo ideal y lo real, que nos parece muy sencilla en una definición, se torna casi imposible cuando nos enfrentamos con la realidad. Y, si no, ¿por qué habrían de buscar tantos la racionalidad fuera de lo real? Lo real repele a la razón; la razón se estrella contra lo real.

Por más que Hegel insista en lo contrario, lo real parece no ser lo que es y la razón simplemente parece no ser. El filósofo alemán saludaba a la revolución francesa como el primer gran intento, "desde que el sol alumbra en el firmamento", de "construir la realidad con arreglo a la idea".[17] Pero tal confrontación de la realidad con la idea, de la idea con la realidad, no puede hacerse sin desgarradores conflictos y, en definitiva, la idea no puede salir ilesa de este encuentro (y por supuesto tampoco la realidad). Esto lo sabía Robespierre y lo sabía Dantón. Lo sabemos nosotros cuando vemos en qué se convirtió la "libertad, igualdad, fraternidad". Lo saben también los revolucionarios del siglo XX. Peter Berger propone una clasificación de los marxistas según sean "revolucionarios *exitosos* que tienen que enfrentarse a las prácticas exigencias de la administración y la planificación"[18] o teóricos *puros*, "virtualmente libres de toda contaminación por el contacto con las vulgares necesidades que encuentran aquellos que quieren relacionar las aspiraciones místicas con la realidad social empírica".[19] Esto es, según hayan intentado o no unificar lo ideal y lo real. El conflicto desgarrante de quienes, poseedores de la armonía ideal, no se conforman con ubicarla fuera de la realidad sino que pretenden localizarla precisamente en ella lo sintetiza la siguiente observación de Javier Beristain:

> Cuando un gobierno de izquierda llega al poder, debe reconocer situaciones y realidades y "se somete, no sin tormentos, a la estructura del mundo concreto", alejándose de la fuerza ideológica que la intelectualidad de su signo quisiera conservar a todo trance. [20]

[17] G.W.F. Hegel, citado en Friedrich Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Progreso, Moscú 1969, p. 423.

[18] Berger, *op. cit.*, p. 29.

[19] *Ibid.*

[20] Javier Beristain, "La vida intelectual y la sociedad", en *¿Renacimiento o*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La observación se aplica no solamente a la izquierda y la frase entrecomillada dentro de la cita (que se debe al pensador húngaro Thomas Molnar), se aplica no sólo a alguna idea utópica particular, sino también, si hemos de creerle a Platón, a la mismísima idea en sí, a la idea pura, a la que habita el *topos uranós*, al *logos* de cuya belleza absoluta y armonía perfecta el mundo real no es más que una imagen. En efecto, Platón presintió que si el *logos* llegara a introducirse al mundo real, practicando en él la justicia perfecta (la idea de la justicia), tendría que someterse "no sin tormentos, a la estructura del mundo concreto". La idea del *topos uranós* o, según algunos, la idea del *u-topos*, de la utopía, cuando llega al *topos* sublunar que es este mundo de realidades políticas, económicas, humanas, tiene que someterse, "no sin tormentos". El *logos* en los tormentos del *Logos aus Kreuz* (el *logos* en la cruz) escribió alguien, como signo viviente de esta contradicción inexplicable entre el *logos* y la realidad que lo refleja, entre el Verbo y el mundo que, precisamente por él, había sido creado.

El programa de una ciencia social existencial

Para cualquiera que aspire a conjugar lo ideal y lo real hay una misma suerte esperándolo: el conflicto existencial, el tormento y el sufrimiento. No hay, para quien quiera conjugar este singular verbo, escapatoria del sentimiento trágico de la vida.

Ahora bien, junto a esta simple constatación de un hecho real, y volviendo a poner el énfasis más en el problema del conocimiento que en el de la acción, surge una pregunta muy práctica:

¿Cómo se realizará el conocimiento de lo real, si la ciencia y la misma metafísica con su abstracción del ser no nos dan acceso a la existencia, si la abstracción nos transfiere "del plano de la existencia sensible y material al plano de los objetos de pensamiento"? [21] La misma filosofía escolástica que Maritain desarrolla nos ofrece una respuesta. Humildemente, al contrario de misticismos platónicos que sólo conocen la ver-

---

metamorfosis? La gestación del programa universitario del Instituto Tecnológico Autónomo de México, ITAM, México 1979, p. 30.

[21] Maritain, *op. cit.*, p. 63.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

dad cuando abandonan la prisión de la materia, nuestro contacto y certeza de la existencia nos lo dan los sentidos. Porque no somos intelectos puros, nuestros intentos de funcionar como tales son frustrantes. No es posible que, dados unos principios o postulados, la pura deducción nos pueda entregar la realidad. Como somos intelectos encarnados en la materia es necesario volver a ella una y otra vez, a través de los sentidos, para obtener la realidad. Los modelos son válidos a condición de que no funcionen como construcciones puramente matemáticas, donde la deducción es válida sin recurrir a los sentidos. Los modelos son, es verdad, aproximaciones a la realidad, pero a condición de que *nos aproximemos a ella*, y no sólo intelectualmente, sino a través de los sentidos, del *Verstehen*, del sufrimiento experimentado y de la existencia compartida.

Para romper la ontología del esencialismo y convertirla en una metafísica existencial, Jacques Maritain propone el siguiente programa:

> [El filósofo] no debe ser solamente un entendimiento, no; sus instrumentos sensoriales deben estar en buen estado; debe sentir viva y profundamente las cosas; debe arrojarse hacia la existencia, penetrar más y más el fondo de las cosas por una percepción sensitiva (y estética) lo más acerada posible por la experiencia del sufrimiento y de los conflictos existenciales, para ir a devorar allá, en las alturas, en el tercer cielo de la inteligencia natural la sustancia inteligible de las cosas.[22]

Ahora bien, si esto es verdad para el metafísico, ¿no lo va a ser para el científico social cuyo objeto de conocimiento es precisamente la vida cotidiana de sus prójimos? Carlos de la Isla afirma que "sólo el hombre penetrado existencialmente de lo humano puede insertarse en la humanidad y éste podría ser el camino de la educación hacia lo humano".[23]

Siendo la formación de lo humano el prerrequisito de la formación del profesional, ¿no sería éste el camino para superar las limitaciones inherentes al proceso de abstracción? Si el ser

[22] J. Maritain, *Siete lecciones sobre el ser*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1943, p. 42.

[23] Carlos De la Isla citado por Beristain, *op. cit.*, p. 18.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

"penetrado existencialmente de lo humano" es condición de educación, según De la Isla, si el afilar la percepción "por la experiencia del sufrimiento y de los conflictos existenciales" es, según Maritain, condición de verdadero conocimiento, ¿podremos decir que el economista —por ejemplo— podrá resolver el problema de la escasez si nunca ha vivido la escasez como la vive la gran mayoría del pueblo? ¿Podría abordar el sociólogo el problema de la pobreza si nunca ha compartido los sufrimientos de los pobres? ¿Podrá el antropólogo comprender las manifestaciones artísticas de pueblos remotos si no tiene una percepción estética acerada por "el sufrimiento y los conflictos existenciales"? Aclaremos que no se trata aquí de romanticismo o sentimentalismo, sino de exigencias epistemológicas cuya necesidad puede ser rigurosamente demostrada, aunque aquí no hayamos hecho más que mostrarla e ilustrarla brevemente. El conocimiento puramente abstracto no es sensible. El conocimiento concreto es sensible. Quien es sensible es vulnerable al dolor; no así lo que es insensible: *"and a rock feels no pain, and an island never cries"*. Cuando alguien escribe: "México *nos duele* y nos exige, *porque* el país requiere ser explicado en toda su variedad y complejidad",[24] está tocando un vínculo lógico y muy real entre el dolor y el conocimiento (la explicación, el *Verstehen)* de la variedad y la complejidad de los existentes reales. Con la misma y rigurosa lógica podríamos invertir la frase y seguiría conteniendo la misma lección epistemológica: México no me duele cuando sólo deseo "explicarlo" *(Erklaren)* en su abstracción y generalidad.

Ahora bien, hablando de realidades y de ideales utópicos, ¿no es mucho pedirle al universitario de hoy en día, que según Luis González generalmente proviene "de la parte de la nación prófuga del arado, la coa, el metate y el martillo",[25] que comparta de alguna manera la vida y el sufrimiento de quienes sí manejan estos instrumentos? Lo más realista sería dar una respuesta afirmativa. Sí, sí es mucho pedir. Pero el mismo Luis

[24] Beristain, *op. cit.*, p. 34 [cursivo mío].

[25] Palabras pronunciadas por Luis González en la ceremonia de graduación que tuvo lugar en el ITAM el 30 de junio de 1983. Posteriormente este discurso se publicó en *Sábado* (suplemento cultural de *uno más uno*), con el título "Los frailes del siglo XX".

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

González nos muestra en uno de sus ensayos que ha habido épocas de la historia mexicana en que la cultura de los sabios ha ido de la mano de la cultura del pueblo; no sólo, o no tanto, llevando unilateralmente la cultura de arriba hacia abajo, sino compartiendo y nutriéndose de la propia cultura del pueblo: "el egresado con cultura humanista es el que sabe lo que puede dar al pueblo y lo que puede recibir del pueblo".[26] Y añade Luis González esta cita de Vasconcelos: "vengo a pedir a los intelectuales que salgan de sus torres de marfil para sellar el pacto de alianza de la Revolución para la obra de redimirnos mediante el trabajo, la virtud y el saber". Quizá un poco más modestamente, cuando los vientos redentores de la revolución mexicana se pierden más bien en la distancia, podríamos aplicar la frase a nuestras circunstancias actuales. En el artículo que citamos anteriormente, De la Torre señala que "el economista, además de científico es un artesano".[27] Así pues, digamos que los científicos sociales deben bajar de las torres de marfil de su cientificismo platónico-matemático para convertirse un poco en artesanos. Y, como el paradigma del artesano que es el alfarero, no tener miedo de ensuciarse las manos, metiéndolas en el barro de la historia cotidiana.

[26] *Ibid.*
[27] De la Torre, *art. cit.*, p. 9.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

JULIÁN MEZA

La República de las pasiones

> ...Cuando la cultura se reduce a la política, la interpretación se concentra totalmente en lo político y, por último, nadie entiende la política, porque el pensamiento puramente político nunca podrá comprender la realidad política.
>
> Milan Kundera

I

VISTA de lejos, de fuera y, a veces, aun desde dentro, la literatura produce a menudo la impresión de no ser más que literatura. Pero no se trata, en efecto, más que de una ilusión, debida en gran parte a una costumbre: creer que la literatura no es, en sentido estricto, más que el campo de lo imaginario: un mundo ficticio totalmente desligado de lo que, por otro lado, se llama realidad, racionalidad, lógica. Es evidente que la literatura no pertenece, para nada, al dominio de la realidad y de la racionalidad donde se cocinan la física, la química, la sociología, la economía; pero no carece de su propia realidad. Contra la costumbre de separar radicalmente la literatura de la realidad, se puede mirar a la literatura de otra manera: como una realidad que cuenta con su propio territorio y, además, con la posibilidad de relacionarse con otros territorios. La literatura es, así, una entre otras realidades. Es un espacio simplemente diferente de otros espacios. Y es, al mismo tiempo, un lugar abierto, desde donde se puede incursionar en las profundidades de otros lugares, tal vez más herméticos, pero no inaccesibles para los recursos literarios donde anida el misterio de la poesía.

Vista de esta manera, la literatura no es sólo el dominio de lo imaginario y posee, por lo tanto, múltiples recursos para situarse más allá, o más acá, de su propio territorio. Esto explica el hecho de que la literatura sea capaz de adentrarse, con relativa facilidad, en otros territorios: sueños, deseos, intercambios,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

energías, razones, locuras. Explica también el hecho de que, con frecuencia, sea capaz de observar a la sociedad con mayor detenimiento y perspicacia que las ciencias sociales, al pensamiento con mayor profundidad que algunos sistemas filosóficos, a los intercambios con mayor precisión que la economía, al arte que la estética, a las costumbres que la ética, a los sueños que el psicoanálisis. Artaud, Rabelais, Broch, Proust, Joyce, Musil están ahí para demostrarlo, al menos en lo que se refiere al pensamiento, las sociedades, los intercambios, las costumbres, las digestiones, las energías y los sueños. La empresa de Artaud en relación con el pensamiento sigue siendo un motivo de reflexión para quien se sitúa más allá de la conexión entre significante y significado: "Es esta antinomia entre mi facilidad profunda y mi exterior dificultad la que crea el tormento del que muero".

Broch no construye una estética del *kitsch* cuando dedica su tiempo a penetrar en las más diversas manifestaciones de esta peculiar forma del gusto. Reflexiona en torno a una atracción, que configura una manera de vivir y de pensar... o de no pensar.

Kafka ríe cuando hace escarnio de la burocracia viva que lo oprime.

Rabelais nos informa más y mejor de las maneras de vivir y de reir en su época que muchos libros de historia francesa del siglo XVI.

Es evidente que el alma rusa está en Gogol y en Dostoievski, y no en los libelos políticos de principios de siglo.

¿Por qué, entonces, la literatura no podría introducirse con la misma facilidad con que lo hace en otros dominios, en el campo del poder que, en teoría, está reservado a la filosofía de la historia y a la ciencia política?

De hecho, y aun contra la voluntad de los *diktat* metodológicos, así ha sido y no podía haber sido de otra manera, al menos en el caso de cuatro grandes escritores: Franz Kafka, Leonardo Sciascia, Milan Kundera y William Shakespeare. Desde la particular perspectiva de cada uno de ellos, el poder jamás ha sido dibujado, ciertamente, como racionalidad o como lógica; esta visión del poder queda reservada a los historiadores, filósofos y juristas que lo presentan como hecho consumado (Maquiavelo), necesidad jurídica (Jean Bodin) o

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

razón de estado (sobre todo en los siglos XIX y XX). Literariamente, el poder es visto desde perspectivas que no son la del derecho, la ciencia política o la filosofía de la historia; es decir, como algo ajeno a la razón jurídica, política o histórico-filosófica, como algo que forma parte de una realidad que no es económica, ni política, ni social, como algo inaprehensible que no puede ser dicho o hablado, que no puede ser visto como causa o consecuencia de un proyecto, una descripción, un programa, una lista de principios inviolables o una certidumbre racional. Desde sus diversos puntos de vista, estos autores han sabido mirar el poder sin querer mostrarlo como pueden ambicionar hacerlo un politólogo o un sociólogo. Sin pretender minimizar en absoluto la manera como observan al poder Kafka, Sciascia o Kundera, resulta particularmente atractiva la manera como Shakespeare lo mira. Resulta atractiva su mirada porque, cronológicamente, fue el primero en verlo al margen de ciertos códigos y convencionalismos jurídico-políticos. También es atractivo el hecho de que no siempre lo mire de la misma manera. Pero la atracción se incrementa sobre todo a partir de la forma como mira Shakespeare el poder en *Macbeth*.

2

Muchas veces se ha dicho que Shakespeare es el autor que mejor ha penetrado en las profundidades del alma humana. Sin embargo, esta observación no ha dejado de ser, en muchos casos, mera alegoría, pues a fin de cuentas Shakespeare no fue —como induce a hacerlo creer la observación— un filósofo de oficio, sino un dramaturgo. Además, se ha dicho esto en relación con el amor, los celos, la avaricia; rara vez en relación con la amistad y el poder, no obstante que se trata de dos temas sobre los cuales vuelve Shakespeare a menudo, a lo largo de casi toda su obra. Muchos de sus llamados dramas históricos lo demuestran claramente; pero hay uno de ellos que, al respecto, reviste un particular interés: *Macbeth*.

Al igual que los llamados dramas históricos de Shakespeare, *Macbeth* está construido sobre la base de múltiples paradojas, en las que la conjunción *y* desempeña un papel

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

fundamental y, en gran medida, nos sitúa mejor que la racionalidad jurídica o política frente al drama del poder y, por oposición, al tema de la amistad.

3

"Fair is foul, *and* foul is fair"

no es un simple juego de palabras, sino una toma de posición contra la corriente, o el sentido común de su época (que en cierta forma sigue siendo la nuestra), porque desde esta perspectiva las oposiciones convencionales: negro *o* blanco, bello *o* feo, bueno *o* malo, no tienen lugar en la mirada de Shakespeare. Así, Macbeth, señor de Glamis, señor de Cawdor y usurpador de un trono, nunca puede ser visto, de manera simplista, como figura o representación del mal, y menos aún del Mal Absoluto. Correlativamente, jamás hallaremos en Shakespeare el Bien Absoluto. Quien hace pagar al criminal su crimen, como Macduff o, en otro contexto, Hamlet, no representa el Bien Absoluto. De una u otra manera, el representante del bien es, en estos dos casos, alguien que, paradójicamente, al hacer el bien instaura a la vez, la posibilidad del mal: un crimen será siempre un crimen, aun cuando se trate del crimen de un asesino, pues el origen del mal no es siempre el mal, al igual que el origen del bien no es siempre el bien. A menudo, nos dice Shakespeare, en el origen del mal está el bien, y viceversa. La nobleza de una acción no siempre engendra bienestar y la maldad puede, eventualmente, engendrar bienestar. He aquí una idea que, definitivamente, no cabe dentro de los códigos jurídicos, penitenciarios y políticos; una idea que no cabe dentro de ninguna concepción maniquea de la moral.

Hamlet y Macduff hacen pagar a los criminales sus crímenes matándolos; pero no por el hecho de que den muerte a criminales dejan de ser responsables de matar. En el último acto de cada una de estas dos obras se descubre que el asesinato del criminal no lava el crimen, aun cuando se trate de restañar un honor maculado. Sin embargo, no hay en esto un juicio moral de Shakespeare. Shakespeare no castiga las malas acciones de los buenos personajes, de la misma manera que no castiga la maldad con la acción vengadora del bueno. Hasta cierto punto,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

se trata de algo inexplicable que cae o se revierte sobre la cabeza de los vengadores. Al menos, este es el caso de Hamlet. Pero también puede recaer un premio, inexplicable e inesperado, sobre alguien que da muerte a un criminal. Este es el caso de Macduff (cuyo destino ignoramos, pero podemos presuponer que la nobleza de su acción vengadora no excluye efectos contrarios) y el de Macbeth al principio de la obra, cuando su triunfo sobre el señor de Cawdor se convierte en premio, tal vez no imaginado o, al menos, antes de haberlo deseado. A su vez, ese premio se convierte, inesperadamente, en el punto de partida del proceso en el que el bien le abre la puerta al mal, o en el que la noble y valiente acción recompensada por el rey no constituye sino el principio de una insaciable voluntad de poder a la que sólo el arma vengadora de Macduff pone punto final aunque, tal vez, sólo para dar pie a una nueva voluntad de poder que, en cierta forma, ya se esboza en el diálogo que sostiene con Malcolm en la escena tercera del acto cuarto.

En ausencia de un juicio de valor, lo inexplicable y lo inesperado constituyen un dominio propio de la literatura y, más allá de ésta, de dominios como el del poder (político o amoroso) o el de la voluntad de poder. Macbeth no es más que un ejemplo (sueño o revelación) de lo que puede ocurrir, o de lo que bien podría no ocurrir: en la vida de las sociedades hay tiranos que dominan desde el momento en que usurpan el poder hasta su muerte; pero hay otros que no llegan realmente a dominar: mueren pronto, porque son asesinados, o porque, como lo sabía Maquiavelo, son incapaces de conservar el poder.

Macbeth es una obra donde lo imaginario es tan real como cualquier otra realidad, tan verdadero como cualquier otra verdad, tan material como cualquier cosa tangible, tan falible como toda posibilidad de error; y por esto mismo es tan imaginaria como lo real, tan verdadera como la mentira, tan intangible como lo material, tan infalible como lo falible. Y es precisamente esta no correspondencia y, a la vez, ausencia de real oposición conceptual la que torna particularmente difícil, para no decir irreal, la percepción maniquea del mundo en la que el bien está todo de un lado y el mal exactamente del lado contrario; donde hay hombres absolutamente buenos y seres terribles completamente malos.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

4

Un hombre como Macbeth imagina (cree o piensa) que aquello que quiere y va a obtener será tangiblemente real en los hechos, en su pensamiento y en sus sentimientos. Y aunque con cierta frecuencia se produce esta peculiar capacidad para imaginar, salvo excepciones se trata de un error, a menudo lamentable, como nos lo indica Shakespeare. Los sentimientos tienen razones que el pensamiento y los hechos desconocen. El pensamiento se equivoca cuando se toma por los hechos y cree dominar los sentimientos. Los hechos no se explican; se producen. Otro tanto ocurre con los sentimientos. Y es que, a menudo, no se puede hacer todo aquello que se quiere y, si se hace, con frecuencia, no se hace como se quiere.

Lo imaginario, pues, es real en *Macbeth*, cuando éste oye a las brujas, que no son brujas, sino que, por intermedio de la imagen, nos comunican su propia voluntad de poder. Y aun cuando se tratase de brujas verdaderas —es decir, de aquellas cuyos pactos satánicos, imaginados o reales, las conducían a la hoguera—, la verdad no anularía un principio de realidad: el hecho de que Macbeth haya escuchado a las brujas reales o fabricadas por su conciencia. Lo que importa, a fin de cuentas, es que la imagen o la materialidad de las brujas actúa sobre Macbeth. Y he aquí otra de las paradojas propias de Shakespeare: dueño de una lógica y de una capacidad racional indiscutibles, Macbeth sabe que puede conquistar todo el poder y, en su vigilia, es capaz de construir todos los artificios necesarios para llegar a él. Sin embargo, carece de algo más elemental que la simple lógica y la racionalidad: la sensibilidad y la prudencia de Ulises. Y por esto mismo oyó el canto de las sirenas —o de las brujas— sin tomar las debidas precauciones: no se amarró al mástil, e hizo el camino que lo condujo hacia el lugar de donde procedía el sutil canto del poder. Tal vez fue más osado que Ulises; pero no más sensato. Podía haber oído el canto de las sirenas-brujas; es decir, caer en la tentación del poder; pero no sucumbir a ella: oir la fatal melodía sin atarse al mástil. Su osadía develó el misterio del canto y éste lo arrojó violentamente en el vacío cuando descubrió, hacia el final, que en el origen del

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

canto no había nada, o peor aún: que al poder le sigue el vacío de poder, pues, en efecto, "la política tiene horror al vacío" que se crea en torno al usurpador y los cortesanos se convierten, así, en un universo poblado de sombras que torna la amistad imposible y en su lugar sólo queda espacio para la complicidad. Después de todo, el usufructo del poder puede ser también vacío de poder y, con cierta frecuencia, un tormento y una soledad a los que, desde el poder, no se puede escapar. Y no se necesita ser un asesino a la manera de Macbeth para descubrir esta evidencia: el poder que Hamlet ejerce sobre Ofelia también es sufrimiento y soledad.

Verdaderas o falsas, reales o imaginarias, las brujas-sirenas empujan a Macbeth a su caída. En cierto sentido, las brujas serían también los demonios que todos llevamos dentro, las pulsiones de muerte, la capacidad destructiva y autodestructiva, ese fondo misterioso de donde emergen las pasiones que catapultan a los hombres hacia la experiencia de lo desconocido y dan lugar a una tensión en la que la voluntad que se yergue como racionalidad se vuelve contra ésta. Pero, independientemente de cómo se le llame a estos deminios, el hecho es que Macbeth cayó en su propia trampa, e inmerso en el remolino del poder sólo pudo emerger transformado en cadáver. Voluntariamente, presa de sus demonios, Macbeth se arrojó al remolino. Después, cuando quiso mantenerse a flote, se hundió todavía más, pues hay un punto sin retorno en su caída que lo condena, hasta el fin, al hundimiento: el crimen que se constituye en el primer eslabón de una cadena de crímenes que, de no ser por la acción exterior a Macbeth (Malcolm y Macduff), parecería interminable. El crimen de Macbeth no es, como a veces ocurre en otros dominios de la realidad, un crimen perfecto y, por lo mismo, llama a otros crímenes que buscan la perfección de la incompleta obra de arte macabra. Así, cuando la cadena de crímenes llega a su término, la imperfección es notable.

5

Con Macbeth asistimos a la edificación de un universo en donde la razón y el delirio se entrecruzan, se dan la mano y se repelen alternativamente. Primero, el delirio parece sucumbir a manos

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de la razón; pero, al hacerlo perecer, lo reinstaura. Después, el delirio ahoga a la razón y, por esta misma vía, de nueva cuenta la llama a escena. El crimen perfecto se urde en los meandros de la razón que, mediante el asesinato, instaura el delirio en competencia con la razón. Así, tan importante es el papel que desempeña el delirio como el que desempeña la razón en la realización de una voluntad de poder que ordena, a veces al delirio, a veces a la razón, la búsqueda de un poder tan real como imaginario.

Después de haber prestado oído a su deseo, Macbeth se ve empujado por el delirio a la lógica que lo acerca al poder: comunica a lady Macbeth proyectos ya en vías de realización y, contra lo que a menudo se piensa, la convierte, primero, en simple cómplice de sus designios y, posteriormente, en la mala conciencia o en la conciencia de culpa del crimen.

El asesinato del rey será, a continuación, la realización de esos designios; pero una vez consumados éstos, se hace perceptible una desarticulación considerable entre el deseo y la razón. En cierta forma, se teje ante nuestros ojos una intrincada red en donde los deseos alternan con los pensamientos en un tironeo que desdibuja toda dirección. Hasta cierto punto, el deseo no sigue ya a la razón; pero esta resistencia es tardía: el crimen se ha consumado y este hecho es irreversible tanto desde la perspectiva de la razón como de la del deseo. Es el mismo Macbeth el que advierte lo irremediable de su acción cuando se pregunta: ¿por qué asesinó al soberano? ¿De qué le sirvió el asesinato? Y, evidentemente, no halla respuesta... porque no hay respuesta, ni desde el punto de vista de la razón, ni desde el punto de vista del deseo. Quiso el poder, mató para tenerlo y tiene el poder; pero no sabe por qué, ni lo sabrá jamás: nadie puede responder a la pregunta ¿por qué se quiere el poder? Una posible respuesta a esta pregunta se intenta, en cierta forma, con la obra misma; pero ésta no responde directamente a la interrogante que formula Macbeth. Más aún: la respuesta está tan fuera del alcance de Macbeth como del de Shakespeare.

6

Desde el exterior de la obra, se puede interrogar a Macbeth acerca de por qué quiso el poder. La obra responde, de manera

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

evidente, que no lo quiso para poseer riquezas, pues ya las poseía. Tampoco quiso el poder para tener derecho a los honores que ya tenía. No quería el poder para dominar a los hombres que ya dominaba. Simplistamente se puede replicar que quería más riquezas, más honores y más hombres bajo su dominio. Esta lógica de un ser insaciable que mata porque, en todo y por todo, quiere más, no responde a la pregunta formulada. Más bien nos aleja de la posibilidad de otras respuestas. Pasa por alto que el drama del poder es anterior y posterior al asesinato del rey. También pasa por alto que el drama sólo es posible a partir de los elementos que lo informan y que, finalmente, cuando por boca de Macbeth se formula la pregunta, no hay respuesta, o por lo menos no hay *una* respuesta, sino posibilidades de respuesta que no agotan la pregunta, sobre todo cuando se intentan cuantitativamente: más, más, más. Frente a esa pregunta, las cuantificaciones no aclaran y, por el contrario, enturbian, oscurecen, sepultan bajo un montón de números posibles respuestas.

¿Hay algún lugar en donde, de cierta manera, Shakespeare sitúe la voluntad de poder? ¿Hay aquí algo sobre lo que repose esta voluntad?

El lugar en donde, confusamente, y no podía ser de otra manera, se sitúa la voluntad de poder se halla, quizá, en otro momento de la obra: ahí donde todo, mezclado, tiene su lugar: el caldero de las brujas que, por analogía, podemos compararlo con la zoología fantástica de Borges, o con lo que algunos autores llaman el alma humana, donde todo, lo negro y lo blanco, lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo merodean, aparecen, desaparecen, se unen, se separan, se atropellan, se eslabonan alternativamente, y todo esto sin arreglo a una lógica, a un principio de realidad, a una razón soberana. He aquí una explicación que es ausencia de explicación. Pero sería un error creer que Shakespeare no logra poner al descubierto la genealogía de una cierta voluntad de poder porque, finalmente, se equivoca al buscarla por vías que no conducen a su descubrimiento. Shakespeare no quiso explicar lo que no tiene explicación. Como la literatura, el poder es un misterio que no se aclara mediante explicaciones. Se puede opinar sobre el poder, al igual que se opina sobre la literatura; pero no hay, en ambos casos,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

una opinión que torne a las otras estériles o gratuitas. Quizá no sea muy aventurado afirmar que, frente al poder, en Macbeth se dan cita la República de las letras y la República de las pasiones, y que el encuentro no es conocimiento, sino permanencia del misterio.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

RAMÓN ZORRILLA

La corrupción político-administrativa. Un acercamiento histórico y valorativo

DE muchas maneras y en forma cada vez más insistente el tema *corrupción* nos salta a lo cotidiano. Está en la prensa, tanto a nivel informativo de escándalo como en los comentarios editoriales más serios. Una revisión hemerográfica de no muchos meses sobre un par de diarios y otros tantos hebdomadarios darían material para la elaboración de volúmenes enteros acerca de escándalos ocurridos en Estados Unidos, Francia, Holanda, Japón, etc., de tal magnitud que han involucrado a dirigentes políticos de primer plano, miembros de la realeza y personajes de similar relieve.

En lo que podría ser un virtuosismo de acción corruptiva un grupo político internacional puede usar la prensa misma —en el nivel rumor— para desprestigiar o presionar a un dirigente nacional señalándolo como corrupto y los medios de difusión internacionales (utilizando lo que en la teoría de la comunicación se llaman "ruidos"), pueden a su vez marcar negativamente la imagen de una nación o de un pueblo.

La vida política mexicana de los últimos años ha tenido la idea "corrupción" como un tema dominante en el discurso gubernamental. A un expresidente se le atribuyó (esa atribución no fue oficialmente desmentida) la frase "El que esté libre de culpa que tire la primera piedra". El expresidente que sucedió al anterior afirmó en un informe de gobierno: "Muchas primeras piedras se han tirado contra funcionarios públicos. Ojalá los demás estén libres de culpa. Con frecuencia denunciar la corrupción es una forma de ser corruptos". Fue pues inevita-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ble (¿dialéctico?) que el nuevo sexenio haya levantado antes que nada una bandera de renovación moral.

Pese a la incidencia del tema —a nivel nacional y planetario—, en el nivel de la reflexión metódica el tema *"corrupción"* rara vez —o ninguna— es abordado en un estudio único.

Es posible que el hecho obedezca a cierta dificultad que presenta la extensión con que el concepto se aplica a un sinnúmero de realidades en el mundo físico, biológico, moral, social, político y económico. Esto puede originar una gran confusión y ciertamente hace en alguna forma que el tema se nos haga con frecuencia inasible.

En las notas que se presentan a continuación se ha querido, antes que nada, distinguir con claridad el concepto de *corrupción político-administrativa* de otros usos análogos del término (corrupción física, moral, social, etc.). Esto ayudaría —creemos— a un futuro tratamiento del tema. Se ha querido también seguir el rastro de esta corrupción en diversos momentos de la cultura occidental y, por último, presentar y discutir algunos criterios valorativos en referencia a México en este año de 1984, sobre el fenómeno conceptualmente aislado, descrito y someramente estudiado.

Agrupamos las notas en tres secciones:

I. El primer intento es buscar el origen del concepto de corrupción en el contexto occidental, señalar una noción nominal y etimológica, preguntarse por la posibilidad de una definición esencial de corrupción y —de encontrarse— plantear una definición de trabajo (*working definition*) aplicable al campo político-administrativo.

II. En esta segunda parte, acudiendo a textos históricos y literarios, que están en manos de cualquier persona medianamente culta, se trata muy someramente de localizar ese fenómeno político y administrativo en diferentes tiempos y lugares de la historia de Occidente y, más tarde, de la historia mexicana.

III. Se recogen aquí diversos puntos de vista y distintos criterios valorativos respecto del fenómeno corruptivo y se aventuran algunas conjeturas acerca de cómo éste se da y se juzga en el particular sistema de valores, *hic et nunc,* de la realidad mexicana.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

I

Definición nominal

La palabra griega para designar el fenómeno que nosotros entendemos por corrupción es *ftarma* (φθορά). Se encuentra en Aristóteles desde el título del tratado *De la generación y de la corrupción* hasta el señalamiento (en la *Política*) de tiranía, oligarquía y demagogia como formas *corruptas* de los gobiernos monárquico, aristocrático y republicano respectivamente.[1] *Corruptio*, *corruptione* es el vocablo latino. En su uso ciceroniano implica relajamiento en las costumbres y al mismo tiempo acciones como el soborno. En el bajo latín, corrupción se usa con frecuencia en un sentido relativo a moral sexual.[2]

La palabra latina *corrupto* deriva del verbo *corrumpere*, que implica rompimiento. De ahí llegan al inglés, *corruption*; al alemán, *Korruption*; al italiano *corruzione*. De ahí también las voces españolas *corrupción* y *corromper*, a las que la Academia de la Lengua da los siguientes significados:

> *Corrupción:* 1. Acción o efecto de corromper o corromperse; 2. Alteración o vicio en un libro escrito; 3. ant. Diarrea; 4. fig. Vicio o abuso introducido en las cosas no materiales: corrupción de costumbres, de voces.
>
> *Corromper:* 1. Alterar y trastrocar la forma de alguna cosa; 2. Echar a perder, depravar, dañar, podrir; 3. Sobornar o cohechar al juez, o a cualquier persona, con dádivas o de otra manera; 4. fig. Pervertir o seducir a una mujer; 5. fig. Estragar, viciar, pervertir: corromper las costumbres, el habla, la literatura; 6. fig. y fam. Incomodar, fastidiar, irritar; 7. intr. Oler mal. [3]

Definición esencial

La idea de corrupción aplicada a un conjunto social —familia,

[1] Aristóteles, *Obras* (tr. del griego por Francisco de P. Samaranch), Aguilar, Madrid 1972.

[2] Es en ese sentido como la recogen los más clásicos entre los *lexicon* que se ocupan del latín medieval.

[3] Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid 1947[17].

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ciudad, nación, estado— parece relacionarse con la acepción primera que da el diccionario del verbo corromper: "alterar y trastrocar la forma de una cosa". En esa primera acepción tiene cabida inclusive la tercera de las señaladas por el diccionario: "sobornar o cohechar al juez o a cualquier persona con dádivas", etcétera.

Forma (*morphé* en griego) es lo que da sentido a la materia *(hylos)* y hace posible la existencia de cada ser. Si se exceptúa aquel Ser Primero de Aristóteles, en el que no cabe composición alguna —al que santo Tomás identificará con Dios— habrá en los demás seres una composición de materia y de forma, de potencia y de acto. La forma *actualiza*, hace existir a ese ser compuesto.

Ese compuesto o "mixto" (mezclado), es susceptible de corrupción. Corrupción se presenta ontológicamente no como una simple pasión o afección sino como una acción mutua antagónica entre los elementos constitutivos del compuesto que buscan la separación, que será descomposición, que será corrupción.

En los seres vivos —plantas, animales, hombres— esa corrupción, esa descomposición, viene con la muerte, con la extinción de la vida. Esa muerte no será otra cosa que el rompimiento definitivo de una forma, la máxima corrupción.

Pero corrupción es básicamente un proceso. En el *Enquiridion*, al analizar el problema del mal, Agustín de Hipona afirma que la corrupción —como un mal— precisa del bien. Salvo en el bien absoluto, en todos los otros seres habrá siempre un elemento de corrupción que, para existir, necesita del bien, la corrupción sola como el solo mal no pueden existir jamás por sí mismas.[4] Pero hablaremos más de ese *Enquiridion* en la sección III.

Antes y después de san Agustín; mucho antes, desde luego, de los sociólogos organicistas, se han aplicado —analógicamente— observaciones y experiencias de los entes biológicos al mundo de lo moral y a las realidades sociales, jurídicas y políticas. "Corrupción de costumbres", "corrupción administrativa", "corrupción de menores" (como delito tipifi-

[4] San Agustín, *Obras*, BAC, Madrid 1956.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cado en múltiples legislaciones), "justicia corrupta", etcétera.

En lo social y político la corrupción —tomada la idea de trastrueque de una forma— indica que la formalidad misma de una sociedad, su esquema institucional, su constitución misma y el conjunto de leyes que vertebran la vida jurídica de un pueblo, están alterándose o trastrocándose o rompiéndose.

Una pregunta de moda es la de si, al mismo tiempo que se trastroca esa constitución formal o ideal del país, se altera también su constitución real; o si más bien la constitución ideal (ese conjunto de leyes, *nomoi* para los griegos), no corresponde ya, ni es suficiente para la vida de un pueblo que la está rebasando. Quedarían entonces sólo dos posibilidades en ese conflicto: el cambio total en la constitución formal (revolución) o una correspondencia entre lo propiamente formal y lo real a través de los múltiples medios (soborno, compra de la justicia, propina, obsequio, regalo, etc.) en que la administración y la justicia formales se puedan adecuar a las condiciones reales de un pueblo.

La corrupción político-administrativa

De las múltiples acepciones que el diccionario de la Real Academia da al verbo corromper es la primera de ellas —hemos dicho— la que más adecuadamente correspondería a lo que en este estudio se plantea como corrupción. Se define ahí la acción de corromper como "alterar y trastrocar la forma de alguna cosa".

A este elemento habría que añadir algo más; la forma, lo que se trastroca o se altera en cada caso, *es la de una organización social y política*; es trastrocada en alguna de sus funciones fundamentales, sea la legislativa, sea la judicial, sea la administrativa.

Esta alteración o trastrueque, rompimiento ocasional o solución de continuidad en el sistema, se da fundamentalmente en el trato entre funcionarios, magistrados, secretarios, empleados o agentes del poder público por una parte y particulares por la otra. Se da en base a una especie de pacto, sea tácito,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

sea explícito, cuyo objeto consensual consiste en la no aplicación o la incorrecta aplicación de una disposición legal. De parte del funcionario, agente, empleado, etc., del poder público lo que se otorga es ese trastrocamiento, esa alteración de una norma legal. Recibe a cambio una recompensa que puede tener muchos nombres ("regalo", "mordida", "soborno", "comisión") y que generalmente se presenta en forma de dinero en efectivo.

La mayor parte de esos actos a que hacemos referencia pueden estar en alguna forma tipificados en su carácter delictivo. (De ninguna manera todo delito puede ser interpretado como corrupción. La comisión de un acto antijurídico que amerita una sanción específica al delincuente suscita una acción penal que al aplicarse, previo juicio y sentencia, confirma y no trastroca ni altera el orden jurídico de una sociedad.)

Dada la complejidad creciente de la vida social pueden darse acciones que no estén clasificadas específicamente; sin embargo, rompen o trastrocan, a veces profundamente, el espíritu de las leyes y de las instituciones. Eso puede ocurrir fundamentalmente en la vida política y en ciertos países en un momento especial de su desarrollo. En Estados Unidos, por ejemplo, el año de 1876 (señalado por algunos historiadores el año más corrupto de la vida política norteamericana), las legislaturas de los estados fueron llamadas a decidir entre los dos candidatos a la presidencia de la república que habían obtenido una votación casi igual. Muchas de las legislaturas vendieron descaradamente su voto y el candidato electo por ellas fue el que tenía menos votos pero era el predilecto de los corruptores negociantes del ferrocarril. [5]

Puede darse también —en el caso de un país en desarrollo— que no haya una adecuada correspondencia entre la realidad social y la forma jurídica, por la sencilla razón de que esa juridicidad es insuficiente para contener o para prever la movilidad de una sociedad. En estos casos podría darse una "seudocorrupción", que no altera, rompe o trastroca la forma, sino que de alguna manera, provisionalmente, la sustituye.

[5] Gore Vidal hace una extraordinaria reconstrucción histórica de ese tiempo en su novela *1876*.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

II

Ubicación espacio-temporal del fenómeno

La Biblia es uno de los textos más antiguos en donde puede encontrarse el concepto de corrupción... (corruptibilidad está en hebreo, empleada en el capítulo XVIII del libro del Éxodo). Su uso se refiere a la administración de justicia. Jetro, madianita y suegro de Moisés visita a éste en el desierto, junto al monte Sinaí, donde se había establecido el campamento de los israelitas. Ve a Moisés sentarse desde el amanecer hasta la noche para juzgar y dictar sentencia a quienes tenían querella o pleito de entre los hebreos. Jetro le dice: "No está bien lo que estás haciendo. Acabarás agotándote tú y este pueblo que está contigo... porque el trabajo es superior a tus fuerzas", y le recomienda: "Elige de entre el pueblo hombres capaces y temerosos de Dios, hombres fieles e *incorruptibles*... para que ellos juzguen al pueblo y sólo te lleven a ti los asuntos más graves". El hecho relatado por el texto ocurriría, según los historiadores, hacia el año 1200 antes de Cristo.[6] Hace suponer que esa organización judicial existía en Madián y al buscarse la incorruptibilidad se supondría ahí el hecho de la corrupción judicial.

Cuatrocientos años después el profeta Miqueas lanzará (en el versículo tercero del capítulo séptimo) una dura imprecación entre los mismos hebreos: "Para el mal sus manos adiestran, el príncipe exige, y también el juez recompensa".[7] La incorruptibilidad recomendada por Jetro a Moisés no fue, pues, de ninguna manera permanente.

En el libro de los *Salmos* se pedirá:

> Juzga Mi causa Dios Mío
> Líbrame del hombre inicuo y engañador
> cuya diestra está colmada de sobornos [...]

En Atenas, en *Critón* (o diálogo del deber), Platón narra

[6] Libro del Éxodo, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975.
[7] Miqueas en la misma versión de la Biblia.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cómo Sócrates —condenado a muerte y esperando ya el inminente cumplimiento de la sentencia— rechaza la propuesta de fuga que le hace su discípulo Critón quien, junto con sus amigos ricos, había comprado previamente a los carceleros para hacer posible la evasión. Un caso claro de corrupción administrativa en el nivel de funcionarios secundarios.[8]

El mismo Platón, en el octavo libro de *La república*, explica que todo lo que nace tiende a corromperse (*ftora*). De esa manera el paso de su ciudad ideal, su *politeia*, a formas cada vez menores como serán la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía, mostrarán un proceso de corrupción *in crescendo*.[9]

Tucídides, al hacer el retrato de Pericles en las guerras del Peloponeso, dice: "no se dejó corromper por el dinero".

Aristóteles, pocos años después, concluirá de su estudio sobre las distintas constituciones griegas que las tres formas puras (monarquía, aristocracia, república), se *corromperán* cuando los gobernantes —uno, varios, la mayoría— olviden en su gestión de gobierno la búsqueda del bien común y sólo persigan el bien propio de uno, varios o la mayoría.[10]

En Roma, el modelo de los modelos administrativos y jurídicos de Occidente, es factible encontrar las más elaboradas técnicas y prototipos de corrupción. Cicerón, en los últimos días de la república, nos ofrece en sus piezas oratorias un extenso catálogo de prácticas corruptas atribuidas a Catilina entre otros.[11]

Ya en el imperio, la corrupción se extenderá más que nunca, de lo administrativo a las costumbres y a su vez volverá a lo administrativo, judicial y económico.

San Agustín será un juez severo de costumbres y hábitos de la antigüedad tardía.[12] Durante el medioevo, en el sistema feudal

[8] Platón, *Obras completas* (tr. del griego por Francisco de P. Samaranch), Aguilar, Madrid 1974.

[9] Platón, *La república* (tr. de Antonio Gómez Robledo), UNAM, México 1971 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).

[10] Aristóteles, *La política*, en *Obras* (tr. del griego por Francisco de P. Samaranch), Aguilar, Madrid 1977 [2].

[11] Con anterioridad Cicerón, electo edil curul, había acusado a Verres, corrupto gobernador de Sicilia.

[12] San Agustín, *La ciudad de Dios*, en *Obras*, cit.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

que se irá instituyendo a fuego y a espada a la caída de Roma, difícilmente podría considerarse una corrupción política y estatal, cuando el orden político y social era inestable o inexistente.

Para muchos filósofos parece coincidir ahí la ciudad terrestre y la ciudad de Dios. En esa *Civitas Dei*, las antiguas virtudes platónicas (*andreia*, *dedake*, *sofrosini*: justicia, fortaleza, templanza y prudencia, que fueron también rectoras para la clase alta y directiva de los romanos educada por los estoicos) son cristianizadas y convertidas en virtudes *cardinales* que regirán, en el ámbito personal y en el comunitario, las relaciones jurídicas y sociales. Difícilmente podría plantearse un problema de corrupción (en el sentido de rompimiento de una forma jurídica, política y administrativa) cuando el estado no estaba constituido. Durante siglos, la llamada lucha de investiduras, entre papas y emperadores, imposibilitan esa estructura social. En esa lucha muchos especialistas opinan que el triunfo definitivo lo obtuvo la iglesia. Paradójicamente este triunfo coincide con el llamado cisma de Occidente y el rompimiento de la unidad religiosa de Europa.

Una causa del cisma y de ese rompimiento fue el escándalo —llamado por los impugnadores *corrupción*— de aquella venta de indulgencias tachada por muchos cristianos como simoníaca. Antecedente de la venta era el poder creciente, en los últimos siglos de la edad media, del oro y el dinero.

Documentos tan antiguos como los versos del Arcipreste de Hita nos hablarán de las propiedades que tiene el dinero:

> Enxiemplo de la propiedat que'l dinero ha
> Mucho faz' el dinero, mucho es de amar:
> Al torpe faze bueno é ome de prestar,
> Ffaze correr el coxo é al mundo fablar,
> El que non tiene manos, dyneros quier' tomar.[13]

[13] Juan Ruiz Arcipreste de Hita, *El libro de buen amor*, Madrid 1949. El poema continúa en parte:

> Sy tovyeres dyneros, avrás consolación
> Plazer é alegría é del papa ración,
> Comprarás parayso, ganarás salvación:
> Do son muchos dineros, es mucha bendición.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La iglesia tomaba a su cargo muchas de las funciones administrativas y —frecuentemente— judiciales. La simonía entendida como venta de sacramentos o poderes espirituales sería la más grave de las "corrupciones". En otra vertiente son frecuentes las críticas contra los malos clérigos (etimológicamente "gente de pluma"), que aprovechan su posición también en lo administrativo para lucrar.

En el orden de la nobleza, el poder corruptor del dinero es satirizado siglos más tarde, por aquel gran poeta del siglo de oro español, en la cuarteta en la que juega con las monedas del tiempo y los títulos nobiliarios:

Escudos pintan escudos
Ducados compran ducados
y tahúres muy desnudos
Con dados hacen condados.[14]

Quevedo está ya en la edad moderna. El imperio español se apoyará en la primera gran estructura estatal de este tiempo y conllevará una enorme y cuidadosa organización administrativa y judicial basada en una legislación (las leyes de Indias) que muchos calificaron de muy sabia pero difícil de aplicar en aquel extenso imperio.

En México, los estudios del mundo precortesiano parecen coincidir en el hecho de que en el imperio mexica existía una organización político-estatal perfectamente establecida. En los cronistas se encuentran datos referentes al sistema imperial de correos, la colección de tributos, la organización del culto, etcétera.

Yo vy allá en Roma, do es la santidad
Que todos al dinero fazianl'/amilidat.
Grand onrra le fazían con grand solenidat,
Todos á él se omillan como á la magestat.

Dava muchos juyzios, mucha mala sentencia
Con malos abogados esa su mantenencia,
En tener malos pleitos á fer mal'abedencia;
En cabo por dineros avya penitencia.

[14] Francisco de Quevedo, *Poesías completas*, Madrid 1948.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Entre los relatos de Bernal Díaz del Castillo muchos han resaltado el episodio aquél en el que los conquistadores, recién convertidos en huéspedes por Moctezuma, visitan el mercado de Tlatelolco y son objeto de la atención general de los mercaderes. De pronto, éstos se dispersan y prestan su total atención a nuevos personajes. ¿Quiénes son éstos más importantes que nosotros?, se preguntaban los sorprendidos españoles: eran los funcionarios de mercados del emperador; ¿qué cuidadosa administración habría detrás de ellos? [15]

El sistema administrativo de entonces se rompe con la conquista. La nueva nación que se va formando experimenta *ab ovo* una particular renovación de la lucha por las investiduras. Uno de los primeros actos del obispo Zumárraga es la excomunión de los integrantes de la primera audiencia, a causa de sus crímenes, que incluyeron ataques de hecho a los primeros franciscanos evangelizadores.

El sistema legislativo y administrativo de España —como señalábamos arriba— fue el mejor de los de su tiempo si se considera la extensión del imperio y la consiguiente lejanía de muchas de las colonias que dejó la excelencia y justicia de las leyes en manos de funcionarios, empleados y agentes no siempre justos ni fieles.

Si en México se considera generalmente encomiable la administración de algunos virreyes (Antonio de Mendoza, los dos Velasco y algunos de los últimos como Revillagigedo y Bucareli), ciertamente hubo otros en el tiempo borbónico, como el clásico marqués de Branciforte, cuya esposa se las ingeniaba para estafar a las alhajudas damas de la colonia, cambiando corales por oro y piedras preciosas, a través de socios joyeros venidos de la península; si así eran los virreyes —es de preguntarse— ¿cómo serían los funcionarios menores?

Los mexicanos se acostumbraron así a tratar con respeto a la lejana corona, al remoto rey de España y con desconfianza y prevención a sus funcionarios en América; y confiaron más durante siglos en una iglesia, constituida en gran parte por religiosos regulares en cuyas manos estuvieron en muchas

[15] Esta visita a Tlatelolco es recreada literalmente por Alfonso Reyes en su *Visión de Anáhuac*.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

formas la educación entera y lo más parecido a una banca u organización financiera de la época.[16]

Nuestra semilucha de semiinvestiduras duró más de trescientos años. Del bajo clero saldrán la mayor parte de los caudillos de la independencia y de él también —colgados los hábitos— buena parte de los dirigentes políticos, letrados y funcionarios del México del siglo XIX, que engrosarán particularmente las filas del partido liberal.

Durante más de medio siglo, el México independiente se caracterizará por las luchas entre liberales y conservadores, cada una de las facciones con un distinto modelo de organización política y social. Difícilmente pudo darse entonces *corrupción* en el sentido de una forma administrativo-política, cuando apenas se intentaba establecerla.

Las referencias a la corrupción en el terreno de lo social tenían antes que nada una carga de moral personal y de sentimiento religioso (en el sentido de las antiguas virtudes y entre ellas fundamentalmente la justicia).

A partir de 1876 se irá fundando un sistema administrativo y de organización política y judicial centralista de hecho y federalista en su estructura legal: el porfiriato. Mucho se ha discutido sobre si hubo o no en aquel régimen corrupción administrativa o judicial. Una especie de consenso general afirma que hubo más injusticia social que legal o administrativa.

Hay en el nivel más alto, en referencia por ejemplo a la fortuna personal del presidente Díaz, el dato de que éste, después de 30 años de gobernar como autoridad máxima, llevó tan sólo a su destierro en París unos cuantos miles de pesos de aquel tiempo.

El problema de la injusticia lo entendían entonces muchos campesinos como *aplicación de la ley* (las de reforma en cuanto a las tierras comunales) y no la de no aplicación o suspensión de las mismas.

Sobre el sistema judicial de ese tiempo hay este testimonio de Luis Cabrera:

[16] Romeo Flores Caballero tiene un valioso estudio al respecto donde habla de la influencia de los decretos de consolidación de la independencia de México *(La contrarrevolución en la independencia,* El Colegio de México, México 1969).

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Comparando la condición de la justicia en 1901 con lo que es en 1951, se llega a la conclusión de que en algo hemos mejorado, gracias a la revolución; y en mucho hemos empeorado por razones ineludibles derivadas del crecimiento de la población y de las nuevas condiciones morales en que se lleva a cabo la lucha de intereses particulares.

En 1901, la justicia inferior, llamémosla así, era incomparablemente superior a la actual.

Cinco juzgados de lo civil, bastaban holgadamente para administrar justicia en la ciudad de México. Y cuando los jueces se llamaban Angel Zavala, o Arcadio Norma, o Francisco Díaz Lombardo, o Constantino Chapital, o Esteban Maqueo Castellanos; y cuando entre los magistrados había hombres como don Manuel Mateos Alarcón, don José Zubieta, don Manuel Osio, don Francisco del Mar, o don Julio García, ya puede creerse que teníamos en aquella época la mejor justicia que pudiera desearse.

Las decisiones de los jueces en materia civil no llegaban necesariamente a la Suprema corte de justicia, coladas, como en un cedazo, por el recurso de casación que retenía todos los casos de mera interpretación de la ley civil.

Podríamos, pues, decir que antes de la revolución, había mejor justicia en el Distrito Federal, cuando menos. [...] En provincia no había justicia. El caciquismo era la representación genuina de la paz, del orden y del progreso, y en un régimen de caciquismo es imposible la justicia local. [17]

Algunos textos posteriores del mismo Cabrera serán más rudos aún, refiriéndose al conjunto de la posrevolución:

Y vosotros, los vástagos de la segunda generación, que no habéis conocido la revolución más que de oídas, porque salísteis de Gomorra en el vientre de vuestras madres o en brazos de vuestros padres, también sois como estatuas de sal.

Os llamáis los herederos de la revolución, quizás porque la consideráis como una regalía que por derecho os corresponde disfrutar. Y se os llena la boca hablando de ella y presumiendo de estarla continuando.

Pero no hay tal. Os habéis detenido también en el éxodo y lo que es peor habéis desandado el camino para volver a Gomorra, la tierra de vuestros mayores.

[17] Luis Cabrera, discurso en su jubileo profesional.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> Y creyendo engrandecer a la revolución, habéis comenzado a levantar todos los monumentos que la soberbia humana puede inventar, nuevas pirámides de Kheops y nuevos palacios de Karnak a la margen del río; nuevos jardines de Nínive en la playa del mar; nueva torres de Babel, altas y desgarbadas, que remedan las de Babilonia; nuevos mausoleos para glorificar héroes de dudosa reputación, y nuevas estatuas de Mennón en las cuales imitáis la escultura elefantiásica de vuestros antepasados. Todo para perpetuar vuestra soberbia y para tener en qué gastar los millones acumulados por vuestra codicia insaciable.
>
> ¿Creéis que estáis haciendo obra revolucionaria? No; estáis reconstruyendo a Gomorra, con todas sus condiciones, con todas sus infamias, con todas sus concupiscencias, con todas sus iniquidades. Y para eso queréis romper las tablas de la Ley que Moisés bajó del Sinaí en medio de la tempestad.
>
> Pero vosotros no sois estatuas de sal; sois los becerros de oro ante los cuales se postrarán los filisteos, y todos los que han negado a Jehová en su corazón.[18]

De los años cincuenta a la fecha, unido al llamado milagro mexicano, las acusaciones de corrupción respecto a funcionarios se multiplican. Lo que antes era —o podía ser— un escandaloso caso excepcional, el proceso y encarcelamiento de un funcionario por delitos que implicasen corrupción, se ha vuelto en los últimos años algo que ya no asombra. En el anterior sexenio y lo que va de éste, han sido detenidos y procesados exsecretarios de estado —del régimen inmediatamente anterior—, directores de institutos, fideicomisos y otras organizaciones oficiales.

III

El problema axiológico

Hemos entendido el concepto de corrupción —para efectos de este trabajo— como un fenómeno de alteración o trastrueque de formas jurídicas y/o administrativas.

[18] Citado por Jesús Silva Herzog, *El pensamiento económico, social y político de México (1810-1964)*, Instituto mexicano de investigaciones económicas, México 1967, pp. 546-547.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En la parte final de estas notas trataremos de ver en qué forma el fenómeno corruptivo —entendido a la manera ya explicada— puede ser considerado dentro de distintos esquemas ético-valorativos, fundamentalmente en aquéllos que en cierta forma tienen mayor prevalencia en nuestro país.

La tarea no es nada fácil. Pese a la presencia constante del tema en diarios y discursos, son particularmente escasos (en México y fuera de México) los acercamientos intelectuales al tema desde puntos de vista doctrinarios sólidos.

Hemos escogido algunos textos que pueden darnos en todo caso algunos elementos para mostrar el fenómeno percibido y evaluado desde distintos puntos de vista.

El primero de los textos —de José María Solozabal— está tomado de la *Gran enciclopedia Rialp*. Se combinan en él enfoques de lo que podría llamarse una ética social con observaciones y referencias en algunos puntos (v. gr. la licitud o ilicitud moral de la evasión de impuestos) junto con criterios de teología moral anteriores al II Concilio Vaticano. Creemos que este tratamiento podría a no mucho tiempo de distancia influir en buena parte del campo empresarial mexicano.

Transcribimos después textos de origen marxista pero en diferente nivel. Uno pertenece a la Academia de ciencias de Moscú y los otros a mexicanos de filiación marxista que analizan en 1969 y con criterios distintos la realidad política y administrativa mexicana.

En tercer lugar reproducimos un texto —en realidad poco divulgado— del *Enquiridion* de san Agustín, que en una u otra forma ha orientado el pensamiento teológico, desde el nivel más general, en torno al fenómeno corruptivo.

Al final de esta sección III, nos permitimos aventurar algunas reflexiones muy generales acerca de qué manera puede valorarse el hecho de la corrupción en el posible juego de valores en el México de la década en curso.

Un texto neoenciclopédico

El primero de los textos en el que nos detendremos es el de José María Solozabal. Transcribimos:

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Se utiliza aquí, aplicada a la sociedad, la palabra corrupción para indicar la situación en la que, por no cumplir sus deberes sociales los miembros de una comunidad, no puede aquélla desempeñar, con la eficacia que habría derecho a esperar, su función específica. La expresión está tomada del mundo físico; a veces se habla también de corrupción social en el sentido de que los componentes de la sociedad están corrompidos moralmente en cualquier aspecto de la actividad humana y con elementos imperfectos no es posible conseguir un compuesto perfecto, pero aquí empleamos la expresión en sentido distinto.

La corrupción social, entendida como decimos, puede ser la consecuencia de una variada gama de actividades al margen de la norma moral por parte de los individuos; pero en la vida social hay un sector que tiene una importancia excepcional, y nos referimos a las relaciones administración-ciudadanos, que, si están viciadas, entorpecen de una manera especial el funcionamiento de toda la máquina social. La razón formal de la existencia y de la actuación del estado es el bien común y éste no quedará suficientemente tutelado, e incluso puede quedar seriamente comprometido, si la acción pública no está sometida a las exigencias morales. Siempre ha sido así, pero se puede afirmar que cada vez lo es más debido al creciente intervencionismo estatal en la vida económica y social [...]

Dice más adelante:

Las personas con función pública pueden incurrir en responsabilidad frente al estado y a la sociedad si son negligentes en el desempeño de su cometido; esto es ya una cierta forma de corrupción administrativa, pero esta expresión se aplica más propiamente a las situaciones en las *que por una actuación al margen de sus deberes profesionales, y, por tanto, de la moral, salen perjudicados el estado, el bien común y tal vez personas concretas.* Un incumplimiento de sus deberes profesionales, bien sea positiva, bien sea negativamente, por todo el que tiene que desarrollar una función pública es indudable que ha de incidir en perjuicio para el bien común, y entonces diremos que hay falta moral contra la justicia social, además del pecado de infidelidad, y esto vale para cualquier persona incluida en una de las tres categorías citadas. Si entre ciertas personas y la administración propiamente dicha hay un contrato o cuasi-contrato por el que esas personas se obligan, a cambio de unos derechos que

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

les concede el estado, a velar por los intereses de éste en un sector concreto, el incumplimiento de sus deberes supone algo más que un perjuicio para el bien común, ya que esa persona es causa verdadera, eficaz e injusta de un daño directo para el estado, haya o no haya enriquecimiento propio. Y si se da en ello culpa teológica, es clara la lesión formal de la justicia conmutativa. La persona que colabora con ese funcionario peca también contra la misma virtud, y esto independientemente de la postura que se adopte sobre la obligatoriedad en conciencia de las leyes civiles.

Ejemplifica:

Aclaremos esto con un ejemplo. Una persona soborna a un notario para que falsifique un documento, o a un inspector de hacienda para que acepte una declaración falsa, con la finalidad en ambos casos de pagar menos impuestos al fisco. El notario ha faltado a su deber profesional en algo en que está interesado el bien común, ha actuado inmoralmente lesionando la justicia social, pero él no tiene ningún deber contractual de velar por los intereses de la hacienda, por lo cual, si se parte de que las leyes fiscales son meramente penales (sentencia según algunos probable, aunque no de nuestro agrado) no se le puede imputar la responsabilidad de tipo de justicia conmutativa frente al estado. En cambio, el inspector de hacienda tiene en concreto el deber *ex officio* de velar por los intereses del fisco, por lo que su acción es lesiva de la justicia conmutativa, y esto aun admitiendo que no haya obligación moral de pagar los impuestos. Y la persona que le soborna colabora a ese pecado, pecando a su vez contra la misma virtud, con todas las consecuencias que desde el punto de vista de la restitución se derivan para ambos cooperadores, principal y secundario.

Hay quienes, ostentando cargos políticos o siendo funcionarios propiamente dichos, pueden tener la misión de conceder algo (cargos, permisos administrativos, divisas, concesiones, etc.), a un número de personas menor que los solicitantes. El criterio que les debe guiar ha de ser siempre el del bien común y la justicia distributiva. Cualquier motivación distinta, bien sea el provecho personal del otorgante, bien sea el favoritismo injustificado, supone un atentado contra la sociedad que tiene el derecho a que el beneficiario sea el que mejores títulos presente, ya que esto repercutirá en provecho de todos, y supone además una injusticia realizada contra este solicitante de mejor derecho.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Dice del uso de información:

> Nos parece interesante citar una forma de corrupción administrativa que puede tener repercusiones especialmente graves. Y es la utilización, en provecho propio o en beneficio de otra persona, a la que se los manifiesta, de informes sobre actuaciones futuras de los órganos de la administración. El gobernante y el funcionario tienen el deber del secreto profesional en lo referente a lo que conocen en el ejercicio de su cargo. Si manifiestan a una persona lo que la administración va a realizar, esa persona dispondrá de un conocimiento que le permitirá actuar en desigualdad con respecto a otros que lo desconocen, lo cual hace que las condiciones contractuales, en su caso, no sean justas. Si no puede manifestar a otros, tampoco podría utilizar esos conocimientos en provecho propio y en perjuicio de los que no lo posean.

Distingue por último y puntualiza:

> Hemos insistido en la corrupción administrativa no porque sólo ella suponga corrupción social, sino por la especial importancia que en sí misma tiene, y por la repercusión que sobre el comportamiento de los ciudadanos privados tiene la inmoralidad de los que desempeñan funciones públicas. La evasión del pago de impuestos, la utilización de cualquier forma de soborno de los que desempeñan funciones de intermediarios entre particulares, etc., son también manifestaciones de corrupción social. Se podría hablar de una cierta correlación entre la moral de los individuos en general y la moral de los que ejercen funciones públicas, ya que éstos son personas extraídas de la cantera de la población del país.[19]

En un extenso desierto de opiniones y criterios responsables sobre el fenómeno corruptivo en lo social y político, el texto de Solozabal es un punto de partida valioso para estudios posteriores.

La definición inicial de corrupción dada por el autor no parece sin embargo suficiente. El "no cumplir una sociedad su

[19] *Gran enciclopedia Rialp*, Madrid 1972.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

acción específica" a causa de "no cumplir todos los elementos de una comunidad sus deberes sociales", rebasa con mucho el ámbito en que hemos entendido corrupción para nuestra definición operativa. En los términos del texto de Solozabal el abstenerse un ciudadano de votar (evidentemente el hacerlo no cumpliría sus deberes sociales) por determinadas razones difícilmente puede ser considerado como un acto corrupto y podrían hallarse muchos otros ejemplos al respecto.

De la definición están ausentes los elementos de enriquecimiento o de lucro o de ganancia material por los partícipes del acto corruptivo.

En los ejemplos, sin embargo y en la enumeración de las posibilidades de corrupción como son: el soborno a un inspector de hacienda, manejo de información oficial reservada en provecho personal, favorecimiento de personas en el otorgamiento de cargos, permisos administrativos, concesiones, etc., el autor del artículo se ciñe *fundamentalmente* a la materialidad de la corrupción administrativa.

Por la zona de divulgación de una editorial como la Rialp es de pensarse que el criterio de Solozabal tenga ya una influencia importante en buena parte del sector empresarial.

Puntos de vista socialistas

Lo que para el cristianismo —y el judaísmo— es el pecado original, para los marxistas es la explotación del hombre por el hombre.

En el *Manifiesto comunista*, Marx y Engels afirman que los gobiernos no son más que los comités de administración de negocios de la clase burguesa. Dentro de ese contexto la corrupción administrativa pertenecería más al orden privado y personal y sería, en todo caso, otro síntoma de la decadencia del sistema capitalista.

Se ha señalado con frecuencia la ausencia tanto de una estética como de una ética en el sistema marxista. De ahí la dificultad básica para hallar dentro de los pensadores marxistas un *tractatus* del orden corruptivo.

En el mejor de los casos, al llegar a una sociedad sin clases y desaparecer la explotación del hombre por el hombre y con ella

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

la explotación de una nación a otra, desaparecería —debe creerse— cualquier corrupción. Sobre todo en la etapa del comunismo, en la que, según Lenin, las tareas de gobierno, "a cada uno según sus necesidades, de cada uno según sus capacidades", podrían ser llevadas a cabo por una cocinera.

Es, sin embargo, en la *Enciclopedia soviética* donde encontramos tratado, más claramente que en cualquier otra parte, el concepto corrupción como lo hemos entendido en este trabajo. Ahí el académico Krutolog define la corrupción como: "Delito consistente en el directo uso por parte de un funcionario de los derechos que se le otorgan por su cargo para el propósito de enriquecimiento personal".[20]

La comisión de ese acto delictivo en los países socialistas no es infrecuente. La pena del mismo en repetidos casos, algunos de ellos no muy remotos, ha sido incluso la pena de muerte.

En México algunos intelectuales de izquierda han elaborado uno de los pocos libros editados sobre el tema. Se trata del volumen, valioso por muchos conceptos, intitulado *La corrupción*, que recoge ensayos de Rosario Castellanos, David Alfaro Siqueiros, Renato Leduc, Enrique Ortega Arenas, Arturo Warman, Jorge Carrión y Jorge Montaño sobre la corrupción entre intelectuales, en el arte, en la prensa, la corrupción judicial, en el campo, en la política y en el capitalismo, respectivamente.[21]

Del prólogo de Guillermo Montaño resalta la siguiente descripción de la "mordida":

> Una de las corruptelas más definidas y que perfilan con más nitidez cierto aspecto de nuestra estructuración socioeconómica es la conocida bajo el nombre de "mordida", término popular de tremenda fuerza expresiva, que marca en forma por demás precisa todos los matices de este aspecto de la corrupción. Constituye un *denominador común subyacente en cualquier forma de actividad que un individuo quiera desarrollar en México, en todos los niveles*, y con versatilidad constituye una *verdadera entelequia o un fantasma cuya presencia y fuerza se sienten pero en un momento dado no se pueden delimitar.*

[20] *Great Soviet Encyclopedia*, Londres 1973 (traducción autorizada de la *Bol'-Shaia Sovestskaia Entsiklopedia*, Moscú 1970).

[21] Rosario Castellanos y otros, *La corrupción*, Nuestro Tiempo, México 1970.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Las propinas, las pequeñas dádivas de dinero que los más modestos empleados aceptan por dar trámite al más insignificante asunto, que de otra manera se alarga hasta el borde de la desesperación al desembocar en el "tortuguismo", con las técnicas y tácticas más refinadas para encontrar siempre alguna falla de tipo formal, secretarial o de interpretación, que conduzca inevitablemente a la propina en pago del trámite y la resolución.

Los regalos, cuya cuantía y esplendidez varían en proporción directa del rango del funcionario que los recibe, hasta alcanzar dimensiones descomunales en algunos de los extraordinarios contratos de que viven la mayoría de las grandes empresas, generadoras de innumerables formas de corrupción y que se han encargado marginalmente de "hacer justicia" a muchos funcionarios "revolucionarios", son otras muestras de esta situación.

Señala también una mecánica sexenal:

No es un secreto para nadie que la inmensa mayoría de los funcionarios aprovechan sus puestos para practicar múltiples formas de la deshonestidad que les permite, al terminar su función, pasar una vida plácida, tranquila, sin preocupaciones, en esos cuarteles de la revolución que son las Lomas y el Pedregal. De ahí la desesperación y el ansia constante y permanente de mantenerse a flote en cada período presidencial, en jugosos puestos que dan, con el poder, facilidades increíbles y prebendas de todo tipo.

Todo el pueblo de México sabe perfectamente bien quiénes son los escasísimos funcionarios "honrados, honrados, honrados", que después de un periodo presidencial salen con el pie derecho y alta la cabeza, en la misma situación en que entraron, olvidados y menospreciados, objeto de múltiples epítetos peyorativos por "haber dejado pasar la oportunidad", sobre todo en una sociedad y un ambiente que no sólo estimula a los altos funcionarios venales sino que, con inflexible rigidez, hace, según la ya trillada frase, vacua y sin sentido, "caer todo el peso de la ley" sobre infelices empleados que cometen pequeños robos, explicables la mayoría de las veces por la miseria en que viven, aunque de ninguna manera justificables.

El lujo ostentoso y rastacuero, ampliamente difundido por una prensa que bajo la forma de páginas sociales exhibe con caracteres alarmantes este nuevo tipo de sociedad, estimula y

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

propicia los deseos de engrandecimiento, que en general son proporcionales a la facilidad y la amplitud con que los funcionarios son sobornables y cohechables, de manera que en la actualidad el ser millonario a secas pasa inadvertido. Cualquier persona puede serlo, circunstancia que no le da ninguna característica especial que dentro de su clase la distinga de los demás.

A medida que más amplios sectores de la clase media inescrupulosos irrumpan en el sector de la clase adinerada, tanto en su carácter de consumidores como en el de productores de bienes de especulación, ejercerán una influencia cada vez más decisiva y nefasta en el ámbito de nuestra organización social, originando un rechazo y un desplazamiento automático de los valores sociales morales vigentes, en detrimento de los millones de seres miserables que pueblan nuestro mundo.

La riqueza, más allá del mínimo que permite al individuo vivir con dignidad humana y satisfacer sus necesidades inalienables como ser viviente, no cambia básicamente el modo de vivir de la gente adinerada, y cuando produce un cambio, éste no es proporcional al aumento de los ingresos, sino que va a aumentar el caudal de dinero que engendran los grandes monopolios, que a su vez cierra el círculo férreo que mantiene a las tres cuartas partes de la humanidad en condiciones infrahumanas de vida. El capitalismo, dándose cuenta de que la caldera de la miseria sube de presión hasta niveles altamente peligrosos para sus intereses ha encontrado un magnífico pretexto en el control de la natalidad, que bajo la cobertura de una sincera planeación familiar trata simplemente de evitar la explosión de la caldera.

Los revolucionarios convertidos en millonarios tratan aún de convencernos de los beneficios que sus latrocinios han dejado al país. [22]

Las afirmaciones de Guillermo Montaño son más bien populistas que estrictamente marxistas y en algunos casos se derivan sólo del buen sentido y el instinto de honestidad de una muy vieja ética que Justo Sierra llegó a expresar en la frase por todos olvidada: "el acrisolado sentido de honradez del pueblo mexicano".

En ese mismo volumen, Jorge Carrión, al ocuparse de la política mexicana, afirma por su parte:

[22] Guillermo Montaño en el prólogo del libro citado.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> La corrupción forma parte indisoluble de la ideología del régimen [...] como ideología se filtra por todas las clases sociales, se hace evidente en el consenso que la acepta como lo normal y la contrapone a la honradez. Ésta delata al tonto, a la *rara avis*. Su contrapartida exhibe al vivo, al inteligente, al hombre realista que se opone al idiota idealista. No es fortuito que la llamada clase media —de cuyo auge y aún de su invención se ufana el Partido Revolucionario Institucional— acepte la corrupción como una norma de vida. Se habla en coloquios familiares o amistosos de la mala suerte del marido elevado a un puesto en que ya no tendrá más mordidas, en que habrá de resignarse a un solo sueldo. Y los oyentes lo deploran sin aspavientos ni reparos moralizantes.
>
> La corrupción, por su carácter de parte indisoluble de la ideología de la clase dominante, debe ser dinámica y capaz de extenderse, debe depravar en todas las dimensiones de la estructura de la población. El agente de tránsito, el cartero (chivo expiatorio de una ley de responsabilidades de funcionarios que consagra la corrupción con el sello de la impunidad para los poderosos), el vendedor de gusanos de maguey, que no son sino "gallinitas ciegas" cuidadosamente amputadas; la frutera que ofrece tomates al parecer rebosantes, pero de fondo habitado por el vacío de una invaginación hábilmente disimulada; la criada que sisa y la maestra que recorta su horario y deja a un niño a cargo del grupo mientras ella completa con otros "caídos" su sueldo de hambre; el inspector que no busca evitar la infracción de reglamentos de cualquier índole, sino estimularla porque es manjar de mordidas; los más humildes sectores de la población sufren y aceptan la actividad corruptora porque en el régimen de monopolio político antidemocrático ha pasado a ser cuestión de supervivencia.[23]

Ni en el texto de Montaño ni en el de Carrión se separan estrictamente corrupción social, corrupción política y corrupción administrativa propiamente dicha. Jorge Carrión eleva la corrupción al nivel de "ideología" del régimen político.

Ambos textos, sin embargo, tienen especial importancia como un acercamiento intelectual a ese fenómeno tan pocas veces tratado metódicamente. Otros textos publicados en el

[23] Jorge Carrión, "La corrupción en la política", del mismo volumen.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

mismo volumen se alejan aún más de una delimitación de lo corruptivo en lo administrativo. Desde otro punto de vista son importantes —y reveladores— el ensayo de Rosario Castellanos sobre el intelectual corrupto y el de Renato Leduc sobre la corrupción en el ejercicio del periodismo profesional.

Un antiguo punto de vista cristiano

Aunque el texto engloba muchos aspectos del término corrupción y toma éste en el más original y por lo mismo universal de los sentidos, el capítulo XII del *Enquiridion* sigue siendo teológica y ontológicamente válido al afirmar que: "Todas las criaturas son buenas, pero no sumamente buenas, y, por tanto, corruptibles." San Agustín afirma también:

> Siendo el Creador de todas las substancias sumamente bueno, todas ellas son buenas; mas porque no son absoluta e inalterablemente buenas, como lo es su Creador, en ellas el bien puede admitir aumento y disminución. Mas cualquier menoscabo del bien ya es un mal, si bien, por mucho que disminuya, es necesario que permanezca siempre algo, porque, si dejara de ser substancia, no existiría ya en modo alguno; pues una substancia, cualquiera que sea, no puede perder el bien por el cual es substancia sin que ella misma deje de existir. Con razón es alabada la naturaleza incorrupta, y si es, además incorruptible, es, sin duda, mucho más digna de alabanza. Cuando una substancia se corrompe, esta corrupción es un mal, porque la priva de algún bien; pues si esto no fuese así, no la dañaría; es así que la daña, luego la despoja de algún bien.
>
> Mientras una substancia se corrompe, hay en ella algún bien de que puede ser privada; mas si, subsistiendo algo de ser, ya no pudiera corromperse, sería por esto naturaleza incorruptible, y habría alcanzado este gran bien por medio de la corrupción; pero si no cesa de corromperse, no está despojada de todo bien, del cual la pueda privar la corrupción. Mas si la corrompiese totalmente, no encerraría ya en sí ningún bien, porque ella misma habría dejado de existir. De donde se sigue que la corrupción no puede destruir todo el bien, si no es aniquilando toda la substancia. Luego toda substancia es un bien: grande, si no puede corromperse; menor, si se corrompe. Pero nadie podrá

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> negar que es un bien, si no es el necio y en absoluto ignorante de esta cuestión; y ni la misma corrupción subsistirá una vez destruida la substancia, ya que sin ella no puede existir.[24]

Desde fines del siglo pasado, sin embargo, el texto agustiniano no es suficiente para buen número de cristianos. Tanto católicos como protestantes han comenzado en forma creciente a plantearse los problemas en el orden social y ahí la corrupción en el sentido administrativo y gubernamental está siendo enfocada en forma distinta por las comunidades de base posconciliares. Hay una creciente oposición —entre católicos básicamente— entre interpretaciones "verticales" o tradicionales de muchos temas, éste entre otros, y "horizontales", preocupadas por el presente y la realidad terrestre inmediata de cada pueblo o comunidad.

En este sentido la idea de corrupción administrativa puede estar mucho más presente y ser más inquietante para el teólogo de la liberación, por ejemplo, que para el teólogo tradicional.

El texto del *Enquiridion* está presente en toda concepción cristiana del "ser moral", del mundo, del hombre mismo. El proceso corruptivo implica existencia mínima del bien, de ser de substancia, la corrupción sola no puede existir como no puede existir, *per se*, el mal.

La aplicación de la teoría agustiniana a lo social y a lo político está presente en el mismo santo de Hipona, quien en *La ciudad de Dios* opone las dos ciudades y los dos amores, el amor del hombre a sí mismo hasta el desprecio de Dios que edifica la ciudad terrena, y el amor del hombre a Dios hasta el desprecio de sí mismo que levanta la ciudad celestial. Pero estas ciudades se entremezclan, la ciudad de Dios se inicia en ésta, la terrestre.

Algunas afirmaciones del santo han sido interpretadas en extremo por ciertos exégetas. Es ilustrativa la anécdota recogida por san Agustín, del pirata frente a Alejandro Magno:

> Alejandro: ¿No te avergüenza haber asesinado, robado, vendido a tantos hombres como lo has hecho?
> Pirata: ¿No te avergüenza a ti que has hecho mucho más?
> Alejandro: Yo soy Alejandro.

[24] San Agustín, *Enquiridion*, en *Obras*, cit.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> Pirata: La única diferencia es que tú tienes la flota mayor de la tierra y yo tan solo unas cuantas naves.

Esta concepción agustiniana será interpretada por muchos autores como una condenación de todo poder civil que sería tachado por ellos desde su origen como maligno e incluso diabólico. Lutero mismo enfatizará esa opinión.

Las consecuencias prácticas de esa manera de entender el estado harán que de ninguna manera parezca para muchos inmoral o reprobable burlar las disposiciones legales (impuestos evadidos, contrabando, etcétera).

En cuanto a la corrupción, se da por sentado que César, emperador, estado, todo gobierno es, si es, corrupto. Nada se puede hacer sino buscar la ciudad celestial.

Otra corriente, sin embargo, es más realista. Parte de textos como el de san Pablo (*Epístola a Romanos*), que recomienda a los cristianos portarse en sus obligaciones como los mejores ciudadanos, hasta el de la *Epístola a Diogneto* (texto cristiano del siglo II), que dice:

> Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra natal, ni por su idioma, ni por sus instituciones políticas [...] Viven en su patria; mas como si fueran extranjeros; participan de todos los asuntos como ciudadanos; mas lo sufren todo pacientemente, como forasteros. Toda tierra extraña es patria para ellos; y toda patria, tierra extraña [...] Obedecen a las leyes establecidas, y con su vida particular sobrepujan a las leyes.[25]

Este segundo criterio parece predominar definitivamente entre los teólogos católicos después del Segundo Concilio Vaticano.

La corrupción en el juego de sistemas valorativos del México actual

Explicamos en la sección II del trabajo cómo durante los tres siglos de la colonia difícilmente puede hablarse de una forma jurídica, administrativa y judicial común a los habitantes de

[25] En *Documentos de la Iglesia Antigua. Los Santos Padres*, Buenos Aires 1946.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Nueva España. Existe desde luego la muy admirada legislación de las Indias y la nada despreciable organización administrativa imperial española, pero en el país se multiplicaban los *status* particulares para las distintas comunidades y regiones. La administración —hasta las reformas de Carlos III en el siglo XVIII— es incapaz de contener esa enorme diversidad.

El trato directo con el estado (la distante corona y sus múltiples representantes) va signado en los novohispanos de una marcada desconfianza. La iglesia y las órdenes religiosas cumplirán muchas de las funciones —educación, registro, judicial, banca, incluso— que más tarde se irán haciendo gubernamentales. En las primeras décadas de vida independiente, la pugna entre un proyecto liberal y otro conservador retrasa mucho tiempo el establecimiento de formas jurídicas y administrativas estables.

Ya instauradas esas formas, durante el porfiriato, el común de los mexicanos no se convencía mucho de su eficacia en términos de justicia. En el campo, por ejemplo, la aplicación de las leyes (de reforma) implicaba para las comunidades la pérdida de tierras en favor casi siempre de hacendados o compañías deslindadoras. Un sentido de justicia más antiguo que esas leyes lo llevó muchas veces a rebelarse y lanzarse por último a esa revolución fundamentalmente campesina que fue la mexicana.

Durante siglos, en la escala de valores del mexicano han prevalecido los valores de tipo religioso, son ellos en todo caso los que darán fundamento en la inmensa mayoría del pueblo a los valores propiamente éticos. En gran parte de la población esos mismos valores religiosos estarán matizados por concepciones particulares de órdenes religiosas. La de mayor influencia posiblemente es la franciscana, con el ideal de pobreza y rechazo de riquezas. Su idea de justicia es muy distinta de la que pudiera darse en el orden puramente temporal. Su creencia en la providencia de Dios y en sus designios es mucho más poderosa que la confianza en la cambiante autoridad civil.

En gran parte de la nación esas concepciones vuelven a entrar en conflicto durante la tercera década de este siglo. Llega a darse una guerra cristera y para los cristianos se vuelve un problema serio de conciencia la obediencia o no de las leyes sobre materia religiosa.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

No quiere decir esto que los valores religiosos fuesen de manera alguna los únicos; significa más bien que, a la manera del esquema axiológico de Max Scheler, ocupaban el vértice superior del sistema.

Otros valores habían aparecido desde tiempo antes y se hacen preferentes para algunos sectores de la población urbana que los proclamaban, según José Vasconcelos, en los últimos años del porfiriato. En su *Ulises criollo*, Vasconcelos cita una máxima norteamericana: "Make money honestly if you can. If you can't, make money".

En este marco valorativo, todas las variantes de corrupción en el sentido que hemos tomado el término —un trato ilegítimo entre agentes de poder público y particulares— no sólo no se presentaba para muchos de los mexicanos como religiosa o moralmente condenable sino en muchos casos era todo lo contrario, dada una supuesta creencia en la ilegitimidad de los poderes constituidos y su consideración, hasta los años treinta y cuarenta inclusive, como un mal necesario.

Ya en los años cincuenta y sesenta, la opinión pública se escandaliza por el enriquecimiento de los políticos y funcionarios. El expresidente Portes Gil hablará de que cada sexenio dará una "comalada" de nuevos millonarios. Hemos citado en la segunda sección del trabajo el texto de Cabrera referente a los "vástagos enriquecidos" de la revolución. Al iniciar esta tercera sección reproducimos los comentarios de Montaño y Carrión (intelectuales de izquierda). Posteriormente a la aparición del libro comentado sobre la corrupción en México, se atribuyó al presidente Echeverría una frase a propósito de la corrupción: "El que esté libre de culpa que tire la primera piedra".

En el sexenio 1976-82, los casos de procesamiento y prisión a funcionarios se han dado como nunca antes en la historia de México. Algún funcionario de la Procuraduría general de la república habló de miles de investigaciones y denuncias sobre corrupción de funcionarios. No ha sido el procesado ni el cartero, ni el policía de crucero.

¿Habrá disminuido por esto el hecho corruptivo? Las noticias del nuevo sexenio y la formación de una Contraloría a nivel secretarial muestran que no.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La mentalidad mexicana ha sido caracterizada por muchos observadores (nacionales y extranjeros) por su inimaginable capacidad de matizar. "El acrisolado sentido de honradez" del pueblo mexicano revelado por Justo Sierra no le impedía a ese mismo pueblo distinguir por lo menos tres categorías en esa honradez: la de "honrado", la de "honrado, honrado" y la dificilísima de "honrado, honrado, honrado".

Algo semejante puede darse en torno al fenómeno corruptivo del que participan tanto el funcionario venal como el particular que compra su servicio (a la ley).

Más allá de los matices, en lo más profundo, el fenómeno corruptivo en México —como lo hemos enunciado— es inseparable de la antigua concepción popular de "gobierno" como una realidad ajena al pueblo mismo, peligrosa y poco digna de confianza.

El problema radical de la corrupción sólo podría atacarse, a nuestro juicio, haciendo que el común de los mexicanos sientan cada vez más al estado como algo propio y no como desde tiempo inmemorial, algo ajeno y con frecuencia hostil.

IV

Algunas conclusiones

1. La enorme extensión —en sentido lógico y como propiedad conceptual— del término *corrupción* hace difícil cualquier acercamiento sistemático al tema.

2. Un acercamiento *implica* el señalar un campo concreto del fenómeno.

3. Ese campo puede delimitarse en la zona político-administrativa y observarse en él con exclusividad.

4. Una definición nominal del diccionario: "Alterar o trastrocar la forma de alguna cosa"="corromper", nos parece lo suficientemente amplia y al mismo tiempo precisa para comprender todo fenómeno corruptivo.

5. Puede aplicarse al terreno político, social y administrativo. Entenderíamos entonces la forma *trastrocada* o *alterada*, la

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

juridicidad de una sociedad o de cualquiera de sus funciones administrativa, judicial, etcétera.

6. Esa alteración se da como un pacto entre funcionarios por una parte y particulares por otra, beneficiándola los segundos con esa alteración o trastrueque y obteniendo los primeros una compensación generalmente en dinero.

7. Documentalmente esta alteración parece extenderse sin límite en el tiempo y el espacio. En lo temporal pueden encontrarse textos desde el libro del Éxodo hasta el periódico de cada mañana. En el espacio —o sea en todos los países de la tierra— los casos son evidentes en la literatura reciente y también en la prensa diaria. En cada uno de los casos es aplicable la primera definición, la segunda provisional y como hipótesis de trabajo.

8. En muchas sociedades esa corrupción parece ser inseparable del sistema político, económico y social.

9. A diferencia de lo que puede ocurrir en otros países donde toda corrupción administrativa se presenta en principio como éticamente probable —particularmente en los países nórdicos y protestantes—, en el sistema valorativo de México y otros países latinos parece verse el fenómeno corruptivo en la administración pública con una perspectiva ética diferente.

10. Puede lo anterior atribuirse a la oposición —frecuente en la tradición católica— del llamado "poder temporal" y el llamado "poder espiritual": oposición que, en esos términos, parece haber perdido toda base después del Segundo Concilio Vaticano.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

PAULETTE DIETERLEN

Modelos y libertad: una polémica entre Nozick y Cohen*

¡De cada cual según su capacidad; a cada cual según sus necesidades! [1]

ESTA frase de la *Crítica al Programa de Gotha* es la respuesta que ha sido considerada como típica de Marx al problema de la justicia distributiva. Se han dado numerosas respuestas diferentes: la distribución de los recursos de una sociedad debe ser de acuerdo con el mérito, con la contribución que se haga a la sociedad, con el esfuerzo, etc. Todos estos principios han sido discutidos y precisamente de esa discusión ha surgido una respuesta que aparentemente los supera y que se encuentra en el capítulo VII del libro de Robert Nozick.[2]

Este trabajo tiene como objeto analizar algunos de los argumentos de Nozick, así como algunas críticas que se les han hecho, principalmente la de G. A. Cohen.

Hay tres puntos que me gustaría llevar a la discusión: *1*) La crítica de Nozick a distintas concepciones de distribución; *2*) cómo la libertad altera los modelos; *3*) el carácter voluntario de las transacciones.

* Este artículo fue presentado en el Instituto de investigaciones filosóficas de la UNAM en noviembre de 1983. Agradezco los comentarios de Bernabé Navarro, Juan Rebolledo y Alvaro Rodríguez Tirado.

[1] Karl Marx, *Crítica al Programa de Gotha*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Progreso, Moscú 1969, tomo II, p.17.

[2] Robert Nozick, *Anarchy State and Utopia*, Blackwell, Oxford 1980.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

I

La idea de Nozick es que dado que en una sociedad libre no existe una distribución central, personas diferentes controlan recursos diferentes; esas personas, por medio de acciones e intercambios voluntarios, adquieren nuevas pertenencias.

Nozick defiende una teoría de la distribución, a la que llama teoría de la titularidad, que abarca los siguientes puntos:

1. La adquisición original de las pertenencias o el principio de justicia en la adquisición.

2. La transferencia de las pertenencias de una persona a otra o el principio de justicia en las transferencias.

3. La existencia de injusticias en el pasado, que da origen al principio de rectificación de injusticias en la adquisición de las pertenencias.

Nozick sostiene que, si el mundo fuese justo, la siguiente definición cubriría el tema de la justicia en las pertenencias:

a) Una persona que adquiere una pertenencia de acuerdo con el principio de justicia en la adquisición puede tener la titularidad de esa pertenencia.

b) Una persona que adquiere una pertenencia de acuerdo con el principio de justicia en la transferencia, de alguien que posee previamente la titularidad, adquiere, ella misma, la titularidad de esa pertenencia.

c) Nadie puede adquirir la titularidad de una pertenencia si no es por la aplicación de los puntos *a* y *b*.

Nozick parte de la teoría de Locke sobre la adquisición de algún objeto y, si bien afirma que la tesis lockeana sobre el trabajo es muy débil, toma en cuenta la idea de que algo es adquirido *justamente* si no pertenece a nadie y si al adquirirlo no empeora la situación de otros.

Con el objeto de defender la teoría de la titularidad, Nozick analiza la naturaleza y los defectos de otras concepciones de justicia distributiva, a las que divide en dos: de cortes en el tiempo actual e históricas.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Concepciones de cortes en el tiempo actual

Estas concepciones sostienen que la justicia de una distribución está determinada por el modo como las cosas están distribuidas en un momento dado, de acuerdo con ciertos principios previamente establecidos.

Un ejemplo es cuando un utilitarista juzga entre dos distribuciones, viendo cuál tiene la mayor suma de utilidades y viendo si dicha suma se aplica a cierto criterio de igualdad, previamente fijado para escoger dicha distribución.

De acuerdo con los principios de cortes en el tiempo actual, todo lo que se necesita es ver quién se queda con qué; al comparar dos distribuciones, se necesita ver la matriz que presenta dicha distribución. Por ejemplo, dos distribuciones son estructuralmente idénticas si presentan el mismo perfil, aun cuando sean distintas personas las que ocupan el lugar en dicho perfil. Que x tenga 5 y y tenga 10, o que x tenga 10 y y 5, no cambia la distribución desde un punto de vista estructural.

El problema con este tipo de principios es que es importante no sólo saber cómo están las cosas, sino saber por qué están así.

Concepciones históricas

Estas concepciones son aquellas en las que la justicia de una distribución depende del modo como dicha distribución se ha desarrollado, y se dividen en dos: *a*) de modelo; *b*) de titularidad.

Un principio de distribución es de modelo si especifica que una distribución varía de acuerdo con algunas dimensiones naturales, ya sea por el peso de la suma de dimensiones naturales o por el orden lexicográfico de dichas dimensiones.

Según Nozick, casi todos los principios de justicia distributiva son de modelo y se expresan con la frase: "A cada quien de acuerdo con su..."

Pensar que el objeto de una teoría distributiva es llenar el blanco de la frase antes mencionada, es estar predispuesto a buscar un modelo. El único tipo de modelo que Nozick dice

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

aceptar es: "de cada quien lo que escoja, a cada quien como es escogido".[3]

La situación, de acuerdo con él, no es la de "algo" que se está haciendo y después formular la pregunta acerca de quién lo va a obtener, sino que las cosas llegan al mundo ligadas a las personas que tienen ya una titularidad sobre ellas. (Nozick no explica este punto.)

El problema que puede surgir es que aparentemente una distribución sin ningún modelo puede parecer injusta, y las personas buscan una que sea justa. Lo que Nozick asume es que debe haber una garantía de que algunas personas tienen *razones* para transferir algunas de sus pertenencias a otras personas. Da confianza, afirma, saber que en un sistema de titularidad en las transferencias la justicia sea hecha por *razones*;[4] sin embargo, y esto me parece importante, reconoce que algunas veces las transferencias pueden parecer arbitrarias e irracionales.

2

Respecto al punto que trata de la relación entre la libertad y los modelos, la tesis de Nozick es que si se quiere preservar la libertad no se puede sostener ningún "modelo" de distribución y, además, que cualquier modelo que se elija o se imponga es injusto.

El ejemplo con el que trata de probar su tesis es el siguiente: existe un equipo de basquetbol con un modelo de distribución *D1*. Se supone que bajo *D1* todos los jugadores están en una situación de igualdad, reciben exactamente el mismo salario. Dentro del equipo se encuentra un jugador llamado Wilt Chamberlain, que por la manera de como juega es solicitado por otros equipos y en el suyo propio es la máxima atracción. Hay que suponer que los contratos caducan cada año y por lo tanto los jugadores se convierten en agentes libres. Chamberlain firma con el equipo un contrato que tiene la siguiente particularidad: en cada juego que el equipo celebre en "casa", 25 centavos

[3] *Ibid.*, p. 160.
[4] *Ibid.*, p. 159.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

del precio de cada boleto son depositados en una caja a nombre de Chamberlain y están destinados exclusivamente para él. Comienza la temporada y las personas acuden a la cancha para verlo jugar. Supongamos que en una temporada un millón de personas acuden a los juegos y Wilt Chamberlain gana doscientos cincuenta mil dólares, cantidad superior a lo que se gana en promedio y mucho más dinero de lo que gana otro jugador. La pregunta que hace Nozick es si esta distribución, a la que llama *D2*, es injusta y en el caso de que lo fuese, ¿por qué lo sería?

Cada una de las personas escoge *voluntariamente* pagar los 25 centavos a Chamberlain, en lugar de gastarlos en chocolates, en el cine, o en suscripciones a revistas socialistas. Si *D1* era una distribución justa y las personas voluntariamente se cambian a *D2*, ¿no es *D2* también una distribución justa? En función del argumento es importante decir que bajo *D1* todas las personas reciben su salario por partes iguales y que, después del arreglo con Chamberlain, esas personas conservan ese mismo salario; todos, menos Chamberlain, reciben sus partes por igual.

Después de exponer el ejemplo, Nozick, nos pide imaginar, como crítica al socialismo, que Chamberlain, después de jugar basquetbol como parte de su trabajo diario, decide trabajar tiempo extra para ganar más dinero. La pregunta que surge parece ser: ¿por qué querría alguien trabajar tiempo extra, dado que en la sociedad en que se encuentra sus necesidades están satisfechas?

La respuesta es que a las personas les importan otras cosas, además de sus necesidades primarias. Cada persona debe tener el derecho de realizar otras actividades diferentes a las que realiza en *D1*.

El punto que ilustra el ejemplo de Chamberlain es que ningún modelo de distribución puede ser realizado sin que interfiera en la vida de las personas.

Cualquier modelo que se prefiera podría convertirse en desfavorable en virtud del mismo principio, porque las personas actúan de una manera diferente. Las personas cambian bienes y servicios con otras personas, regalan cosas a otras, cosas de las que tenían anteriormente la titularidad.

Para poder mantener un modelo, el que se quiera, se tiene forzosamente que interferir continuamente, ya sea para evitar

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

que la gente siga transfiriendo tal y como lo desea, o bien para quitarle a algunas personas los recursos que otros, por algunas razones, querían transferirles a ellos.

Según Nozick, un argumento en contra del principio de la titularidad podría ser desarrollado bajo la idea de que las personas que eligieron cierto modelo voluntariamente elijan evitar acciones que puedan alterar ese modelo. Pero él mismo responde y afirma que se tendrían que presuponer, de un modo irreal, tres cosas: *1*) que todos deban querer mantener el modelo; *2*) que todos puedan obtener suficiente información sobre sus propias acciones y sobre las acciones de sus semejantes, para saber qué tipo de acciones son las que pueden alterar al modelo; *3*) que diversas personas puedan coordinar sus acciones para ensamblarlas en el modelo.

Según Nozick, estos puntos pueden compararse con la manera como funciona el mercado, que va de acuerdo con el principio de titularidad, de manera neutra respecto a los deseos de las personas, reflejando y transmitiendo información a través de los precios y, de este modo, coordinando las actividades de las personas.

Otra crítica al socialismo y, concretamente, al marxismo, es que el fenómeno de la explotación de los trabajadores se explica por el hecho de que no tienen acceso a los medios de producción. Los trabajadores tienen que vender su fuerza de trabajo al capitalista, ya que necesitan usar los medios de producción de éste. Como no pueden producir por sí solos, los trabajadores se ven forzados a tratar con los dueños del capital.

De la falta de acceso a los medios de producción y, por lo tanto, de la explotación, se sigue que en una sociedad en la que los trabajadores no fuesen forzados a tratar con los capitalistas la explotación no existiría.[5]

Nozick nos pone el siguiente caso: supongamos que existe un sector de propiedad pública que controla los medios de producción y que se puede extender de tal modo que todos los que quieran trabajar en él lo pueden hacer; de este modo se daría fin a la explotación de los trabajadores. Si además de este sector público existiera un sector en el que, privadamente, algunas

[5] *Ibid.*, p. 253.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

personas poseyeran los medios de producción y emplearan trabajadores asalariados, que eligieran voluntariamente trabajar en este sector, los trabajadores no serían explotados, ya que no tendrían que tratar con los dueños de los medios de producción. Supongamos que el sector privado se expande cada vez más y que, paralelamente, el sector público se vuelve cada vez más débil hasta desaparecer. Dado este estado de cosas, Nozick se pregunta si habría un cambio significativo en este último sector. La teoría de la explotación parece darle una respuesta afirmativa, la cual según él es muy poco plausible.

Según Nozick, cualquiera que sea la verdad de la tesis de la falta de acceso a los medios de producción en un momento dado, actualmente gran parte de la clase trabajadora tiene, ya sea por ella misma, ya sea por los sindicatos, reservas de dinero suficientes para poder invertir. Este hecho hace que surja la pregunta de por qué ese dinero no se emplea para abrir fábricas controladas por los mismos trabajadores. Esto traería como consecuencia que diferentes grupos de trabajadores podrían competir adquiriendo habilidades empresariales, mientras que los empresarios con capital podrían seguir empleando a trabajadores bajo formas tradicionales.

A la posible objeción de que invertir lleva un riesgo, Nozick responde diciendo que la sociedad capitalista permite la separación entre ser portadores de ese riesgo y no serlo, mientras que en la sociedad socialista uno tiene que compartir los riesgos de la empresa donde trabaja, o bien los riesgos de las decisiones en las inversiones que van a hacerse. No existe, como en el capitalismo, modo de escoger si se quiere tomar riesgos y cuáles riesgos se quieren tomar.

La tesis de Nozick es que no existe la explotación, puesto que los trabajadores eligen una posición dentro del sistema de trabajo asalariado.

Esa afirmación nos lleva al tercer punto, a lo que se entiende por "elegir voluntariamente algo".

3

Nozick afirma que las acciones de una persona son voluntarias, dependiendo de qué sea lo que limite sus opciones. Las demás

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

personas ponen límites a nuestra oportunidades, pero esas personas pueden o no pueden tener el derecho de no hacerlo. Si es el primer caso, la acción es voluntaria, si es el segundo, se trata de una acción involuntaria.[6]

Para que este punto quede claro, Nozick nos da el siguiente ejemplo: existen veintiséis mujeres y veintiséis hombres, cada uno de los cuales desea casarse. Podemos llamar *A*, *B*,... *Z*, a los de un sexo y *A'*, *B'*,... *Z'*, a los del otro. Estas personas se encontrarán en un orden decreciente en términos de preferencia, es decir, *A*, prefiere a *A'*, *B* también prefiere a *A'*, y prefiere a *B'* frente a *C'*, etc. *A* y *A'* deciden voluntariamente casarse. Aun cuando *B* hubiese preferido casarse con *A'*, la elección de *A* y *A'* lo privan de esa posibilidad. Cuando *B* y *B'* se casan, su elección no es involuntaria sólo por el hecho de que existía una opción preferible. Podemos recorrer toda la línea y llegar hasta *Z* y *Z'*; estas dos personas, aun cuando tienen mucho menos posibilidades, pueden decidir voluntariamente entre casarse y permanecer solteras. Aun cuando tanto *Z* como *Z'* hubiesen preferido a cualquiera de las otras personas, esto no significa que actuaron involuntariamente, ya que las otras veinticinco actuaron en pleno ejercicio de sus derechos.

Según Nozick, lo mismo sucede en la relación trabajador-capitalista, ya que los primeros eligen voluntariamente tener un trabajo asalariado. *Z* puede verse enfrentado a trabajar o a morirse de hambre.[7] El deseo de entablar una relación, cualquiera que ésta sea, no es un derecho de entablarla con cualquier persona que uno elija, sino un derecho de entablar una relación con cualquiera que tenga *el derecho* de hacerlo.

Así como las personas que se encontraban en el modelo de distribución *D1* se cambiaron voluntariamente al *D2*, el trabajador puede elegir, voluntariamente, entre morir de hambre o trabajar.

Algunas críticas a la posición de Nozick

1. En lo que se refiere a la división de concepciones de justicia

[6] *Ibid.*, p. 263.
[7] *Ibid.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

distributiva, parece ser que Nozick se encuentra con dos problemas: primero, si las concepciones de modelo son tal y como él las presenta; segundo, si no existen otras posibilidades.

Cuando se habla de modelos, éstos no tienen, por así decirlo, que buscar una sola palabra que llene el espacio en blanco; por ejemplo, esfuerzo y necesidad podrían combinarse de acuerdo con los beneficios y las cargas que una sociedad tenga en un momento dado.[8]

Respecto al segundo punto, podría considerarse que una concepción de distribución es justa si está guiada por ciertas reglas que reflejan: *a*) la conveniencia de ciertos modelos; *b*) la deseabilidad de incrementar algunos males independientemente de cualquier modelo; y *c*) un respeto por los derechos individuales en un orden diferente. En principio, una concepción como ésta no tendría que ser ni puramente histórica ni puramente de modelo. Sería formalmente histórica, pero el proceso estaría parcialmente determinado por consideraciones de modelos y por las consecuencias de sus aplicaciones.[9]

2. En lo que se refiere a la afirmación de Nozick de que la libertad "altera los modelos", me parece que hay varias cosas que decir. Para esto me baso en un artículo de G.A. Cohen.[10]

Lo que desea demostrar Cohen es que no existe ningún argumento en el libro de Nozick del cual podemos concluir ni que el socialismo es injusto, ni que se oponga a la libertad.

Cohen toma "sociedad socialista" de una manera general, como una sociedad que sostiene algún principio de igualdad en la distribución de beneficios disfrutados y de cargas sostenidas por las personas que pertenecen a ella.

Volviendo al ejemplo de Wilt Chamberlain, según Nozick el modelo de distribución *D1,* en el caso de que las personas desearan voluntariamente pasar a *D2*, sólo podría mantenerse

[8] C. Ake, "Justice as Equality", en *Philosophy and Public Affairs,* 1975, vol. 5, núm. 1, p. 88.

[9] Thomas Nagel, *"Libertarianism without foundations"*, en Paul Jeffrey (comp.), *Reading Nozick,* Blackwell, Oxford 1981, p. 201.

[10] G.A. Cohen, "Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty", en *Erkenntnis*, 1977, núm. 11, pp. 5-23.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

mediante un acto de injusticia. Recordemos que según él: *a*) lo que surge de una situación justa, por pasos justos, es justo. Estos pasos son justos si están libres de injusticia, y están libres de injusticia si las personas legítimamente involucradas actúan voluntariamente; *b*) lo que surge de una situación justa como resultado de una transacción voluntaria por parte de las personas legítimamente involucradas, es justo.

Cohen afirma que Nozick emplea el punto *b* en el ejemplo de Chamberlain garantizando únicamente en función del argumento la justicia de la situación inicial, basada en un principio igualitario. Para tratar de probar que *b* es falso, Cohen recurre a un contraejemplo: la esclavitud. La auto-esclavitud es posible, puede venir de un acto voluntario, pero a pesar de esto es injusta, luego *b* es falso. Puede decirse que es injusta, puesto que lo que unos individuos pueden escoger para ellos no pueden escogerlo para otros.[11]

Puede concluirse que, en la concepción de justicia de Nozick, una sociedad de esclavos podría no ser necesariamente menos justa que una sociedad donde las personas son libres.

Nozick sostiene que personas racionales en una situación inicialmente justa no contratarían para obtener una sociedad de esclavitud, pero reconoce, como lo vimos anteriormente, que algunas transacciones son trastornantes cuando no podemos ver qué es lo que las partes contratantes ganan con ellas.

Este trastorno también puede aparecer cuando, conociendo lo que la gente está ganando, nos parece menos valioso que lo anterior, o bien cuando no sólo las ganancias sino las consecuencias dan un valor negativo a las preferencias.

Podríamos encontrar irracionalidad en la transacción de Chamberlain, si pensamos —lo que no hacen ni los jugadores del equipo ni los aficionados—, en las consecuencias de lo que están haciendo.

Nozick afirma que una transacción está libre de injusticia si cada una de las partes involucradas se ponen de acuerdo voluntariamente en ello. El problema es que, dada una situación original *D1* justa, la justicia transaccional debe dar una garantía de lo que resulte; por esto, *b* se sigue de *a*. Las personas que están

[11] Cfr. p. 68 de este artículo.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de acuerdo en la transacción deberían conocer no sólo las ventajas de ésta sino también sus consecuencias.

Por esta razón, Cohen propone un tercer principio *c*: lo que surge de una situación justa como resultado de una transacción voluntaria, en la que todas las personas aceptaran con conocimiento de sus resultados, es justo. El problema es que *c* es muy débil para regular un estado de cosas generado por la vía del mercado.

Ahora bien, cuando asumimos que *D1* es justo y que *D2* también lo es, de acuerdo con Nozick, estamos aceptando la concepción de la titularidad. Lo que sucede es que esto es falso, pues aun cuando aceptamos la justicia de *D2* no por ello debe rechazarse, por injusto, el modelo original *D1*, ya que la nueva transacción rompe el modelo original pero no necesariamente el principio que lo gobierna. Por ejemplo, si se actúa de acuerdo con el modelo: "a cada quien de acuerdo a su esfuerzo", bajo *D1* se consideraría que todos los jugadores hacen el mismo esfuerzo y bajo *D2* que Chamberlain hace más esfuerzo que los demás. La distribución sería distinta pero se seguiría aplicando el mismo principio.

En realidad, el ejemplo de Chamberlain, aun cuando fuese exitoso, no tiene nada que ver con la justicia o la injusticia de la situación original *D1*. El argumento de Nozick se refiere a la posibilidad de afirmar que, aun cuando *D2* rompa el modelo, sea también justo.

Tal como lo afirma Cohen, la historia se refiere no tanto a la distribución original sino a que el principio que determina dicha distribución sea exclusivamente el correcto; según él, algunos socialistas podrían conceder que el principio igualitario no es la única vía de legitimación moral de las pertenencias.[12]

La pregunta que surge a partir del ejemplo de Chamberlain es si la transacción es verdaderamente exitosa para todas las personas interesadas en ella, ya que puede pensarse que va a generar una situación en la que algunos tengan un poder inaceptable sobre otros.

La idea que subyace en el ejemplo es que los espectadores

[12] Cfr. Allen Wood, "Marx and Equality", en J. Mepham y D. Rubens (comps), *Issues in Marxist Philosophy*, Harvester Press, Brighton 1981, vol. IV, pp. 195-220.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

pueden verlo jugar solo y sin pagar los 25 centavos. Pagar por verlo jugar significa que esto vale para ellos más que cualquier cosa que pudieran adquirir por esta cantidad. Volvemos, sin embargo, al problema de las consecuencias. Una vez que Chamberlain ha recibido el dinero, se va a encontrar en una situación especial de poder, que surge de una situación que en un principio era igualitaria y que, por este hecho, está en peligro de corrupción. Gente reflexiva, afirma Cohen, consideraría no sólo el placer de ver jugar a Wilt Chamberlain, sino un hecho que cualquier socialista deploraría: que su sociedad estaría en vías de convertirse en una sociedad dividida en clases.

Otra tesis de Nozick es la afirmación de que, luego que alguien transfiere los 25 centavos a Chamberlain, las terceras partes cuentan aún con sus participaciones. Según Cohen, esto es falso en un sentido relevante, ya que la participación efectiva de una persona en una sociedad dada depende de lo que pueda hacer con lo que posee, y esto no sólo depende de lo que él posee, sino de lo que otros tienen y de la forma como las posesiones se distribuyen. Lo que sucedería en este caso es que Wilt Chamberlain comería chocolates, iría muy seguido al cine y podría comprar suscripciones a todas las revistas socialistas que quisiera.

En general, las pertenencias no son sólo fuente de disfrute sino, para ciertas personas, también fuente de poder.

Volviendo al problema de la justicia y la libertad, Cohen se pregunta si es verdad que una sociedad socialista tiene que prohibir actos capitalistas entre adultos conscientes y responde que, efectivamente, el socialismo puede perecer si existen demasiados actos de este tipo, pero de aquí no se sigue que los deba prohibir. En la doctrina socialista tradicional las acciones capitalistas disminuyen, no tanto porque sean ilegales sino por los impulsos que pueden atrofiar.

Es interesante hacer notar que las distintas posiciones de las que hemos estado hablando descansan en concepciones diferentes de la naturaleza humana. Las personas en el estado de naturaleza de Nozick se entienden sólo como productos socializados de una sociedad de consumo. Por el contrario, en la concepción socialista los seres humanos tienen o pueden llegar a

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tener deseos para la comunidad, deseos de cooperación y deseos de no encontrarse en una relación amo-esclavo.

Nozick nunca llega a demostrar que el socialismo tiene conflictos con la libertad. El conflicto que puede existir entre la igualdad y la libertad depende del valor que tenga la igualdad para las personas. Si la vida en una comunidad cooperativa es atractiva para alguien, no tiene necesariamente que sacrificar la libertad para pertenecer a ella.

Acerca de la posibilidad de que las personas que eligieron cierto modelo elijan voluntariamente evitar acciones que puedan molestarlo, Cohen hace algunos comentarios a las presuposiciones que hace Nozick.

Respecto a la primera presuposición (*1* que todos deban querer mantener el modelo socialista), Cohen afirma que, lejos de ser irrealista, es necesaria para los socialistas en virtud de la idea que tienen de naturaleza humana. Ahora bien, si no fuese realista, podrían presentarse tres posibilidades: *a*) pocos podrían carecer de entusiasmo por el socialismo; *b*) muchos podrían carecer de él; *c*) alguna proporción intermedia carecería de interés, mientras que la otra sí lo tendría.

La posición de Cohen es que, si se da el caso *a*), los actos capitalistas de unos cuantos no minarían la estructura socialista. Si se da el caso *b*, sólo sería posible mantener la estructura recurriendo a una tiranía, pero por esto, afirma Cohen recurriendo a Marx, se insiste en la necesidad de ciertas circunstancias que el capitalismo puede crear y, así, se lograría una institución socialista. Si se da el caso *c*, la proporción "entusiasta" tendría que defender el bien social y la libertad que promueve.

Las presuposiciones *2* y *3*,[13] a diferencia de *1*, son condiciones para realizar una justicia socialista perfecta, pero la justicia, afirma Cohen, puede o bien no ser perfecta o bien no ser la única virtud del orden social.

Con respecto a este punto es importante señalar que existen autores que a diferencia de Rawls,[14] sostienen que la justicia es limitada y que sólo es una virtud social entre otras.

[13] Cfr. p. 72 de este artículo.
[14] J. Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, México 1979.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

"Insistir en la justicia social absoluta tiene el mismo grado de racionalidad que insistir en una absoluta y total libertad.[15]

3. Esta parte del trabajo tiene por objeto analizar la idea de las condiciones que son necesarias para que un acto sea voluntario.

Nozick concede que las elecciones de dos personas, *A* y *A'*, pueden reducir las opciones de *B* y *B'* pero su tesis es que esto no convierte en involuntarias las selecciones de éstos.

Este punto representa la negación de una tesis central que la crítica socialista hace al capitalismo. Nozick niega que el trabajador se vea forzado a trabajar para algún capitalista. Recordemos el caso de un obrero *Z* que tiene como alternativa trabajar o morirse de hambre. Si elige trabajar, lo hace voluntariamente. La única forma en que podría decirse que es forzado a trabajar es que fueran ilegítimas las acciones que tuvieran como resultado la restricción de sus opciones. Por ejemplo, en el caso de que el capitalista lo amenazara con una pistola. Pero si el capitalista ejerce el derecho que tiene de emplear obreros pagándoles un salario, la acción no es involuntaria. Existe una dependencia entre el derecho de las personas y el carácter involuntario de las acciones.

Lo que Cohen critica es, justamente, la dependencia, y para probar su tesis da los siguientes ejemplos: existe un granjero *F*, que posee una tierra por la que el campesino *V* tiene el derecho de paso, en función de un contrato previo con *F*. Si *F* construye una barda para cercar dicho terreno, *V* se ve forzado a buscar otra ruta. Nozick estaría de acuerdo, puesto que al construir la barda *F* actuaría ilegítimamente. Ahora consideremos que el granjero *G*, cuya tierra atraviesa el campesino *W*, no en virtud de algún contrato sino exclusivamente porque *G* es tolerante. Si *G* construye una barda por ciertas razones, de acuerdo con Nozick *W* no podría decir que él también se ve forzado a usar otra ruta.

Estos ejemplos, aun cuando sean casos diferentes, no pueden contraponerse de manera tal como para que se pueda afirmar que sea una proposición falsa "tanto *V* como *W* se ven forzados a usar otra ruta".

[15] Ake, *op. cit.*, p. 71.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Según Nozick, todo hombre tiene el derecho natural a no trabajar para otro hombre. Si alguien es sometido a la esclavitud, a menos que lo haya elegido voluntariamente, sus derechos son violados. Una diferencia entre una sociedad esclavista y una sociedad capitalista es que el derecho natural de no estar subordinado a nadie es un derecho civil en esta última. Por ley se excluye la formación de grupos de personas que estén legalmente obligadas a trabajar para otras personas. Todas las personas tienen el derecho de trabajar para quien elijan.

Lo que afirma Cohen es que el poder que corresponde a ese derecho no se disfruta por todas las personas de la misma manera. Su tesis es que únicamente la posesión de un poder legítimo implica la posesión del derecho que le corresponde y sólo la posesión de un derecho efectivo implica la posesión del poder correspondiente.[16]

En una sociedad capitalista es falso que cada trabajador pueda convertirse en empresario. Todos tienen el derecho pero no gozan del correspondiente poder. Si algunos trabajadores lo logran, es con gran dificultad, cosa que Nozick no toma en cuenta. Además, si algún trabajador pudiera convertirse en empresario, lo haría de un modo individual pero no en cuanto clase. Existe una gran diferencia entre afirmar que "algún trabajador" puede convertirse en empresario y afirmar que "los trabajadores" pueden convertirse en tales.[17]

La conclusión de Cohen es que el capitalismo libertario sacrifica la libertad en aras del capitalismo, abusando del uso de la palabra libertad.

La idea de Cohen al respecto es que como la economía de mercado y la libre empresa descansan sobre la propiedad privada, uno puede vender y comprar únicamente lo que a uno pertenece. La propiedad privada distribuye libertad, pero también distribuye no libertad, ya que aquella está necesariamente asociada con la libertad de los propietarios privados, quitándoles sin embargo libertad a aquellos que no lo son. "Pensar que el

[16] G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Princeton University Press, Princeton 1980, p. 229.
[17] *Ibid.*, p. 243.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

capitalismo es el reino de la libertad, es sobreestimar una sola parte de su naturaleza".[18]

La libertad ligada a la propiedad privada es una libertad muy estrecha por tres razones:

1. La libertad en cuestión es, tal como es descrita, libertad de vender lo que poseo y de comprar aquello que la venta de lo que poseo me permita comprar.

2. Un hecho importante sobre la libertad en general es que se da en grados. Que yo sea libre de hacer algo no dice qué tan libre soy. Una dimensión en que el grado de libertad varía significa que mi libertad de hacer *A*, guardadas todas las circunstancias, es menor si es mayor el costo de hacer *A*.

3. Se puede considerar el punto acerca de la libertad de vender y comprar en lo que concierne al individuo. Para muchas personas lo importante es conseguir bienes y servicios. Si éstos se obtienen por una vía que no es el mercado pueden sentir que tal falta de libertad para comprarlos no es significante.

El sentido de libertad, tal como la entiende Nozick, es un control sobre las cosas materiales. Para concluir podríamos afirmar que la libertad que "altera los modelos" es una libertad entendida como posesión y con una idea previa acerca de la importancia de la propiedad privada; pero este uso de la palabra ha sido criticado, no sólo por filósofos socialistas, sino también por filósofos liberales.[19]

[18] G.A. Cohen, "Illusions About Private Property and Freedom", en *Issues in Marxist Philosophy*, cit., p. 227.

[19] Cfr. R. Dworkin, *Taking Seriously*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1979, pp. 267-278.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

RODOLFO VÁZQUEZ

Génesis del *logos* en Séneca, Filón, Justino y Tertuliano

TAL vez una de las constantes más claras en el antiguo pensamiento pagano y judeo-cristiano haya sido el tema del *logos*. El propósito de este artículo es aclarar en líneas generales su desarrollo histórico y ciertos aspectos doctrinales.

La selección de autores obedece, por tanto, a un criterio cronológico, pero sobre todo a un deseo expreso de mostrar a través de cada uno la génesis o la evolución doctrinal de la idea de *logos*, desde una posición pagana como la estoica hasta una cristiana como la de san Justino y Tertuliano, pasando por la visión judeo-helenística de Filón. Cada uno, a nuestro juicio, sintetiza el pensamiento antiguo en los tres primeros siglos de la era cristiana, periodo que en los últimos decenios ha sido objeto de numerosos estudios y del cual no es exagerado afirmar que constituye un pilar fundamental de la cultura occidental.

Séneca y el estoicismo

Unos años más joven que Filón, Séneca representa al estoicismo nuevo, imperial o romano por su localización, que se caracteriza por un abandono creciente de los planteamientos lógicos y físicos y por una dedicación clara a las cuestiones morales acorde con el espíritu práctico de los romanos.

Nacido en Córdoba el año 4 a.C., recibe su educación en Roma, siempre cerca de la alta aristocracia imperial. Ya célebre cae en desgracia ante Mesalina, primera esposa de Claudio, y es exiliado a Córcega. En el 49 d. C. es llamado a la corte de

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Claudio y Agripina, la segunda mujer de éste, le confía la educación de Nerón. Implicado en la conjura de Pisón, muere por orden del emperador abriéndose las venas el año 65.

De las muchas cartas que Séneca dirigió a Lucilio, la número LXV, que lleva por título "De la causa primera", es tal vez de las más claras en cuanto a su concepción del *logos*.

Después de un breve preámbulo, Séneca explica a Lucilio la doctrina estoica sobre los diversos tipos de causalidad:

> Dicen nuestros estoicos, como tú sabes, que hay dos cosas en la naturaleza de las que todo se hace: la causa y la materia. La materia yace inerte, preparada para todo, ociosa si nadie la mueve. Por el contrario, la causa, esto es, la razón [*ratio-logos*], da la forma a la materia, la vuelve a lo que quiere y de ella saca varias obras. Debe, pues, haber de donde se haga algo y después quién lo haga. Esto es la causa; aquello la materia.

Para los estoicos, por lo que puede leerse, todas las cosas constan de "aquello que se hace" y de "aquello que lo hace". Esto último, en sentido estricto, es lo único que puede concebirse como causa.

En seguida, Séneca pasa a comparar esta doctrina con la de las escuelas tradicionales. Para Aristóteles:

> La primera causa es la materia, sin la cual nada puede ser hecho; la segunda es el agente. La tercera es la forma que se imprime a cada obra, como la estatua; a ésta la llama *eidos*. Todavía se añade una cuarta: el fin de toda obra.

Por lo que respecta a Platón, Séneca descubre cinco tipos de causas, las cuatro aristotélicas y una quinta, la ejemplar, que Platón llama "idea":

> [...]ésta [refiriéndose a la ejemplar] es a lo que mira el artista para hacer lo que se proponía. Nada importa si el ejemplar está por fuera, y a él vuelve los ojos, o por dentro, concebido y puesto por él mismo. Dios tiene dentro de sí estos ejemplares de todas las cosas y abarca con su mente el número y la medida de todo lo que ha de hacerse; está lleno de estas figuras que Platón llama los inmortales, inagotables ideas [...] Son, pues, cinco las causas como Platón dice: aquello de lo que (*id ex quo*); aquello por lo

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> que (*id a quo*); aquello en lo que (*id in quo*); aquello conforme a lo que (*id ad quod*); y aquello para lo que (*id propter quod*).

Al revisar la doctrina tradicional, Séneca termina por cuestionarse si toda esta multiplicación de causas para explicar la realidad en verdad comprenden demasiado o, por el contrario, comprenden muy poco. Si por causa se está entendiendo tanto en Platón como en Aristóteles todo aquello sin lo cual no puede hacerse algo, son pocas las que dicen. En tal caso, tendrían que poner el tiempo, el lugar, el movimiento, etc. Si por causa se entiende la causa primera y general, no debemos afirmar más que una, la razón, de la cual todas dependen. Porque si nos referimos a la forma, ésta es parte de la causa, pero no es la causa; si nos referimos a la causa ejemplar, ésta no es más que un instrumento del que se vale la causa; y si hablamos del fin, ésta es una causa accesoria pero no eficiente.

En síntesis, regresando a la postura inicial, Séneca concluye:

> [...] todas las cosas son hechas de la materia y de Dios. Dios las gobierna, y rodeándolo le siguen como a su rector y guía. Pero quien hace, que es Dios, es más poderoso y más excelente que la materia, que recibe la operación de Dios. El lugar que Dios tiene en este mundo, lo tiene el alma en el hombre. Lo que es allí la materia, es en nosotros el cuerpo; que sirvan, pues, los peores a los mejores.

Dos siglos más tarde, Diógenes Laercio recuerda y nos confirma esta doctrina:

> Según los estoicos, se dan dos principios en el universo: el principio agente (activo) y el principio paciente (pasivo). El

[1] No deja de llamar la atención que Séneca, como hacía notar Fernando Sodi ("Metafísica de la causalidad", apuntes personales), interprete a Platón haciéndole decir que el mundo de las ideas se encuentra contenido en la esencia divina, cuando en el *Timeo*, Platón separa claramente al demiurgo de los modelos ejemplares. Esta interpretación permite suponer con algún fundamento que Séneca constituye uno de los eslabones necesarios entre Platón y el neoplatonismo y a través de este con san Agustín, para quien las ideas ejemplares se hallan contenidas en la esencia divina. Por otra parte, es muy probable que la unidad substancial del *logos* con el Padre, que ya se afirma en Tertuliano, se haya inspirado en la unidad de naturaleza entre las ideas arquetipo y Dios que aparece en Séneca.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> paciente es la substancia sin cualidad, la materia; el principio agente es la razón, el *logos*, que está en ella, Dios, porque Dios, que es eterno, organiza cada cosa mediante la materia.[2]

Así pues, tenemos por un lado la materia (*id ex quo*) y por otro el *logos*, razón o Dios (*id a quo*): principio pasivo y principio activo.

Por otra parte, según nos refiere el mismo Diógenes Laercio:

> Llaman naturaleza tanto a lo que contiene el mundo como a lo que produce las cosas terrestres. La naturaleza es una manera de ser que se mueve por sí misma según razones seminales produciendo y conteniendo las cosas que en ella hacen a tiempos definidos y formando cosas semejantes a aquellas de las que se separó.[3]

El *logos*, entonces, gobierna y ordena la materia, no como principio extrínseco a la misma sino como principio intrínseco, produciendo y conteniendo las cosas que nacen en la naturaleza según "razones seminales". El *logos* aparece como razón espermática (*spermatikós logos*).[4]

Sin embargo, este *logos spermatikós* debe comprenderse en el contexto de la física estoica materialista: el mundo todo no tiene más que cuerpos y dado que todo es materia, todo en el mundo constituye una unidad. Todo está en todo en armonía universal, así, el mismo *logos* humano no es sino un fragmento de la razón cósmica. Coherente con este materialismo, el estoicismo resalta la doctrina sobre las "nociones comunes", que Crisipo sistematizó en la Stoa antigua y que, nuevamente, ejercerá una notable influencia en Tertuliano, a través de Séneca, *Seneca noster*, como le llamaba el africano.

Las nociones comunes son aquellas nociones propias del sentido común. Estas nociones se forman a temprana edad y el

[2] Diógenes Laercio, *Vida de los hombres ilustres*, VII, 134.

[3] *Ibid.*, VII, 148.

[4] La doctrina estoica del *logos spermatikós* aparecerá, nuevamente, con más o menos modificaciones, en Filón, en Justino, en el platonismo medio, en Tertuliano, en Plotino y a través de éste llegará a san Agustín y hasta san Buenaventura.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

niño ya las posee todas a los 14 años, aproximadamente. No son ideas innatas sino que nacen de la experiencia sensible y de acuerdo a su razonamiento natural. Constituyen la materia fundamental para una lógica concreta y vital, no abstracta y desencarnada. Así, por ejemplo, bastaría observar el orden del universo y familiarizarse con él para tener la noción de un dios ordenador. El hombre que negara a Dios sería un insensato, un apasionado al que le faltaría esa razón natural necesaria para la sabiduría. La noción de Dios se obtiene así por un conocimiento empírico, opuesto al conocimiento conceptual-filosófico.

En síntesis, podemos llegar a las siguientes ideas:

—para Séneca, y en general para los estoicos, sólo existen dos causas que explican la realidad de las cosas: *ex quo* (materia) y *a quo* (*logos*); la causa *a quo* no es causa eficiente en sentido estricto, puesto que supone la materia preexistente. Más bien se trata de una causa generadora o motriz; causa *movens* pero no *eficiens*;

—la causa *a quo*, el *logos*, está *en* la materia, organizándola a través de las razones seminales. La inherencia de este *logos spermatikós* nos permite concluir en un monismo materialista, en el cual la misma razón humana no es sino parte del *logos* universal; por último,

—en coherencia con tal materialismo, la lógica concreta se funda sobre "nociones comunes" obtenidas por experiencia sensible.

Filón de Alejandría

La vida y el pensamiento de Filón se ubican en la encrucijada de tres tradiciones culturales que aparecerán una y otra vez en sus obras: el helenismo, el legalismo romano y la fe judía.

Nacido hacia el año 20 a.C. en el seno de una familia judía acomodada, su formación quedará sellada tanto por el judaísmo propio de la diáspora, que en el caso de Filón, se complementa con una admiración profunda hacia el ideal moral de los esenios, así como por el hecho de haber nacido en el centro de la cultura griega: Alejandría. A la xenofobia y al orgullo nacional, propios del judaísmo en Palestina, Filón

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

opone un verdadero espíritu universal. Como señala Daniélou: "Su lengua es el griego. Su ciudad el imperio romano".[5]

Su originalidad radica en reformar la filosofía griega tradicional adaptándola a las exigencias de la Palabra de Dios y en su preocupación por presentar a los griegos la fe judía de tal forma que les resulte aceptable. "Su ambición es precisamente unir la religión de Israel, la cultura griega, la ciudadanía romana. Equivalía a intentar en favor del judaísmo lo que el cristianismo realizaría cuatro siglos más tarde".[6] Crear y expandir toda una civilización judía, es una empresa cuyo espíritu será asimilado por las escuelas y los pensadores cristianos que de una u otra forma bebieron de su pensamiento: apologistas como san Justino, o más directamente, los alejandrinos Clemente y Orígenes y, a través de éstos, los cristianos del siglo IV.

Designado jefe de una delegación de judíos de Alejandría para aclarar ciertos problemas de éstos ante Roma, siendo emperador Calígula, se embarcó y permaneció en esta ciudad durante un tiempo. Se sabe de su regreso exitoso a Alejandría a fines del 41 d.C., pero se desconoce la fecha de su muerte.

Formado dentro de los esquemas de la filosofía griega helenística, su posición, para algunos ecléctica, parece inclinarse a un estoicismo abierto a las influencias platónicas, tal como se manifestaron en Posidonio y en un contemporáneo de éste, Antíoco de Ascalón, en el siglo I a.C. Este carácter platónico de su pensamiento, unido a su formación hebrea, le permitirá partir de ciertos supuestos distintos al de los estoicos, que darán a su doctrina sobre el *logos* un matiz especial.

En primer lugar, a diferencia de los estoicos, el *logos* en Filón será entendido dentro de un marco espiritual, como razón inmaterial más que como razón material cósmica.

Por otro lado, como veremos en seguida, el *logos* se comprenderá ahora como una realidad distinta e inferior que "participa" de la razón divina. Situación ajena a un estoico, pero no a un platónico desde el momento mismo en que éstos

[5] Jean Daniélou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Taurus, Madrid 1962.
[6] *Ibid.*, pp. 26-27.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

piensan, desde Platón, en una realidad superior, única e incomprensible.[7]

Por último, Dios se da a conocer a sí mismo por una suerte de acción interior en el alma a través del *logos spermatikós*. Esta suerte de iluminación espiritual le permitirá referirse a los *spermata* en un sentido inmaterial y no material como en los estoicos.

Todas estas ideas influirán de manera decisiva en el platonismo medio posterior a Filón: Plutarco (m. 125), Numenio (m. 150) y Albino (m. 180).

Filón comienza por sentar la absoluta trascendencia de la naturaleza divina. Esto supone, inmediatamente, la incomprehensibilidad de Dios. Dios es el todo otro: "Dios está solitario, separado, porque es único y nada semejante a Él". Es increado, no se parece en nada a las cosas creadas sino que las trasciende tan completamente que incluso la inteligencia más penetrante está muy lejos de aprehenderle y debe confesar su impotencia. Por hallarse encerrada dentro de las categorías de espacio y tiempo, la inteligencia no puede aprehender la *ousía* divina.

Con estas ideas, Filón se presenta como el gran precursor de la teología negativa que tan grande influencia ejercerá en las escuelas posteriores: en el neoplatonismo, en la escuela de Alejandría y, a través de ésta, en los capadocios, especialmente en san Gregorio de Nisa.

Sin embargo, si bien la esencia divina es incomprehensible, no se sigue que no podamos conocer nada de Dios. Y es aquí, precisamente, donde aparece el papel mediador del *logos*. Según Daniélou:

> No hay ningún otro aspecto del pensamiento de Filón que no haya sido estudiado tanto. Es imposible, en efecto, hacer la exégesis del capítulo I de san Juan o estudiar los orígenes del dogma de la Trinidad sin encontrarse con ella. Hay que añadir también que tampoco hay otra que siga siendo tan oscura. Se discute sobre los orígenes de la doctrina: sus relaciones con las

[7] Véase Platón, *República*, libro VI, donde sitúa al bien por encima del ser y de la esencia.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

especulaciones rabínicas sobre la *Memra* o las concepciones griegas de la razón inmanente.[8]

El *logos*, afirma Filón, es el más antiguo de los seres; es el hijo primogénito de Dios; es la imagen de éste. El *logos*, sin embargo, es inferior a Dios, se halla en la frontera que separa la creación de lo creado. No es ingénito como el Padre, ni engendrado como nosotros, sino intermedio entre los dos extremos:

> Al *logos* arcángel y muy antiguo es a quien el Padre que lo ha engendrado todo ha hecho el don insigne de estar situado en la frontera para separar la creación del Creador. Intercede sin cesar cerca del incorruptible por la naturaleza mortal y frágil y es enviado por el Señor al servidor. No es ingénito como Dios, ni engendrado como nosotros, sino intermedio entre dos extremos, y comunica con el uno y con el otro.[9]

El mismo *logos* es obra del Padre. Éste ha creado todo primero en su *logos*, que lo contiene todo y a través del cual llegará a la existencia. El *logos* es el principio de toda la creación inteligible y sensible. Es arquetipo (*nous*) en cuanto encierra en sí las ideas ejemplares de todas las realidades: "El mundo de las ideas no podría tener otro lugar más que el *logos* divino".[10]

Este carácter instrumental del *logos* en relación al Padre aparece por primera vez en Filón, quien de esta forma abrirá las puertas a todas las teorías subordinacionistas posteriores. Es clara la relación de esta teoría con los defensores de la teología negativa. Tres razones muy ligadas entre sí pudieron orientar a Filón en esta dirección:

1. Salvar la unidad y simplicidad divinas.
2. Escapar a toda acusación de idolatría por su misma formación hebrea.

[8] Daniélou, *op. cit.*, pp. 181-182.

[9] *Ibid.*, pp. 183-184. No podemos dejar de mencionar aquí toda la tradición platónica en torno al *eros* y su mediación, tal como se manifiesta en el célebre discurso de Diótima. El *eros* es un demonio mediador entre Dios y los hombres. El *logos* mismo, en tanto participado en el hombre, no dejará de cumplir, para Filón, esta función mediadora.

[10] *Apud* Daniélou, *op. cit.*, p. 186.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

3. La distinción en Dios de su *ousía* antes del acto de crear y de su *ousía* en el momento que decide crear.

Sea de ello lo que fuere, para Filón:

> El mundo ha sido creado y es producido enteramente por una causa. El *logos* mismo del Creador es el sello (*sphragis*) por el que cada ser ha sido informado. Por eso, cada una de las criaturas posee desde el principio su forma *(eidos)* perfecta, por cuanto es la impronta y la imagen del *logos* perfecto.[11]

De esta manera, a su carácter instrumental con respecto a la creación, se agrega ahora su carácter instrumental con respecto a la providencia. A través del *logos*, Dios crea y gobierna todas las cosas. La tradición hebrea y pagana se unen en Filón en una magistral síntesis judeo-helenística.

Sin embargo, si bien es cierto que su deuda hacia el estoicismo es fundamental para destacar el carácter providencial del *logos*, no lo es para explicar su constitución intrínseca. Entre Dios y el *logos* no se da una diferencia de atributos o de potencias. El *logos* no es una potencia divina sino una verdadera hipóstasis. Esto aparece desde el momento mismo en que se concibe como palabra creadora (en hebreo *dâbâr*), distinta al Padre como una densidad ontológica inferior que le permitirá cumplir con su función mediadora.

El carácter hipostático del *logos* será una consecuencia necesaria de su personificación, tal como se manifiesta en los escritos sapienciales. Esta personificación marca, definitivamente, una gran distinción con toda la tradición pagana, incluida la platónica. Tanto en *Proverbios* (8, 22-31), cuyo prólogo (1-9) fue escrito (siglo V a. C.) en época posterior al exilio, como en *Sabiduría* (7, 22-30; 8, 1), cuyo autor es un judío helenizado hacia el 50 a.C., se sigue una tradición que hace de la sabiduría o *logos* una hipóstasis, palabra creadora y por tanto personificada.

En síntesis, encontramos en el pensamiento de Filón que al *logos spermatikós* estoico se agrega ahora la idea del *logos* como palabra, no inmanente sino trascendente en tanto hipostático y personificado, pero inferior al Padre

[11] *Loc. cit.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Por otra parte, como señalábamos al principio, a través del *logos* Dios se da a conocer a sí mismo por una acción interior en el alma. Esta iluminación espiritual se explica con la teoría estoica del *logos spermatikós*, si bien ya los *spermata* son entendidos inmaterialmente.

Será en este ambiente, donde confluyen ideas estoicas, judeo-helenísticas y un gnosticismo ya en gestación, que escribirá san Juan el prólogo a su Evangelio, aunque la originalidad de su doctrina, ya plenamente cristiana, supera con mucho las semejanzas con la tradición pagana y hebrea.

Entre Filón y san Justino media el Evangelio de san Juan.

San Justino

Con Justino nos encontramos, al decir de Quasten, con "una de las personalidades más nobles de la literatura cristiana primitiva". Nació en Palestina, en Pluvia Neápolis, la antigua Sichem.[12]

Según nos refiere el mismo Justino, conoció a los estoicos, luego a los peripatéticos, a un pitagórico y por último a un platónico (entendamos el platonismo medio).[13] Un día hallóse con un anciano que logra comunicarle a través de un diálogo los inconvenientes filosóficos y le muestra la verdadera filosofía: "existieron hace mucho tiempo los profetas, los únicos que han anunciado la verdad".[14]

La búsqueda de la verdad lo conduce al cristianismo: "la verdadera filosofía". Del texto anterior se desprende un punto importante para la comprensión de Justino: el ser testigo fidedigno de la verdad, como es el caso de los profetas, se halla por encima de toda demostración: "Porque no compararon jamás sus discursos con demostración, como quiera que ellos sean testigos fidedignos de la verdad por encima de toda demostración".[15]

[12] Johannes Quasten, *Patrología*, BAC, Madrid 1961, p. 190.
[13] *Apología*, 2, 2.
[14] *Ibid.*, 8.
[15] *Loc. cit.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El testimonio llega a ser una verdad más fundamental y existencial que la demostración:

> Y es así que yo mismo, cuando seguía la doctrina de Platón y oía las calumnias contra los cristianos, al ver como iban intrépidos a la muerte y a todo lo que se tiene por espantoso, me puse a reflexionar que era imposible que tales hombres vivieran en la maldad y en el amor a los placeres.[16]

Justino y seis compañeros más fueron decapitados, probablemente el año 165: había llegado a Roma durante el reinado de Antonino Pío. San Justino pertenece a esos pensadores cristianos del siglo II conocidos bajo el nombre de apologistas.

Al igual que Filón, san Justino comienza por sentar la total trascendencia e incomprehensibilidad de Dios:

> Porque el Padre del universo, ingénito, como es, no tiene nombre impuesto, como quiera que todo aquello que lleva su nombre supone a otro más antiguo que se lo impuso. Los de Padre, Dios, Creador, Señor, Dueño, no son propiamente nombres, sino denominaciones tomadas de sus beneficios y de sus obras. La denominación Dios no es nombre, sino una concepción ingénita, en la naturaleza humana de una realidad inexplicable.[17]

Para Justino como para Filón, Dios es inefable, sin nombre, lo totalmente otro; y para salvar el abismo que media entre Dios y el hombre estructura su doctrina sobre el *logos*.

El *logos* es mediador entre Dios Padre y el mundo. Dios se comunica y se revela al mundo a través del *logos*.

El *logos* se ha engendrado en el interior de Dios. Mora en el interior (*logos endiathetos*) y antes de la creación del mundo emana y procede de Dios en vistas a la creación (*logos prophorikós*). La distinción entre el verbo interior y la palabra proferida aplicada al *logos*, tal como es asimilada por Justino, se debe a la tradición estoica, si bien ya Platón y Aristóteles habían marcado tal distinción aunque no aplicada al *logos*: generación del

[16] *Apol.*, 2, 12.
[17] *Apol.*, 2, 5.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

verbo por el intelecto (*Fedro*, 276s) y en Aristóteles la distinción *noesis-noeseos*.[18]

Sin embargo, esta procesión en el interior de Dios no escapa al peligro del subordinacionismo que ya habíamos encontrado en Filón:[19] el verbo se hizo externamente independiente con el fin de crear y gobernar el mundo. Viene a ser una hipóstasis por su función personal, con una densidad ontológica inferior a la de Dios.

Pero la doctrina del *logos* en Justino es cristiana. No en vano media entre Filón y Justino el pensamiento joánico:

> En san Justino, todas las veces que Cristo es llamado *logos* y *nomos* como mediador de la divina revelación, lo hace dentro del contexto de la comprensión histórica de la revelación. De san Juan sacó su prueba de que la Palabra hecha carne es idéntica al *logos* preexistente, quien es también el mediador de la creación y de la revelación. Justino se preocupa de dar los datos históricos de la existencia terrenal del *logos* hecho carne (1 *Apol.*, 13,3). La Encarnación es el último eslabón de una cadena de apariciones históricas que tenían por objeto mostrar al Padre (*Diál.*, 75, 4). La revelación del *logos* es un plan, la historia de la humanidad con su propósito, con su principio y con su fin. El *logos* es el centro del nuevo orden del mundo. [20]

Este planteamiento con respecto al *logos* lleva a Justino a la necesidad de ofrecer un marco histórico más amplio y original a la providencia de los estoicos. ¿Se reveló Dios sólo a los judíos en la ley y los profetas? ¿Acaso se habría logrado el avance hecho en la historia por la mente griega en forma independiente del plan educativo de la divina providencia? Estas preguntas serán, entre otros, los temas centrales del sistema de Orígenes y alcanzarán su plena respuesta con san Agustín.

Ahora bien, pese al carácter cristiano del *logos*, Justino no se puede librar de la influencia del estoicismo y del *logos spermatikós* bajo la interpretación del platonismo medio:

[18] Luis Ramos, "El *logos* en Justino", artículo inédito.

[19] *Apol.*, 1, 13 y *Apol.*, 11, 6. El subordinacionismo abrirá las puertas para la herejía arriana.

[20] Ramos, *op. cit.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> Los *spermata* son participaciones del *logos* en el espíritu humano. Es el resultado de la actividad del *logos* que siembra el conocimiento en la razón humana. Es el nivel ínfimo del conocimiento (conocimiento en sombras) que llega al *summum* solamente con la participación del *logos*. En donde hay sólo semillas del *logos*, éste sólo está presente en partes (*apromeros*). Ahora bien, el *logos* es la fuente del conocimiento parcial en todos los hombres. Así, los filosófos antiguos que vivieron de acuerdo con el *logos*, participan del conocimiento del *logos* divino. Por eso dice Justino, quienes viven de acuerdo con el *logos* son cristianos, aunque sean judíos o bárbaros (1 *Apol.*, 46, 1-4). Por ello se puede afirmar que los filósofos tomaron su conocimiento de Moisés, quien había recibido éste del *logos* (Cf. 1 *Apol.*, 59, 1; 60, 5-8). [21]

El cristianismo aparecerá, entonces, como la culminación de un plan universal de salvación. Lo que distingue al cristiano no es sólo la afirmación de un Dios creador y personal, sino la afirmación de Dios hecho carne: Dios encarnado. Esto es claro en Pablo y Juan, y como vemos ahora, en san Justino. El *logos* es Cristo hecho carne.

Tertuliano

Hijo de un centurión romano, nació en Cartago hacia el año 160 y estudió derecho en su ciudad natal, alcanzando una fama reconocida. Hacia el 195, influido por el testimonio de los mártires, se convierte al cristianismo y destaca como gran polemista y defensor de la fe que abrazaba. De esta época son dos de sus grandes obras: *Apologético* (197) y *Sobre la prescripción de los herejes* (200).

Posteriormente, se deja atraer por las tendencias más rigoristas dentro del cristianismo, en gran parte debido al mismo relajamiento moral y religioso de la iglesia y, finalmente, hacia el 207 se adhiere al montanismo que pretendía ser un cristianismo más purificado. Pese a la actitud poco moderada que distingue esta segunda etapa, escribe dos obras de gran

[21] *Ibid.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

trascendencia: *Sobre el alma* (210-213) y *Contra Praxeas* (213), donde desarrolla sus ideas sobre la trinidad.

La importancia de Tertuliano en el desarrollo del cristianismo, tal como nos lo explica Daniélou,[22] podemos verla desde tres aspectos de su vida: el literato, el jurista y el filósofo.

Tertuliano es un escritor latino, heredero de la cultura y de la literatura latina. Sin embargo, carente de una tradición cristiana latina, se sirve de los escritos de los padres griegos, tanto en su forma como en su contenido, para desarrollar su pensamiento. Es por ello que Tertuliano constituye un nexo capital entre el cristianismo griego y el cristianismo latino, aportando al ámbito latino todas las controversias del siglo II.[23]

Además, es jurista y esto señala una profunda diferencia con la manera de argumentar de los apologistas griegos. Las dos primeras partes del *Apologético* son una muestra de la sagacidad jurídica de Tertuliano. Así mismo, la prescripción, utilizando la autoridad de la iglesia como criterio de verdad, es uno de los argumentos que a partir de Tertuliano será característico del mundo latino. Tertuliano introduce también —y esto nos parece de suma importancia—, un vocabulario jurídico que será propio de la teología occidental y que la separa totalmente de la oriental. Dios aparece como el legislador que establece su ley y como juez que la aplica. El pecado es una violación de esa ley. El virtuoso será aquel que obre de acuerdo con la ley de la naturaleza y, en último término, con la ley de Dios. El *logos* en Tertuliano, a diferencia del de Justino, tendrá que enmarcarse en el ámbito propio de la ley y es probable que nuestras interpretaciones occidentales del *logos* griego hayan sido coloreadas por esta perspectiva legalista que introduce. Por ejemplo, la encarnación y redención (*red-emo*: re-comprar) de Cristo, responden a una deuda que se debe pagar.

Como filósofo encontramos en Tertuliano una marcada influencia estoica que, a diferencia de los apologistas griegos, para quienes el estoicismo era visto desde el platonismo medio, no pasa por este filtro sino que es asimilado como fuente directa,

[22] J. Daniélou y H. I. Marrou, *Nueva Historia de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1964, tomo I, pp. 193 y ss.

[23] *Ibid.*, p. 190.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

especialmente de Séneca. Este hecho separa, por ejemplo, la filosofía de un alejandrino como Clemente, de la de Tertuliano.

Podemos mencionar varios ejemplos que confirman lo anterior:

1. La noción de "natura" que permea todo el pensamiento estoico y que, como veremos al tratar del *logos*, es una de las nociones claves para su comprensión.
2. El materialismo estoico, cuando se refiere en *De anima* a la corporeidad del alma.
3. La prueba estoica de la divinidad a partir de las "nociones comunes".

Este último ejemplo presenta un gran interés para la comprensión de su pensamiento. Más que una confianza en la razón para demostrar a Dios, apela a la vía interior de las "nociones comunes". Así encontramos en Tertuliano una clara distinción entre lo que es un conocimiento natural de Dios por la vía de la experiencia personal, que es el auténtico conocimiento, del conocimiento por especulación filosófica. Este último no alcanza al Dios real.[24]

Debemos dejar claro que este rechazo de la razón no supone el rechazo de un conocimiento natural de Dios, sino de las conclusiones de los filósofos. El cristianismo será la culminación de un saber natural sobre Dios pero nada tiene que ver con la filosofía. Con esta aclaración es como hay que comprender este conocido texto de Tertuliano:

> La filosofía es el objeto de la sabiduría mundana, intérprete temeraria del ser y de los designios de Dios. Todas las herejías tienen su origen en último término en la filosofía [...] De ella viene el Dios de Marción, cuya superioridad está en que está inactivo y es que procede del estoicismo. Hay quien dice que el alma es mortal, y ésta es doctrina de Epicuro [...] Los que equiparan a Dios con la materia siguen las enseñanzas de Zenón. Los que pretenden un dios ígneo aducen a Heráclito [...] Es el miserable Aristóteles el que les ha insistido en la dialéctica, que es el arte de construir y destruir [...] de ella nacen [...] las disputas estériles [...] Pero, ¿qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué

[24] Véase Richard Norris, *God and World in Early Christian Theology*, Adam & Charles Black, London 1965, pp. 85 y ss.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> relación hay entre la academia y la iglesia? ¿Qué tienen que ver los herejes y los cristianos? [...] No tenemos necesidad de curiosear, una vez que vino Cristo, no hemos de investigar después del Evangelio. Creemos y no deseamos nada más allá de la fe [...] [25]

La doctrina estoica de las "nociones comunes" abrió para Tertuliano otro acceso al conocimiento de Dios. Este acceso experimental e interior a Dios, unido al elemento jurídico del valor de la autoridad y a la tradición de la iglesia, será una de las características de la patrística latina, en especial de san Agustín, y a través de ésta de toda la teología medieval que en ella se inspira.[26]

Más adelante, Tertuliano aborda la cuestión que nos interesa, refiriéndose a la divinidad de Jesús:

> Dejamos dicho que Dios creó el universo con su palabra, con su razón y con su poder. Nuestros mismos filósofos convienen en que el *logos*, esto es, la palabra e inteligencia de Dios, es el artífice del universo. A Él atribuye Zenón la fuerza creadora, que ordenó todas las cosas, y lo llama el destino, el Dios, el alma de Júpiter, la necesidad de las cosas. Por su parte, Cleantes comprendía todos estos atributos en el espíritu, que supone embeber y penetrar todas las cosas.
>
> También nosotros afirmamos que la verdadera sustancia del Verbo es ser espíritu, palabra, razón y poder de Dios, por el cual Dios ha creado todas las cosas: palabra, en todo lo que ordena; razón, en todo lo que dispone; y poder, en todo lo que ejecuta.
>
> Creemos que Dios ha proferido esta palabra, el Verbo; que pronunciándolo, lo ha engendrado, y que por tanto se llama Hijo de Dios, y es Dios, *porque tiene una misma sustancia con Él; porque Dios es espíritu.*
>
> A la manera de un rayo que brota del sol, es una porción del todo; pero el sol está en el rayo, porque es un rayo de sol; y no se opera en él una disgregación, sino una extensión de la sustancia:

[25] *Apud* José Vives, *Los Padres de la Iglesia,* Herder, Barcelona 1971, pp. 364-365.

[26] Véase Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega,* FCE, México 1971, p. 53. "Los griegos siempre dan la bienvenida al apoyo de la razón, en tanto que la mente romana subraya siempre: 1) el factor de la personalidad en la aceptación de la fe cristiana; y 2) el factor suprapersonal de la autoridad."

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> así el Verbo que es espíritu de espíritu, Dios de Dios, como una luz que se enciende en otra luz. El manantial de la luz permanece entero e inmutable, aunque preste su luz a muchos y se propague su esplendor. Del mismo modo, lo que procede de Dios es Dios, es hijo de Dios, sin dejar de ser ambos una sola substancia, espíritu que procede de espíritu, Dios que procede de Dios; *diverso por sus propiedades, llega a ser distinto en número*, pero no en su sustancia ni en su naturaleza; procede de un principio, sin separarse de él.[27]

En este texto se condensa toda la tradición con respecto al *logos* anterior a Tertuliano y se añade algo original que se inspira en la unidad de naturaleza estoica: el Padre y el *logos* son una misma sustancia porque Dios es espíritu, si bien entre ambos existe una diferencia numérica.

Tertuliano será el primero en emplear el término de persona, otra vez bajo la influencia estoica, al referirse al Padre y al *logos*: "El *logos* es otro que el Padre en el sentido de persona, no de substancia, para distinción no para división".[28]

La persona se aplicará también al Espíritu Santo y así:

> Son tres no por la cualidad sino por el orden; no por la substancia, sino por la forma, no por el poder, sino por el aspecto. Los tres tienen una sola naturaleza y un mismo poder, porque no hay más que un solo Dios y por razón del orden, la forma y el aspecto, se dan las designaciones de Padre, Hijo y Espíritu Santo, y aunque se distinguen en número, no por esto están divididos.[29]

Y en el contexto de una tradición cristiana, al igual que Justino, afirma:

> Este Verbo, o rayo de Dios, según estaba repetidas veces anunciado en los pasados siglos, descendió al seno de una virgen para tomar carne mortal, y nació de ella Dios y hombre. La carne

[27] *Apologético*, cap. XXI [las cursivas son nuestras]
[28] Quasten, *op. cit.*, p. 604.
[29] *Ibid.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> animada por el espíritu se nutre, crece, habla, enseña, obra, y ese es Cristo.[30]

Sin embargo, pese a esta unidad substancial entre el Padre y el *logos,* para ser justos debemos señalar que Tertuliano no logra librarse absolutamente de la influencia del subordinacionismo al mostrar como se genera el Verbo. La vieja distinción entre *logos endiathetos* y *logos prophorikós,* el Verbo interno o inmanente en Dios y el Verbo proferido por Dios que desvió a san Justino, induce también a Tertuliano a pensar que la generación divina se efectúa gradualmente. Como señala Quasten:

> Sabiduría y Verbo son nombres idénticos para la Segunda Persona, pero Tertuliano distingue entre el primer nacimiento en cuanto Sabiduría antes de la creación, y una *nativitas* perfecta al momento de la creación, cuando el *logos* fue proferido y la Sabiduría vino a ser el Verbo. El Verbo es engendrado en vistas a la acción.[31]

Nuevamente, *Proverbios*, 8, 27. Pese a ello, es indudable la aportación de Tertuliano a la génesis del *logos*. El estoicismo a través de Séneca se une en Tertuliano a la tradición de la patrística griega, para concluir en la afirmación de un *logos* no inferior al Padre sino en íntima unidad, con igual peso ontológico, aunque distintos como personas.

El *logos* hecho carne es la segunda persona de la Santísima Trinidad.

[30] *Apologético,* cap. XXI.
[31] Quasten, *op. cit.*, pp. 604-605.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

HÉCTOR GONZÁLEZ URIBE

Estado y democracia en la perspectiva mexicana actual*

TRATÁNDOSE del tema del estado y la democracia en México, resulta indudable que son múltiples los enfoques desde los cuales podemos considerarlo. Para tener un conocimiento más completo y preciso necesitamos recurrir a diversas disciplinas que nos van ofreciendo, cada una en su turno, sus resultados, lo que nos permite integrar un cuadro bastante adecuado. Esas disciplinas tienen su rigor científico peculiar y sus propias metodologías. Y a través de sus análisis nos es factible obtener algunos resultados críticos inmediatos. Así, por ejemplo, la ciencia política positiva, con la ayuda de los métodos sociológicos de observación, experimentación y comparación nos ofrece la posibilidad de análisis objetivos y precisos de la realidad política que nos permiten enjuiciamientos bastante acertados.

Sin embargo, en el caso presente, vamos a prescindir de las observaciones críticas inmediatas de los problemas políticos de México para fijarnos más bien en algunos principios de filosofía política que nos hagan posible una apreciación serena y madura de esos problemas. Y de los cuales, naturalmente, podrán derivarse después los correspondientes juicios de valor. Tomamos muy en cuenta los resultados de las ciencias sociales. Sólo que por ahora nos vamos a fijar, preferentemente, en los postulados teóricos que les sirven de base.

* Texto de la conferencia dictada en el ITAM el 10 de abril de 1984, durante el ciclo "Presencia del hombre en la reflexión filosófica".

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Vida y pasión del estado en el mundo moderno y contemporáneo

Comenzaremos por examinar más de cerca al estado. Ante todo es una realidad imponente y abrumadora en la vida de nuestras sociedades contemporáneas, un monstruoso Leviatán que nos espera por dondequiera que vayamos y que nos exige continuamente sacrificios económicos —impuestos, contribuciones, pago de derechos— y, lo que es más grave, sacrificios personales, de nuestra libertad y de nuestra vida. Pero, por otro lado, es una realidad enigmática e inquietante. Nos brinda paz y seguridad y, en muchas ocasiones, nos imparte la justicia que necesitamos. Y también nos proporciona servicios públicos que los particulares solos no podrían dar: aeropuertos, carreteras, redes telegráfica y telefónica, salubridad y asistencia, impulso a la educación y a la investigación científica, y muchos otros. ¿Qué decir, entonces del estado? ¿Qué actitud tomar frente a él?

Colocados frente a esta extraña realidad —en la que, queriéndolo o no, estamos inmersos vitalmente— se nos ocurre preguntar cinco cosas que nos interesan y preocupan: ¿qué es el estado, cuál es su naturaleza? ¿Cómo es el estado, cómo está organizado y de qué manera funciona? ¿Por qué existe el estado, cuál es su sentido, su función propia en la sociedad? ¿Se justifica la existencia del estado, por qué debe existir, a pesar de las contradicciones que provoca? ¿Para qué existe el estado, qué fines se propone, qué objetivos busca, de inmediato o a largo plazo? Si logramos contestar adecuada y satisfactoriamente a estas preguntas habremos obtenido un buen conocimiento del estado.

Pero debemos, desde luego, aclarar que el estado que conocemos nosotros, hombres del siglo XX, no ha existido en todas las épocas históricas. Desde la antigüedad, y desde tiempos prehistóricos, han existido diversas formas de organización política. Sin embargo, lo que hoy conocemos como estado ha tenido una vida más limitada pues pertenece a los tiempos modernos. Con gran claridad y precisión nos dice el tratadista alemán Hermann Heller que ese estado es el que se da "en el

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

círculo cultural de Occidente, a partir del Renacimiento". Y tiene toda la razón, porque es apenas a comienzos del siglo XVI cuando se da la figura del estado, con su centralización jurídica y política y su soberanía característica. Es algo muy distinto de las formaciones políticas antiguas y medievales, aunque sin duda se venía gestando lentamente a lo largo de los siglos.

Instalado así en la modernidad, el estado ha ido siguiendo las vicisitudes históricas de la edad moderna. Los primeros siglos fueron los del absolutismo real y el estado tuvo, entonces, una configuración absolutista. El poder absoluto estaba en manos de los reyes y de sus funcionarios subordinados. El pueblo, en cuanto tal, era sólo una masa de súbditos, obedientes y sumisos. Y esos súbditos no tenían ni podían hacer valer derechos frente al soberano. A ellos les tocaba "callar y obedecer", como decían los voceros de los monarcas.

El estado absolutista no era fruto únicamente de las tendencias económicas y políticas de la época, sino de una verdadera ideología absolutista. Había autores muy destacados que se empeñaban en demostrar que el mejor régimen político era el que se basaba en el poder absoluto de los monarcas. Y lo hacían apoyándose en razones diversas. Nicolás Maquiavelo, en plena época renacentista italiana, se basaba en argumentos de conveniencia política. Italia necesitaba un príncipe fuerte que lograra la unificación de los diversos señoríos que dominaban en la península. Y para ello debía tener un poder absoluto, sin escrúpulos morales, ya que el fin supremo del estado era precisamente mantener a toda costa el poder e impedir que se perdiera. En Francia, el riguroso jurista, filósofo y economista hugonote Juan Bodino, deseoso de asegurar la paz, en medio de las crueles y devastadoras guerras de religión, se apoyaba en argumentos jurídicos para sostener la necesidad del poder absoluto. El atributo esencial del estado debía ser la soberanía, es decir, "el poder absoluto y perpetuo de la república", entendiendo aquí por república no una forma de gobierno, sino la "cosa pública", o sea, la comunidad estatal. Y esa soberanía debía expresarse como una "potestad suprema sobre ciudadanos y súbditos, no sometida a las leyes".

En Inglaterra, en la primera mitad del siglo XVII, el filósofo Tomás Hobbes, impresionado por las consecuencias de la

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

revolución que había llevado al cadalso al rey Carlos I, se basaba en argumentos filosóficos para sostener el poder absoluto de los reyes, como personificación del estado. El estado debía ser el Leviatán, todopoderoso e invencible, dotado del máximo poder eclesiástico y civil, al que los súbditos debían entregar todos sus derechos a fin de encontrar la paz y la seguridad. Del estado de naturaleza en el que predominaba la "guerra de todos contra todos" se debía pasar, así, al estado civil, propio de gentes civilizadas.

En la Francia de Luis XIV, a fines del siglo XVII y principios del XVIII, estos argumentos en pro del absolutismo tomaban un tinte más bien teológico. El obispo Jacobo Benigno Bossuet, preceptor de los hijos del rey, hablaba de un derecho divino de los reyes y de la obligación de los súbditos de obedecer al monarca como representante de Dios en la tierra. Sus enseñanzas sobre política pretendían estar "tomadas de las palabras mismas de la Sagrada Escritura".

De esta manera creció y se consolidó, durante más de dos siglos, el estado absolutista en el mundo occidental. Pero su predominio se debilitó y llegó a perderse cuando los pueblos fueron adquiriendo mayor conciencia de sus derechos. Y aquí también no fueron tanto los cambios económicos y políticos o las guerras y movimientos internacionales los que determinaron el paso del régimen del absolutismo a un régimen democrático, sino más bien la gran influencia que ejercieron pensadores distinguidos con sus obras decisivas. Quien primero atacó duramente al absolutismo estatal fue el inglés John Locke, que en su *Ensayo sobre el gobierno civil* demostró cómo la fuente y origen del gobierno político era la voluntad de los ciudadanos y no los pretendidos derechos monárquicos. Más tarde, en Francia —bastión del absolutismo en el siglo XVIII— el barón de Montesquieu, inspirándose en el pensamiento y en las realidades inglesas, expuso en su obra *El espíritu de las leyes* el esquema de un estado en donde el poder estaba limitado por el poder mismo, desde dentro, por una sabia división de poderes y un sano equilibrio de funciones. En Francia también, en la segunda mitad del siglo XVIII, Juan Jacobo Rousseau, el inconforme, crítico agudo de la sociedad de privilegios y desigualdades de su tiempo, publicó en 1762 *El contrato social.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Principios de derecho político, y trató de fundamentar el derecho a una sociedad de hombres libres e iguales. Sus ideas habrían de revolucionar el ambiente francés y manifestarse incluso en las obras que prepararon, de inmediato, la revolución de 1789, como la sugerente del abate Emmanuel Siéyès, llamada *¿Qué es el tercer estado?*, en la cual quería mostrar cómo el estamento popular, que hasta entonces no había sido nada y, sin embargo, era todo en el reino de Francia, aspiraba a ser algo. Este pequeño libro de Siéyès preparó el ambiente para la transformación de los estados generales en asamblea constituyente, que abolió los privilegios feudales y aprobó la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*.

Con la revolución francesa y las constituciones políticas que de ella emanaron cambió totalmente la fisonomía del estado: de un estado absolutista, basado en el poder omnímodo de los monarcas y en los derechos prevalecientes de unos cuantos privilegiados, se pasó al estado democrático, fundado en la soberanía popular y en la igualdad jurídica de todos los ciudadanos. Estas ideas inspiraron, durante todo el siglo XIX y comienzos del XX, las nuevas constituciones políticas de los estados, que abrieron los cauces de una vida democrática y libre para los pueblos.

El régimen constitucional, como expresión de la limitación del poder por el derecho, fue el paradigma al que se ajustaron casi todos los pueblos civilizados de la tierra. Pero juntamente con esta figura jurídica y política fue creciendo el sistema económico del capitalismo industrial, comercial y financiero, y con él una nueva clase dominante, la clase burguesa. Esta clase logró acomodar, en su favor, los mecanismos ideados y puestos en práctica por el estado democrático para contener el poder dentro de los límites de la legalidad y evitar la violación de los derechos individuales. Y transformó, así, la figura del estado democrático en la de un verdadero estado de derecho liberal-burgués. Este estado llegó a su auge en el último tercio del siglo XIX y principios del siglo XX, hasta el estallido de la primera guerra mundial en 1914.

En la primera posguerra, entre 1919 y 1939, la figura del estado de derecho liberal-burgués entró en crisis. El conflicto bélico, de alcances mundiales, había conmocionado a los pue-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

blos. La fe en la democracia liberal, basada en el parlamentarismo y en el libre juego de los partidos políticos, en la igualdad jurídica de los ciudadanos y en el sistema económico de mercado libre, sin restricciones, vino por tierra. El mito de la ciencia como panacea universal se desplomó y mostró su insuficiencia. Se extendió, por todas partes, el hambre, la inflación, el desempleo, y, sobre todo, la desesperanza. Las grandes masas de trabajadores, tanto del campo como de la ciudad, pugnaban por hacer valer sus derechos. La igualdad jurídica de la época del liberalismo se hacía obsoleta frente a las terribles desigualdades económicas del mundo real. Y en estas condiciones, como era natural, hicieron su aparición los demagogos, los líderes populares que prometían libertad, seguridad, paz y prosperidad a las clases populares. Fue primero Lenin, en Rusia, con su movimiento bolchevique, agitando la bandera del mesianismo proletario; vino después Mussolini, en Italia, con la promesa de un estado fuerte y una vuelta a la grandeza de la romanidad; y en tercer lugar, Adolfo Hitler, en Alemania, con la perspectiva de una revancha militar contra los que habían vencido al pueblo alemán en la primera guerra mundial y el futuro predominio de la raza aria en el mundo.

Frente a las carencias y defectos del régimen liberal proliferaron en Europa y América y otras partes del mundo una serie de movimientos —unos más exagerados, otros más moderados— que buscaban un nuevo modelo de estado. Se le llamaba a veces estado comunista y otras estado fascista, pero se caracterizaban por sus tendencias autoritarias que en ocasiones culminaron en una nueva y temible figura: la del estado totalitario. En ella se cumplían las indicaciones de Mussolini: todo dentro del estado; nada fuera del estado; nada, absolutamente nada, contra el estado. Y así surgieron los tres grandes estados totalitarios de nuestro siglo: el estado comunista, en la URSS; el estado nacional fascista, en Italia; el estado nacional-socialista en Alemania.

Una nueva figura jurídica y política parecía venir a sustituir al estado democrático: la del estado totalitario. Y tal vez se hubiera impuesto si no hubiera sido por la segunda guerra mundial. En la terrible conflagración perecieron las ambiciones de Hitler y Mussolini y con ellas la pretensión de imponer sus

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ideas totalitarias al mundo. Tal parecía que la democracia saldría triunfante y se impondría otra vez, con nuevas modalidades, a todos los países civilizados. Pero por desgracia los errores cometidos por Inglaterra y Estados Unidos permitieron que la Unión Soviética, con su sistema comunista totalitario, saliera victoriosa y, no conforme con ello, se dedicara a exportar ese sistema a otros países.

Se ha creado con ello, en los últimos cuarenta años, una bipolaridad entre los estados democráticos y los nuevos estados totalitarios, encabezados por la URSS. Se le ha llamado de diversos modos: capitalismo-socialismo; mundo libre-mundo comunista; democracia-totalitarismo. Pero el hecho es que sigue vigente la amenaza totalitaria. En la actualidad, el estado sigue siendo la institución social más importante del mundo. El estado democrático ha ido evolucionando hacia un estado social de derecho, sin perder sus características de raigambre popular. En cambio, el estado totalitario —descontando las figuras patológicas de las dictaduras militares— se ha orientado hacia el comunismo, en diversas formas, desde el socialismo democrático que está en la antesala de la dictadura del partido, hasta el socialismo plenamente autoritario, inspirado en el modelo de la URSS.

Democracia: realidad e ideal

Hemos hablado, hasta aquí, del estado democrático. Y, ¿qué es la democracia? ¿Cuáles son sus orígenes y sus características?

Pocos términos en el lenguaje político, así científico como vulgar, resultan tan proteicos y difíciles de precisar como el de democracia. Y no porque no se le tenga perfectamente determinado en la historia política, la ciencia política y el derecho político, sino porque se le emplea en contextos muy distintos y hasta contradictorios o bien con significados diferentes. Se habla, por ejemplo, de democracia parlamentaria en un estado tan respetuoso de las leyes y libertades como Inglaterra; y se habla de democracias populares en países de estructura totalitaria en los que no existe más que un solo partido, el comunista, que impone su voluntad sobre la sociedad estatal. Se llega a

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

hablar, incluso, de una República Democrática Alemana, contraponiéndola a la República Federal de Alemania, cuando es perfectamente sabido que es un estado satélite de la URSS en el que no hay más que una ideología, la marxista-leninista, y un solo partido dominante, el comunista. Y así en otros casos semejantes.

Por otro lado, el vocablo democracia se emplea lo mismo para denominar la realidad de la forma de gobierno de un pueblo, en el terreno sociológico y en el jurídico, que el ideal filosófico-político al que deben tender las sociedades civilizadas, como expresión del mejor régimen político. En este último sentido, se habla de un significado "eulogístico" de la democracia, o sea, como lo que debe ser, como lo óptimo.

Aquí nos vamos a referir a la democracia en sus dos sentidos, como ser y deber ser, como forma de gobierno y como estilo de vida. La democracia, referida a la vida política de los pueblos, es aquella forma o manera de gobernar a la sociedad en la cual el poder proviene del pueblo y se ejercita a nombre del pueblo y para beneficio de éste. Podemos recordar aquí la célebre definición de Abraham Lincoln en su discurso de Gettysburgh: "la democracia es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo". Podrá adoptar diversos procedimientos para conseguir su fin pero, en el fondo, la democracia está siempre vinculada con el pueblo, como su origen y destino. Así concebida y definida, la democracia se opone radicalmente a cualquier forma de autocracia, en la cual el gobierno está en manos de un hombre o de un grupo, del cual emanan las decisiones de poder y las normas jurídicas que rigen al país. El pueblo, en este caso, queda marginado, y sólo es tomado en cuenta para fines publicitarios.

Desde muy antiguo, la humanidad ha conocido las formas autocráticas de gobierno. Son, por así decirlo, como las organizaciones que corresponden a la infancia de los pueblos, en la cual éstos no tienen capacidad para gobernarse y necesitan que alguna persona o grupo los conduzca. Así lo muestra la historia en los pueblos del antiguo Oriente y en los pueblos primitivos de América y otros continentes. La democracia, en cambio, aun cuando tiene también raíces antiguas, aparece más tarde en la evolución de los pueblos. Se presenta en los periodos de mayor

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

madurez en la historia de las civilizaciones, cuando las sociedades tienen mayor conciencia de sus derechos y posibilidades, y los hombres sienten que pueden decidir por sí mismos de sus propios destinos. Esto ocurrió, por ejemplo, en la civilización mediterránea de la antigüedad, en Atenas, después de las guerras médicas, cuando floreció de una manera espléndida la cultura material y espiritual en el siglo de Pericles. Y volvió a ocurrir en Roma, después del triunfo sobre los cartagineses, cuando prosperaron las instituciones republicanas y, mediante la armonía y la colaboración entre el senado y el pueblo, llegaron los romanos a dominar al mundo. Fueron épocas de madurez, en la que los pueblos llegaron a la autoconciencia y a la autodecisión.

Y esto pone de relieve ante nuestros ojos que la democracia llega y se mantiene cuando los hombres se dan cuenta de sus responsabilidades y de sus derechos, y están dispuestos a luchar por ellos. Cuando saben y sienten que para ser libres deben estar constantemente alertas para evitar que hombres y grupos ambiciosos se adueñen del poder y los esclavicen. Si los ánimos se reblandecen y la vigilancia se afloja, la democracia decae y surgen de nuevo las formas autocráticas. Esto sucedió en el mundo antiguo, cuando Grecia perdió su independencia y cuando Roma, abandonadas las prácticas republicanas, cayó en el absolutismo imperial.

En la edad media, la democracia vivió larvada, en los largos siglos de lucha contra las invasiones y el desmembramiento del poder político. Pero cuando la situación se fue estabilizando y comenzaron a desarrollarse las ciudades, con su comercio, su industria artesanal y sus universidades, volvieron a aparecer las instituciones democráticas, bajo la forma de parlamentos, cortes, fueros, procesos judiciales y, sobre todo, de ayuntamientos, como primera forma de enlace entre el pueblo y el gobierno. Aparecieron también las primeras declaraciones de derechos contra el absolutismo regio. Testimonio de ello son los documentos que aún existen en los archivos y museos y los magníficos edificios municipales que aún se ven en muchas ciudades de Europa.

La incipiente democracia medieval —de la cual había todavía tantos vestigios en la España renacentista— decayó,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

por desgracia, a mediados del siglo XVI, cuando los reyes absolutos fueron consolidando su poder en los grandes países europeos como Inglaterra, Francia y España. Volvieron los pueblos a quedar dominados por los monarcas y a pasar a un lugar secundario y pasivo en la vida política. Fue necesaria una larga lucha para que, lentamente, ocuparan de nuevo su lugar de protagonista principal en el ejercicio del poder político. Y eso sólo se logró a base de grandes revoluciones: la inglesa del siglo XVII, la de independencia norteamericana del siglo XVIII y la revolución francesa de 1789. A principios del siglo XIX el ideal democrático fue abriéndose paso con mayor decisión en los países del mundo occidental. Y también en los de América, recientemente independizados de sus metrópolis. No fue fácil el proceso de democratización. Tuvo que luchar contra la persistencia de las ideas absolutistas y de las desigualdades provenientes de los privilegios de ciertas clases sociales. Hubo necesidad de ir perfeccionando las prácticas electorales para eliminar los residuos de viejas tradiciones para poder llegar a un sufragio verdaderamente universal y sin restricciones. Hacia fines del siglo pasado y comienzos del XX, en casi todos los países civilizados del mundo se admitía, al menos, una democracia política formal, rodeada de todo el aparato de protección del estado liberal de derecho.

Las fuertes convulsiones mundiales del siglo XX, de carácter político y económico, y también ideológico, que desembocaron en las dos grandes guerras, tuvieron un recio impacto en la vida democrática de los pueblos. En muchos de ellos la democracia entró en crisis y las formas autocráticas volvieron a ganar terreno. Ya sea bajo el aspecto del fascismo militarista o bajo la del comunismo totalitario, las prácticas antidemocráticas se fueron imponiendo y la libertad política se fue apagando.

En los tiempos que corren, el mundo se ha ido dividiendo cada vez más en países democráticos y países autocráticos. Las formas de realización son muy variadas y hay numerosos matices que marcan, a veces, hondas diferencias. Hay países que mantienen sus viejas formas democráticas, como Inglaterra, Francia y Estados Unidos; otros que conservan una democracia formal, al menos en el texto de sus leyes fundamentales; y otros que abiertamente adoptan el modelo de socialismo autoritario

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

(o comunismo totalitario, como debería mejor llamársele) forjado por la URSS e impuesto a sus países satélites, tanto en Europa como en América y otros continentes.

En la prensa y en otros medios de comunicación social, así como también en conferencias y cursos universitarios, se habla de países del primer mundo y del tercer mundo (generalmente sin mencionar los del segundo mundo); de países alineados y no alineados; de países del este y del oeste, del norte y del sur. Y al hablar así se incurre en grandes ambigüedades, porque se manejan —sin aclararlos— criterios muy diferentes. Unas veces son de carácter económico, otras de carácter político y otras de índole ideológica. En el fondo, y prescindiendo de su grado de desarrollo económico —países industrializados o países subdesarrollados o en vías de desarrollo— lo que en verdad importa para clasificar a un país es si lleva una vida democrática, al menos en sus niveles mínimos, o si está dominado por una forma autocrática de gobierno.

La democracia genuina lleva siempre el sello de su arraigo popular. Los presupuestos en que se basa se remontan a lo más hondo de una filosofía del hombre y de la sociedad que ve en cada ser humano una persona investida de una dignidad eminente, por su racionalidad y libertad, y con un destino individual, propio e incomunicable. Según esta filosofía antropológica y social, el hombre tiene deberes para con la sociedad en la que vive y está obligado a subordinarse a las exigencias del interés general o bien común, pero también tiene derechos, derivados de su propia naturaleza racional y capaz de autodecisión, que lo colocan por encima de la sociedad. Ésta, entonces, en el terreno de los valores supremos de la vida humana, debe servir al hombre en la realización de sus fines existenciales, como un instrumento apto y adecuado. Los fines de la sociedad y sus valores propios no pueden ni deben estar más allá o en un nivel superior, a los de la persona humana. En definitiva, es el hombre, con su razón y libertad, el que predomina y no la sociedad, con todo su instrumental jurídico y político.

Y esto no significa un individualismo a ultranza. Al contrario, el hombre, colocado en el lugar correcto que debe ocupar en la jerarquía de fines y valores, es un sujeto naturalmente

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

sociable y comunitario que tiene fundamentales deberes de solidaridad con sus semejantes y alcanza la plenitud de su ser en sociedad con sus compañeros en la aventura del destino común. De aquí la huella profundamente social de todos sus actos y empresas: de su trabajo, de su familia, de su propiedad, de su educación, de sus actividades económicas, de su participación en la vida política.

Es, pues, un presupuesto básico de la democracia la dignidad de la persona humana, racional y libre. Y con ello el derecho de buscar la verdad a su manera y manifestar sus opiniones libremente, sin más límites que las normas morales y el derecho que tienen los demás. De aquí nace el pluralismo ideológico y la obligación jurídica y moral que tiene el estado de respetar las opiniones de sus agrupados. Un estado que quiera imponer una ideología oficial única a los miembros de su población deja automáticamente de ser democrático para caer en la autocracia.

El pluralismo ideológico supone pluralidad de organizaciones cívico-políticas por medio de las cuales los ciudadanos manifiestan su opinión. Y esas organizaciones deben gozar de igualdad y libertad ante la ley, de tal manera que no haya ninguna que sea más favorecida por el estado que otra. Lo mismo se diga de los medios masivos de comunicación social: prensa, cine, radio, televisión, publicidad.

La democracia verdadera no puede existir sin libertad, igualdad y pluralidad. Y debe estar acompañada por todas las seguridades jurídicas del estado de derecho, que con tanta dificultad se han conquistado a lo largo de los años: una constitución escrita y rígida; un conjunto de derechos públicos subjetivos de los ciudadanos, o garantías individuales, reconocidos por la constitución; una exigencia constitucional de que todos los actos de la administración pública estén regidos por el principio de legalidad; una efectiva separación de poderes que asegure el equilibrio y evite los abusos; una organización electoral que permita la efectiva libertad de sufragio; un respeto al pluralismo ideológico y a la diversidad de grupos de opinión y de presión; y un conjuto de recursos jurisdiccionales y administrativos para corregir los excesos y abusos del poder público. Pueden llegar, en algunos países, hasta el juicio constitucional o juicio de amparo, como en México.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Tales son los presupuestos de toda democracia constitucional en nuestros tiempos. De aquí se derivan sus postulados, sus exigencias. La democracia, para existir y mantenerse operante, pide un reconocimiento constante del principio de que la soberanía del estado se origina en el pueblo y se ha de ejercitar en beneficio de éste. O sea, que se distinga con claridad, en el binomio estado-sociedad, lo que pertenece a cada uno y la continua interpenetración entre ambos. La consecuencia de esto es la diferenciación entre la simple legalidad y la legitimidad de los actos del poder público. No basta con que se ajusten a las leyes positivas. Es necesario que reciban el constante refrendo de la voluntad popular.

Otro postulado es el del respeto de los derechos públicos subjetivos de los ciudadanos, en toda su amplia gama. Y especialmente el derecho de manifestar la propia opinión con toda libertad y el de disentir de las opiniones y procedimientos del gobierno. Sin ello, el estado sería absolutista y opresor. Y con esto vendría aparejado también el derecho a participar en los diversos organismos que de un modo u otro ejercitan la autoridad en la comunidad estatal.

Los presupuestos y postulados de la democracia son los caracteres que configuran su fisonomía y nos permiten reconocerla. Donde los encontramos, allí hay democracia; donde no, allí no hay democracia, aun cuando formalmente las leyes del país la establezcan.

El régimen democrático viene siendo así no sólo una forma de gobierno, sino todo un estilo de vida política y social. Es el estilo de vida que corrresponde a la madurez de un pueblo que decide sus destinos con plena libertad, responsabilidad y conocimiento de causa. Es una manera de vivir y de comportarse que afecta prácticamente a todas las actividades que se llevan a cabo en la convivencia humana, desde la educación de la niñez hasta los actos más trascendentes del hombre adulto. Corresponde, en la actualidad, a ese régimen mixto en el que los políticos de otros tiempos querían encontrar la forma ideal de gobierno, gracias al equilibrio de los elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos.

Pero la democracia, desde sus comienzos, no ha carecido de riesgos y desviaciones. Ya los grandes filósofos griegos de la

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

antigüedad, Platón y Aristóteles, entre ellos, señalaban los peligros de que el gobierno popular, rectamente encaminado a la realización del bien común, pudiera degenerar en un gobierno de masas, de multitudes, en el que la voluntad popular pudiera ser falseada por los demagogos; y en el que, por lo tanto, el bien común quedara sustituido por el bien particular de los jefes populares. Y la experiencia histórica ha demostrado que así ha sucedido en muchas ocasiones en la vida de los pueblos. La democracia, mal entendida y practicada, ha conducido a la tiranía de un hombre o de un partido que, levantando la bandera de los derechos populares, ha cambiado los genuinos intereses de los individuos y de los grupos sociales por el interés propio, lleno de codicias y ambiciones.

De la democracia como ideal se ha pasado a una demagogia real. Y esa ha sido, por desgracia, la triste historia de muchos pueblos, especialmente aquellos que por su juventud y su falta de preparación cívica no han sabido o podido llegar a la madurez necesaria para conocer bien los presupuestos y postulados democráticos y defenderlos contra los ataques insidiosos de los enemigos.

Alcanzar la democracia y vivirla plenamente supone un esfuerzo repetido cotidianamente, una lucha continua por la libertad, el derecho y la justicia. Y eso supone un espíritu iluminado, alerta y decidido, que no siempre es fácil alcanzarlo, a nivel de pueblos. Pero es un reto al que vale la pena enfrentarse.

Los adjetivos de la democracia

La democracia, en cuanto tal, no necesita calificativos. O es, simplemente, o no es. El distinguido historiador mexicano Enrique Krauze escribió un interesante artículo (en la revista *Vuelta*, del mes de enero de 1984), intitulado "Por una democracia sin adjetivos". El solo título nos habla de la intención del autor. Y el contenido del artículo es extraordinariamente valioso para hacer una apreciación crítica del sistema político mexicano.

No vamos a hacer aquí un examen de ese artículo. Vamos simplemente a tomar pie en el título para explicar que si bien es cierto que la democracia, en sí, no necesita adjetivos, también lo es que en la época contemporánea, sobre todo a partir de la

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

revolución francesa, ha tenido ciertos matices en su realización que permiten calificarla mejor y alcanzar su concepto auténtico. A esos matices nos vamos a referir con el nombre de "los adjetivos de la democracia".

Hay que distinguir, ante todo, entre la democracia formal y la democracia real. La primera es la que está organizada y funciona según los lineamientos establecidos en los preceptos legales. Sus procedimientos están fijados, en gran parte, por las normas constitucionales, y en otra medida, no menos importante, por las leyes reglamentarias que se derivan de esas normas. En el terreno jurídico esa democracia puede ser muy perfecta y para mejorarla bastará con que se reformen las normas legales. La democracia real, en cambio, es la que existe, de hecho, en el país. La sociología política, mediante sus análisis estructurales y coyunturales, la describe y da a conocer. Nos habla de los grupos de poder que realmente existen e influyen en la vida política; del grado de participación del pueblo en las elecciones y de la medida del abstencionismo electoral; y de los factores que corrompen la pureza del proceso democrático. La historia política viene a corroborar los datos sociológicos y a situarlos en su perspectiva temporal. Por ejemplo, la vida democrática en México durante la presidencia del general Porfirio Díaz.

Fijándonos en su recorrido histórico, especialmente en los dos últimos siglos del desarrollo del mundo occidental, nos encontramos con que la democracia ha sido influida, como es natural, por la filosofía política imperante. Fue, primeramente, la filosofía individualista y liberal del siglo XIX la que la marcó con su huella. La democracia estaba basada en la concepción antropológica de Rousseau y de los enciclopedistas franceses, conforme a la cual la sociedad estaba compuesta de hombres libres e iguales: los ciudadanos, considerados como átomos de la sociedad. Por otra parte, imperaba el ideal de la libertad sin restricciones. Había que evitar las trabas que para el comercio y la industria significaban las sociedades intermedias y dar rienda suelta a las indicaciones del liberalismo económico. Así se originó la democracia individualista y liberal, que, en el fondo, sirvió a los intereses de la naciente clase burguesa.

Esta forma de democracia, con su parlamentarismo peculiar, con su multiplicidad de partidos políticos, con sus intermi-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

nables discusiones y con su corrupción electoral, fue duramente criticada por los políticos del siglo XX. Después de la primera guerra mundial, algunos de los pueblos europeos más duramente castigados por el conflicto bélico, como Rusia, Alemania e Italia, se orientaron hacia el estado totalitario, después de hacer duros ataques contra la democracia hasta entonces imperante. Otros países, influidos por las ideas nacionalistas y corporativistas que entonces estaban en boga, prefirieron corregir los rumbos de la democracia antes que caer en el estado totalitario. Y así, en Portugal, por los años de 1926 y 1928 llegó al poder el profesor universitario Antonio de Oliveira Salazar, quien instauró, mediante las debidas reformas legales, una nueva forma de estado, el estado corporativo portugués, que era el fruto y la expresión de la llamada "revolución nacional". En este estado, se pretendía instaurar una especial forma de democracia a la que se denominaba "democracia orgánica" o "funcional", basada en el sufragio familiar y corporativo, por medio de la cual se deseaban subsanar los errores y fallas de la democracia individualista y darle una importancia predominante al elemento comunitario. Se formaba una cámara corporativa al lado del senado.

Por la misma senda se orientó la revolución nacionalista española encabezada por el general Francisco Franco, aunque con sus modalidades propias. Al triunfo de esa revolución en abril de 1939, el régimen franquista fue paulatinamente transformando el régimen político español para convertirlo en una "democracia orgánica", basada también en los grupos fundamentales de la vida social: familias, municipios, sindicatos, organizaciones eclesiásticas. Hacia los últimos años de la dictadura personal de Franco, se dieron leyes para organizar lo que se llamaba "el Reino", que comprendían las relativas a las Cortes y a los procesos electorales. Se quería dar forma a una nueva democracia en la que, sin intervención de partidos políticos, el pueblo español pudiera participar en la vida política por medio de sus organizaciones naturales.

Los experimentos políticos de Portugal y España buscaron, pues, una nueva forma de democracia que no tuviera los defectos del demoliberalismo, basado en el individuo aislado, el ciudadano, sino que acercara a los hombres a los organismos en

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

los que naturalmente vive, trabaja y desarrolla su actividad política, o sea, la familia, el sindicato y el municipio. Se instituyó un nuevo modo de sufragio, el sufragio "orgánico", por medio de la cual se llegara a una democracia también "orgánica" o "funcional". Esos ensayos democráticos fueron, sin duda, muy interesantes y en muchos aspectos positivos. Por desgracia nacieron y vivieron al amparo de dictaduras personales —la de Oliveira Salazar, en Portugal; la de Franco, en España— que al restringir las libertades cívicas y políticas en sus respectivos países fueron repudiadas por el pueblo y sustituidas, a la muerte de los dictadores, por otros regímenes políticos.

La democracia orgánica quedó así en el transfondo de las instituciones políticas en espera de mejores tiempos. Quizá algún día pueda prestar buenos servicios si se le asocia con la libertad política proveniente del pluralismo ideológico de una genuina democracia. La idea organicista, bien entendida, ha seguido inspirando diversos movimientos en la actualidad, en los que se pone de relieve la importancia y necesidad de la solidaridad humana en la vida social y política.

Al terminar la segunda guerra mundial y reorganizarse el mundo de acuerdo con nuevos esquemas jurídico-políticos, la democracia fue adquiriendo también nuevos calificativos. La tradicional democracia individualista y liberal recibió el adjetivo de "clásica" de acuerdo con las normas y patrones a que se habían ajustado los procesos democráticos, desde el siglo XVIII, en Inglaterra, Estados Unidos y Francia. Y a los estados de los diversos continentes que adoptaron este modelo, al menos formalmente, se les llamó países de "democracia clásica". El esquema era el del viejo estado liberal de derecho, aunque con renovaciones y actualizaciones que imponían las circunstancias. Esas renovaciones iban por la línea de un neoliberalismo reformista, en el que había una mayor intervención del estado en el régimen de la propiedad, del trabajo y de la distribución de la riqueza.

Una modalidad, dentro de esta democracia clásica, era la del socialismo democrático, adoptado por diversos estados del mundo occidental, como Inglaterra, con el partido laborista y los gobiernos emanados de su triunfo electoral; Alemania Federal y Austria, con sus partidos socialdemócratas; y los

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

países escandinavos, con su régimen político-económico de "bienestar social" (*Welfare State*). Más recientemente han entrado por este camino Francia, con el triunfo del socialismo de Mitterrand, y España, con el acceso al gobierno del Partido socialista obrero español (PSOE).

Otra calificación de la democracia en los años que siguieron al triunfo de los aliados, fue la de la "democracia cristiana", que tuvo vigencia por un largo periodo en Italia, con el gobierno de Alcide de Gasperi, y en Alemania Federal, con el liderazgo del viejo canciller Konrad Adenauer. A esa democracia, inspirada en la doctrina cívico-política de la iglesia católica, expuesta en las encíclicas de los papas, y especialmente en las alocuciones radiofónicas de Pío XII, se le aplicó también el título de "democracia social", de inspiración cristiana. En este tipo de democracia hay un mayor respeto a la libertad personal y a la iniciativa privada, sin que se deje de reconocer la necesidad de la intervención estatal en los procesos económicos. Pero esa intervención debe estar normada por los principios de solidaridad y subsidiariedad, a fin de evitar cualquier totalitarismo estatal.

Dentro de esta modalidad democrática se ha desarrollado la democracia cristiana en dos países sudamericanos, Chile y Venezuela, con el nombre de democracia comunitaria y también democracia "participativa". Con este último título escribió un magnífico artículo el profesor Lino Rodríguez-Arias Bustamante, de la Universidad de los Andes en Mérida, Venezuela (en la *Revista iberoamericana de autogestión y acción comunal*, editada en Madrid y aparecida en el otoño de 1983). Para él, esta especie de democracia participativa habrá de reunir las siguientes notas distintivas: *1*) democracia con autoridad, respetuosa de la libertad a la vez que garante efectiva del orden social; *2*) democracia eficaz, capaz de enfrentar idóneamente los problemas sociales y administrativos; *3*) democracia con dinamismo, ajena al anquilosamiento de las estructuras políticas, abierta al cambio necesario y dispuesta a adoptar en su propio organismo las modificaciones que los tiempos reclaman, para no constituir en sí misma un obstáculo a las soluciones de emergencia.

Se habla, pues, de democracia social, económica, igualitaria, comunitaria, participativa y otros epítetos más. Pero lo

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

importante es que se trata siempre de la democracia. Cuando no existe la democracia, aun cuando se emplee el término para designar al estado o la forma de gobierno, sucede como en los actuales estados de socialismo autoritario, en los cuales ni existe libertad política para los ciudadanos, ni el derecho de disentir de las decisiones gubernamentales o de la ideología oficial, ni la facultad de formar partidos políticos que representen el verdadero sentir popular. Son estados en los que predomina una oligarquía, agrupada en el partido oficial, que no permite oposición alguna. Resulta verdaderamente irónico llamarlos "república democrática" o "república popular", cuando no son más que dictaduras disfrazadas o formas muy claras de absolutismo autocrático.

Hay así multiples adjetivos de la democracia, si se toman en cuenta sus diversas formas de realización. Pero, en el fondo, hay que luchar por una democracia auténtica, por una democracia "sin adjetivos", como dice Krauze. Lo importante es que los pueblos sepan vivir con libertad, dignidad y justicia. Y que sepan defender los valores democráticos contra todos sus enemigos.

Forma y realidad de la democracia en México

Viniendo ahora al caso de México, hemos de tomar en cuenta todos los principios, reflexiones y datos históricos que hasta aquí hemos expuesto para apreciar y valorar la vida política en nuestro país. Como lo dijimos en un principio, vamos a situarnos en una perspectiva filosófico-política, en la que podamos juzgar serena y objetivamente los hechos, ajenos a toda posición partidarista.

Durante el porfiriato, se institucionalizó en México un curioso fenómeno político: el de los gobiernos personalistas de los presidentes en nombre de la constitución, pero al margen de la misma. El jurista mexicano Emilio Rabasa le llamó "la Constitución y la dictadura".

El estado mexicano parecía definitivamente configurado en estos años como un típico estado de derecho liberal-burgués. Pero había una inmensa distancia entre el formalismo jurídico

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

que aparecía en la letra de la constitución y la realidad política y socio-económica del pueblo mexicano. Esta realidad, desbordante en sus exigencias de justicia social, chocó con el formalismo liberal y rompió sus moldes en la revolución de 1910. Durante muchos años se dio en México una sangrienta lucha armada entre diversos grupos que ya no buscaban tanto la forma de gobierno como dar cauce legal a las aspiraciones de justicia y bienestar económico de los grandes grupos de obreros y campesinos. Al cabo de seis años de violentas pugnas, se reunió al fin un congreso constituyente en Querétaro que, bajo la égida de Venustiano Carranza, promulgó al fin una nueva Constitución el 5 de febrero de 1917. Esta ley fundamental reconocía, por vez primera en el mundo, los derechos de los trabajadores como clase social, en sus artículos 27 y 123.

Con esta nueva constitución, el estado mexicano, sin dejar de ser un estado de derecho, asumía la forma de un estado social de derecho y ya no liberal. Parecía abrirse para el pueblo mexicano una fundada esperanza de que al fin habría coherencia entre los textos constitucionales y las aspiraciones de libertad política y de equitativo reparto de la riqueza. Por desgracia, las viejas prácticas de dictadura constitucional siguieron adelante con los gobiernos revolucionarios y se ha ido consolidando, en las últimas décadas, un presidencialismo de gran intensidad, que aprovechando la constitución va más allá de ella y la transforma según los planes y requerimientos de la política del presidente en turno.

Así, el estado mexicano, surgido desde la época de la independencia como fruto de duras y sangrientas luchas, ha llegado a ser —al menos en la letra del texto constitucional— un estado democrático, representativo y federal. Pero, la realidad mexicana, ¿responde a ese esquema jurídico-político? Aquí cabría distinguir entre el derecho político y la sociología política mexicana. El sociólogo mexicano Pablo González Casanova, en sus interesantes libros *La democracia en México* y *México, hoy*, ha puesto de relieve la enorme disparidad entre los factores reales del poder y la democracia formal que aparece en la constitución. Cabría referirse a ellos para tener una idea clara del problema, aun cuando no se acepten todos los supuestos y conclusiones del sociólogo.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Haciendo una reflexión acerca de la democracia en nuestro país, podemos ir recordando y ponderando cómo se ha formado y desarrollado a lo largo de los años. La democracia, en cuanto régimen de plena libertad política y de responsabilidad ciudadana, que supone la edad de la razón y de la madurez, no existía, ni podía existir, en los comienzos de la independencia. El pueblo mexicano, acostumbrado a trescientos años en los que no tuvo voz ni voluntad propias, no podía súbitamente despertar a la vida democrática. Por muchos años siguió siendo un menor de edad al que no le quedaba otra cosa que "callar y obedecer". Permanecía al margen de las luchas políticas y constituía la gran mayoría silenciosa. Venían realistas e insurgentes, monárquicos y republicanos, federalistas y centralistas, liberales y conservadores, liberales puros y moderados, partidarios de la dictadura presidencial y enemigos de la misma, y el pueblo, con sus clases trabajadoras y clases medias, casi no participaba en esas luchas. Eran luchas de grupos y facciones.

Así permaneció hasta 1867, cuando triunfó definitivamente la república y se instauraron las dictaduras constitucionales. En ese largo periodo, de cerca de medio siglo, la situación política del pueblo mexicano siguió siendo más o menos la misma: de espectador pasivo de las luchas de las oligarquías que trataban de conquistar el poder, juaristas, lerdistas, porfiristas. En ese tiempo, un alto funcionario acuñó la cínica, pero realista frase: "si las elecciones no las hace el gobierno, ¿quién las va a hacer?" No había partidos políticos bien estructurados y con programas definidos y prácticos, que expresaran el verdadero sentir del pueblo. Los partidos que se estilaban entonces eran grupos que se formaban desde las alturas del poder público, para la conquista del poder, y que expresaban, tan sólo, las ambiciones de las distintas facciones que se movían dentro del ambiente gubernamental. El pueblo seguía siendo la eterna mayoría silenciosa.

Durante los treinta años del porfiriato, el pueblo mexicano permaneció, más que nunca, al margen de la vida política. El dictador había instaurado una política de conciliación nacional que había traído paz y seguridad para el país. Y además, una brillante prosperidad económica. Había "poca política y mucha administración". Los altos funcionarios de la federación eran

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

designados, personalmente, por el presidente de la república, y lo mismo la mayoría de los gobernadores. Había, nominalmente, algunos partidos políticos, pero seguían siendo los mismos grupos organizados desde el poder; y en todas las elecciones triunfaba el partido oficial. El grupo realmente gobernante era el de los "científicos", grupo íntimamente allegado al general Díaz. Si llegaba a haber alguna pequeña oposición, era aplastada implacablemente.

Cuando en 1908 el periodista norteamericano Creelman entrevistó al presidente Díaz le hizo, entre otras, la pregunta de si consideraba que el pueblo mexicano estaba maduro para la democracia. Y el general Díaz dijo que sí y que él daría garantías para que la opinión pública se pudiera expresar con toda libertad. Pero en las elecciones de 1910 volvió a realizarse la misma imposición oficial de siempre: volvió a triunfar el propio Díaz y el candidato que él imponía para vicepresidente, Ramón Corral. Esto desbordó la copa de la ira popular y fue causa —entre otras muchas— de la revolución de 1910.

A la caída del general Díaz (su renuncia fue en mayo de 1911), sobrevino en México un corto periodo, casi único en su historia, de verdadera democracia. Fue el periodo maderista, de 1911 a 1913. En ese periodo el pueblo mexicano pudo expresar libremente su voluntad y llevar a las cámaras del Congreso de la Unión a genuinos representantes suyos. Por lo menos en el aspecto político brilló fugazmente la democracia en nuestro país. Pero el brillo fue efímero. Pronto el traidor general Victoriano Huerta usurpó la presidencia de la república, mandó matar al presidente Madero y al vicepresidente Pino Suárez, y restauró las prácticas dictatoriales.

Contra Huerta se levantó Venustiano Carranza, en nombre de la legalidad. Otros caudillos revolucionarios surgieron por diversas partes: Villa, Zapata, Obregón. La lucha armada se generalizó en casi todo el territorio mexicano. Al fin se impuso la facción carrancista y convocó al congreso constituyente de 1916. En 1917 se promulgó la nueva Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos. En ella se proclamaba, en términos solemnes, que México era una república democrática, representativa y federal. Y se decía que "la soberanía reside esencial y originalmente en el pueblo". En esta época de lucha armada, el

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

pueblo permanecía, como siempre, marginado. La lucha era entre las facciones revolucionarias.

Con la promulgación de la Constitución de 1917 y la presidencia de Carranza hubo un cierto intento de orden constitucional y de vida democrática. En realidad siguió el predominio de los caudillos: primero fueron los del grupo sonorense, De la Huerta, Obregón y Calles; después, el de Michoacán, con Lázaro Cárdenas. Calles, hábilmente, unificó a los diversos grupos políticos revolucionarios y les dio, en 1929, un partido oficial que los representara: el Partido Nacional Revolucionario. Y desde entonces ha seguido siendo el partido oficial, el partido del gobierno mexicano, aunque ha ido tomando diversos nombres a lo largo de más de 50 años de hegemonía.

A partir del gobierno del general Manuel Ávila Camacho la revolución mexicana entró en una etapa de mayor tranquilidad e institucionalización, que ha perdurado hasta nuestros días. En esta agitada vida política de México en el siglo XX, los intentos democráticos del pueblo mexicano han sido numerosos, pero no siempre han tenido el éxito que esperaban. Sigue vigente la antinomia entre la democracia formal —la que aparece en los textos constitucionales y legales— y la democracia real, la que se da de hecho en la vida de la sociedad mexicana. Un minucioso análisis sociológico y político del funcionamiento del gobierno mexicano y de los procesos electorales nos permitirá, en cada caso, resolver si hay armonía o antinomia entre lo formal y lo real en la democracia nacional.

Educación para la democracia

Lo que sí podemos resolver desde ahora, a la luz de una reflexión filosófico-política de la historia y de la realidad de nuestra nación, es que la democracia —la auténtica, la verdadera, la que no tiene disfraces— ha sido y seguirá siendo el ideal por el que ha luchado el pueblo mexicano desde que obtuvo su independencia. No quieren los mexicanos ni dictaduras militares ni dictaduras de partido; ni oligarquías ni socialismos autoritarios o formas más o menos larvadas de totalitarismo. Quieren una sana, genuina y firme democracia. Una democracia que puede

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tener defectos, como toda institución humana, pero que es siempre perfectible, mientras no se le pongan obstáculos.

¿Cómo lograr esta democracia en México? Hay que rechazar, ante todo, los caminos violentos para obtenerla. La violencia engendra violencia y no llega a ningún resultado positivo. Los métodos violentos podrán ser útiles e incluso necesarios para obtener un resultado inmediato en situaciones desesperadas, pero no para lograr efectos permanentes y valiosos. Las cosas que valen se van obteniendo por una evolución lenta y bien dirigida, mediante la creación de hábitos y la adquisición de virtudes, por el esfuerzo continuado para llegar a las metas superiores.

La democracia, como ya lo hemos visto, no es nada más una forma de gobierno, sino un estilo de vida. Una forma de vivir y comportarse a la que sólo se llega por un proceso de maduración y autoconciencia. Implica un gran sentido de responsabilidad y una decisión, constantemente renovada, de sacrificarse por el bien común. Y con ello un gran valor para defender —aun con la vida misma— la libertad y la justicia. Supone una actitud de crítica y de inconformidad y una permanente lucha por el derecho, pero sin violencias ni excesos. Lo que importa es la constancia. No quitar el dedo del renglón cuando se trata de salvaguardar los derechos del pueblo, como lo hizo Gandhi en la India.

Por estas razones, la democracia es un ideal difícil de alcanzar. Pero no una utopía imposible. Si hay decisión firme de lograrlo y se aprovechan al máximo los recursos humanos —de la mente, de la voluntad, del afecto, del esfuerzo cotidiano en el trabajo—, puede muy bien realizarse. Hay que partir de una base innegable: la educación de la población del país para que llegue a ser un auténtico pueblo. No un rebaño de borregos, no un conglomerado de esclavos, no una masa amorfa sin capacidad de determinación y decisión, sino un grupo de hombres libres, conscientes y responsables. Iluminados, alertas y decididos. Ya lo había sostenido Platón en su gran diálogo de *La República* (*Politeia*): para llegar a un óptimo régimen político hay que educar a los ciudadanos. Sin educación, los hombres y mujeres de un país no pasan de ser eternos niños, sujetos siempre a los mandatos despóticos de los gobernantes.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La educación para la democracia —que en el fondo es la educación para la libertad— comienza desde la niñez. Hay que hacer ver al niño cuáles son las razones para que actúe en determinada forma. Hay que inculcarle que debe proceder por convicción y no nada más por el miedo al castigo o el halago de la recompensa. Hay que hacerle sentir su responsabilidad frente a los demás. Es imperativo que caiga en la cuenta que no debe vivir nada más para sí mismo, para la satisfacción de su egoísmo, sino para el bien de los que lo rodean. Tal vez al principio no se dé cuenta bien de esto, pero poco a poco se le irá formando el hábito de ayudar, servir y encontrar gozo en hacer algo bueno por los otros.

Al llegar a la adolescencia y a la juventud, el ser humano debe ir desarrollando un profundo sentido social. Se le debe fomentar su conciencia crítica, su responsabilidad, su compromiso frente a los valores individuales y sociales y su decisión de luchar siempre por la justicia y el derecho. Con este espíritu debe pasar por la educación media y preparatoria hasta llegar a la mayoría de edad. Es conveniente que en estos años de formación física y espiritual el joven aprenda a participar en los organismos estudiantiles representativos de los intereses colectivos: consejos, asambleas, sociedades de alumnos. Y se entrene para exigir el cumplimiento de las normas legales y estatutarias de la institución a que pertenece y con ello el respeto a su libertad de elección y al ejercicio de sus derechos.

Siendo ya un ciudadano, por haber alcanzado la edad señalada en la ley fundamental del país, el joven debe participar activamente en todos los procesos electorales. Debe sentirse comprometido con el bien público nacional y solidario con los demás miembros de la comunidad en la lucha por alcanzarlo. Y si siente con mayor intensidad la vocación política, debe escoger el partido político que mejor responda a sus intereses y represente sus ideales. Ha de estar siempre alerta para ejercitar tres actividades básicas: ver, juzgar y decidir. Debe combatir la abulia, la apatía, la falta de interés, que llevan al abstencionismo y ha de estar siempre dispuesto a combatir con valor civil todas las circunstancias adversas de la vida política y los ataques contra el derecho, la justicia y las libertades públicas.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La lucha cívica y política en la democracia tiene que ser permanente. No se agota con los actos de un determinado proceso electoral. Ni se manifiesta, esporádicamente, cada determinado número de años. Es una actitud de espíritu que acompaña al hombre en todos los momentos de su vida cotidiana. Lo mismo cuando escribe una carta de protesta para que se publique en un periódico que cuando manifiesta su disgusto, por las vías legales, contra las tarifas excesivas de los servicios públicos o el alza indebida de los artículos de primera necesidad. Hay múltiples formas de resistencia pasiva y activa. Y todas ellas deben ser realistas y prácticas. No debe haber "ilusos ni desilusionados" en la pugna democrática.

Los peores enemigos de la democracia no son los partidos totalitarios, sino los vicios y defectos internos que corroen el espíritu cívico del hombre: la pereza, la cobardía, el egoísmo, la codicia, la corrupción. La transmutación de los valores de la vida social: el cambiar por valores pragmáticos y de conveniencia inmediata los valores morales y jurídicos más profundos de la convivencia humana. Cuando esto sucede, nada hay que pueda salvar a un país de la decadencia y de la dictadura. Entonces se podrá decir a los ciudadanos lo que la madre del rey moro le dijo a la caída de Granada: "Llora como mujer lo que no supiste defender como hombre".

Tales son las características de una educación para la democracia. Y con ellas las reglas técnicas para obtener los mejores hombres en el gobierno. Hay que saber combinar las dos facetas de la política: la política como arte y la política como técnica. Pero hay que recordar que lo más valioso son las virtudes políticas de gobernantes y gobernados.

Cuando en México entremos por la senda de una verdadera educación democrática; cuando los integrantes del pueblo mexicano sepamos ejercitar, madura y responsablemente, nuestros derechos cívicos y políticos, cuando estemos dispuestos a perderlo todo y aun a dar la vida por la defensa de la libertad, la justicia y los derechos públicos, cuando sepamos utilizar todos los medios pacíficos y legítimos para luchar contra las arbitrariedades y despotismos, cuando no dejemos pasar por alto ningún abuso de poder, ni ningún intento por restringir las genuinas libertades populares; entonces, sin duda

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

alguna, habremos conquistado la democracia y sabremos mantenernos en ella. Aunque sea una lucha de años. Seremos el pueblo democrático que hemos querido ser desde el principio de nuestra vida independiente.

Referencias bibliográficas

Una breve referencia bibliográfica acerca de los temas que se tratan en este artículo es la siguiente:

Carpizo, Jorge, *El presidencialismo mexicano*, Siglo XXI, México 1979.
Córdova, Arnaldo, *La formación del poder político en México*, Siglo XXI, México 1972.
—, *La ideología de la revolución mexicana*, ERA, México 1973.
Cosío Villegas, Daniel, *El sistema político mexicano*, Joaquín Mortiz, México 1973.
García Cantú, Gastón, *Política Mexicana*, UNAM, México 1979.
González Casanova, Pablo, *La democracia en México*, ERA, México 1965.
—, y Enrique Florescano (comps.), *México, hoy*, Siglo XXI, México 1979.
González Uribe, Héctor, "Bases ontológicas y éticas de una nueva filosofía democrática" en *Logos. Revista de Filosofía*. (Universidad Lasalle, México), núm. 24, 1980.
Krauze Enrique, *Caudillos culturales de la Revolución Mexicana*, Siglo XXI, México 1976.
—, "Por una democracia sin adjetivos", en *Vuelta* (México), enero de 1984.
Moreno, Daniel *Los partidos políticos del México contemporáneo*, México 1970 (edición del autor).
Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, FCE, México 1959.
—, *El ogro filantrópico*, FCE, México 1978.
—, *Tiempo nublado*, Seix Barral, México 1983.
Rodríguez-Arias Bustamante, Lino, "La democracia participativa", en *Revista iberoamericana de autogestión y acción comunal* (Madrid), núm. 1, otoño de 1983.
Véjar Lacave, Carlos y Amparo Espinosa de Serrano, *El pensamiento contemporáneo en México*, Porrúa, México 1978.
Zermeño, Sergio *México: una democracia utópica. El movimiento estudiantil del 68*, Siglo XXI, México 1978.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

RAMÓN XIRAU

Lo sagrado y la crisis de nuestro tiempo*

EL mundo moderno y contemporáneo parecen haber eliminado, en buena medida, el sentimiento de lo sagrado o, más explícitamente, han querido anular el sentido religioso de la vida. Esta afirmación es válida aun cuando, lo veremos, habría que matizarla y precisarla. Pero, para poder alcanzar matices y precisiones, es necesario recordar el significado de lo sagrado en las religiones arcaicas y en las grandes religiones. Esto a su vez nos lleva a la distinción entre magia y religión. Para tener cierta idea, por elemental que sea, de lo sagrado, hay que tratar de entender la crisis de nuestro mundo y ver si, dentro de su crisis, admite todavía una visión sagrada.

De lo sagrado

Mucho se ha analizado el sentido de lo sagrado. Lo han estudiado filósofos, etnólogos, psicólogos, historiadores de las religiones. No se espere aquí alguna idea muy nueva añadida por mí. Acaso, solamente, y basándome en algunos estudios fundamentales pueda yo introducir, de vez en cuando, alguna nota, alguna acotación.

La etimología de la palabra "sagrado" (o "sacro") no es misteriosa. El verbo *sacrare* significaba "consagrar"; lo *sacrum*

* Texto de la conferencia dictada en el ITAM el 11 de abril de 1984, durante el ciclo "Presencia del hombre en la reflexión filosófica".

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

era para los latinos el objeto del culto. Algunos historiadores, tal es el caso de Tácito, empleaban la palabra para designar la "santidad". Lo que importa es señalar desde un principio que la palabra "sacralidad" puede aplicarse al sujeto que la experimenta, a los actos de este sujeto y a la cosa sagrada o consagrada.

Pero, ¿cómo definir lo sagrado? Lo han intentado principalmente, en la primera mitad del siglo pasado, J.J. Bachofen y, en nuestro siglo, Emile Durkheim, Marcel Mauss, Roger Caillois y, principalísimamente —en ellos me apoyaré sobre todo en esta breve introducción— Mircea Eliade y Rudolf Otto.

Igual que muchos autores, Roger Caillois opone lo sagrado y lo profano. La distinción es clara pero sucede que, probablemente, sea demasiado clara. Así lo afirmo desde ahora como lo afirmaré con relación a la crisis del siglo XX. Tal es, si se quiere, la tesis fundamental de estas páginas. Sucede, en efecto, que lo profano venga a destruir lo sagrado. Pero sucede más frecuentemente que lo profano sea o quiera ser otra forma de lo sagrado, a veces engañosa y falaz pero, a pesar de quienes quieren ser profanos, muchas veces sagrada o sacralizada. Pero dejemos este asunto para más adelante.

De manera muy precisa, Roger Caillois define así lo sagrado:

> Lo sagrado pertenece como una propiedad estable o efímera a ciertas cosas (los instrumentos del culto), a ciertos seres (el rey, el sacerdote), a ciertos espacios (el templo, la iglesia, el lugar en alto), a ciertos tiempos (el domingo, el día de Pascua, la Navidad, etc.). [lo sagrado]puede asentarse en todas las cosas [...] (*L'homme et le sacré*).

Pero lo sagrado es, necesariamente, "ambiguo". Puede despertar en quienes lo experimentan respeto o aversión, deseo o espanto. Su naturaleza, sin duda, es "equívoca". Esta ambigüedad está presente en las sociedades primitivas o arcaicas. No lo está tan claramente en las grandes religiones. En ellas el ser sagrado tiene un nombre preciso: el nombre de Dios, no el "Dios de los filósofos" sino el Dios personal y vivo. Habremos de verlo. Por lo pronto, y sobre todo en un nivel acaso más ligado a la magia que a la religión, sabemos que lo sagrado es ambiguo y

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

equívoco. Si Roger Caillois descubre aspectos interesantes de lo sagrado, más claramente ahondan en búsqueda de su sentido Mircea Eliade y, antes que él, Rudolf Otto.

Eliade ha demostrado que lo sagrado requiere de un "espacio sagrado". Este espacio, a diferencia del espacio de las matemáticas o de la física teórica, no es homogéneo. Procede, en palabras de Eliade, de una experiencia primordial. La experiencia de fundación, de la fundación de un mundo. Siempre que algo es sagrado —y esto se aplica a cualquier experiencia religiosa o aun mágica—, existe porque descubrimos un *axis mundi*, un "eje del mundo". En las culturas arcaicas este eje puede constituirlo un árbol que una a la tierra con la luz primordial. En otras palabras, y ya en culturas más evolucionadas, de lo que se trata es de encontrar un sentido del universo, al hacer que el caos se convierta en cosmos.

Recordemos todos el comienzo del mundo en el *Gilgamesh*, y, naturalmente, en el *Génesis*. Recordemos también cómo se crea un mundo en el *Popol Vuh*, en la traducción de Mediz Bolio:

> Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo.
>
> Esta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía hombre, ni animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques; sólo el cielo existía.

En otras palabras, si interpreto bien, el universo —el "cielo"— ya existía en una suerte de calma tal vez ya sagrada. Faltaba la creación del hombre y de los seres animados para que el mundo acabara de constituirse. Pero, ¿hasta qué punto podemos hablar de culturas arcaicas incluso en las que parecerían muy primitivas? En la antología *From Primitive to Zen*, Eliade transcribe un mito de creación, el de los indios winnebago de Wisconsin. En él se trata, nada más, nada menos, de la creación del mundo por el pensamiento. El Padre movió sus brazos, empezó a pensar lo que debía hacer hasta llorar y de su llanto nacieron las aguas. Poco a poco se formó el mundo.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Naturalmente, donde aparece más clara la formación del mundo a partir del Caos primordial es en la *Teogonía* de Hesíodo, siglos más tarde, bien adornada por Ovidio. Uno de los centros del mundo de primera importancia es el que constituyen pueblos y ciudades. Fundar un cosmos es vivir en un centro ordenado, y este centro pueden constituirlo las casas, los árboles o, entre otras cosas, las ciudades. La ciudad se constituye en fundamento de la vida sacra. Y no creo hacer una hipótesis falaz si pienso que la *polis* griega pudo ser, en un principio, este fundamento. Pero, ¿qué es el fundamento? Permítaseme una hipótesis más atrevida que la anterior. Los filósofos griegos quisieron encontrar la sustancia del mundo, y la sustancia es aquello que sostiene; y aquello que sostiene es algo, por lo menos en sus inicios, de orden sagrado. Así, ciudad y sustancia admitirían y acaso necesitarían de un fundamento sacro. Mucho de sagrado tiene el periplo de Ulises, un periplo que exige la existencia de un centro y un destino. Espacio y tiempo son sagrados y el tiempo sagrado suele ser el de los cielos que renuevan el universo, en el mundo de los aztecas, de los mayas, pero también de los griegos si queremos acordarnos de Heráclito y su centro sagrado constituido por el *logos*.[1] Por otra parte, pensadores mucho más sistemáticos y argumentadores como Aristóteles creían que el movimiento circular de las esferas era sagrado, como antes lo habían pensado los pitagóricos y —no haya aquí sorpresa— el eterno retorno que en la segunda mitad del siglo XIX recupera Nietzsche. Se trata de crear un cosmos y, al mismo tiempo, de renovarlo en el curso de algún año: espacio y tiempo circular se apoyan mutuamente. Lo cual no significa, ni mucho menos, que toda religión implique un tiempo cíclico. Incluso en pueblos arcaicos —¿hasta qué punto arcaicos?— puede pensarse en un tiempo lineal, el del *in illo tempore*, el del "érase una vez" de los cuentos, leyendas y leyes.

Hasta aquí las interpretaciones de Eliade y algunas de mi

[1] Me parece magnífica la interpretación que Clémence Ramnoux hace de Heráclito, situándolo todavía cerca de los tiempos míticos o, mejor, entre el mito y la razón, en su libro *Héraclite entre les mots et les choses*. Voy de acuerdo también con ella al pensar que no debe traducirse la palabra *logos*, tan cargada de significado, como creo que no debe traducirse la palabra *logos* en el Evangelio de san Juan.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cosecha. Veamos qué tiene que decirnos acerca de lo sagrado Rudolf Otto en *Das Heilige* (*Lo santo*).

Rudolf Otto, como es sabido, acuñó la palabra "numinoso", derivada de *numen*, lo que es de los dioses. Otto se propone precisar el significado abismal de lo sagrado. Ciertamente, Rudolf Otto no habla de la muerte, pero, ¿no es la muerte, aun para los que creen en la inmortalidad del alma y el cuerpo, el verdadero *mysterium tremendum* del que Otto nos habla? El hombre moderno ha racionalizado lo sagrado y así, en buena medida, ha perdido el significado profundo de lo que significa la sacralidad. Pero según Otto, y no carece de razón al pensarlo, la vivencia de lo sagrado, antigua o actual, no es racional, es una experiencia "primigenia". Otto identifica tres palabras: *sanctus*, *hagios*, *quadosch* (en hebreo). Lo santo no puede definirse pero podemos caracterizar su sentido "numinoso". Lo numinoso entraña aquí tres significados complementarios: *1*) el de sentimiento de dependencia y de creatura; *2*) el de ambivalencia de lo experimentado; *3*) justamente el *mysterium tremendum*.

Ciertamente, el sentimiento de dependencia, que ya para Schleiermacher definía a lo sagrado, podría no ser numinoso o no serlo siempre. Hay, en efecto, dependencias de muchos tipos que no son religiosas ni sagradas. Pero si seguimos bien a Otto, éste admite, antes de Caillois, la existencia de lo ambivalente dentro de la experiencia sacra y, sobre todo, esta relación de atracción y repulsión, llamado y rechazo que caracteriza a la experiencia del tremendo misterio.

Ciertamente también el *mysterium* se presenta de maneras muy diversas: como "el suave flujo del ánimo", como el "súbito estallido del espíritu", como lo "feroz", o incluso como lo "demoniaco". También como la hermosura del "arrobo".

Por una parte, el misterio, por otra, lo tremendo. Lo tremendo —"temor" puede equivaler a "tremor"— puede manifestarse en el terror de Job hacia Dios. Pero en este punto podríamos precisar más. El hombre no es paciente; es un hombre atemorizado y aun enfurecido con Yaveh. En el *Libro de Job* existen los extremos de lo tremendo: la lucha entre Dios y el diablo en la cual habrá de triunfar el Señor. Además, lo que hace que el misterio sea "tremendo", es su inaccesibilidad, su

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

energía, la pasión que despierta, los impulsos que promueve, sea sacramentalmente hacia la divinidad, sea sacramentalmente —y por lo tanto también sagradamente— hacia el mal. En cuanto al "misterio", nos conduce a lo admirable, a lo asombroso, no al temor sino al "pasmo", o incluso a la contemplación. Rudolf Otto escribe: "La mística es una teología del *mirum*". No le falta razón. Veremos que los místicos, muy precisamente, son hombres que saben ver y mirar y admirar. ¿No bastaría por el momento recordar tan sólo el ejemplo —ejemplar— del Pobre de Asís?

...y la crisis de nuestro tiempo

Pero dejemos la mística para una breve referencia al final de este texto. La pregunta es ahora: ¿qué tiene que ver lo que aquí he escrito con la crisis de nuestro tiempo? ¿Con la crisis de los dos últimos siglos? Tiene que ver, espero ser claro en este punto, en absolutamente todo.

Interprétese literal, mitológica o alegóricamente, el *Génesis* describe el pecado único que no es perdonable. "Seréis como Dios", dijo la serpiente, palabras donde el "como" puede interpretarse de dos maneras: "seréis como Dios a semejanza de los espíritus celestes" o, simplemente, "seréis Dios". Y esto es el orgullo y la vanidad. Hecho a imagen y semejanza de la divinidad, el hombre tiene algo o mucho de divino. No puede, en cambio, identificarse con ella.

En el siglo XIX, y encontraríamos antecedentes en épocas pasadas, el hombre, acaso como nunca en la historia, negó a Dios para convertirse él mismo en Dios y para hacer de sus obras operaciones divinas.

Escribía Feuerbach: "el único Dios del hombre es el hombre mismo". Y, al decirlo, reducía la teología, para él carente de sentido, a la antropología. El hombre era visto por Feuerbach, románticamente, como un ser infinito en amor, voluntad, inteligencia. Y esto no podía ser. Por su parte, los saint-simonianos fundaron aquella sociedad secreta en la cual, nuevamente Dios negado, se afirmaba la religión de la humanidad.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Y esto tampoco podía ser. También Auguste Comte, partidario del progreso, negaba las eras pasadas (la teológico-mágica, la metafísica) para fundar la era positiva en la cual, anulada nuevamente la divinidad, se adoraría a la Humanidad misma, la Humanidad con mayúscula presidida por *Sophía*, la sabiduría. Y esto tampoco podía ser. El mismo Marx, quien pensaba que con el desarrollo del hombre desaparecería la religión, veía al hombre (Dios negado), veía al hombre-especie del futuro, el hombre comunista, como la unidad de los opuestos: el hombre y el hombre, el hombre y la naturaleza, la esencia y la existencia. Y tampoco podía ser esto. Algo más recientemente, Max Stirner (en *El uno y su propiedad*) volvía a renunciar a Dios para endiosar al individuo, a cada sujeto individual. Distinto es el caso de Bakunin. A la frase de Voltaire, frase suficientemente cínica, "si no hubiera Dios habría que crearlo", escribía Bakunin, anarquista: "si hubiera Dios habría que suprimirlo". Naturalmente, Bakunin es un caso especial. Por un lado fue ateo; por otro, en algún sentido afirmaba la existencia de Dios si pensaba en serio que había que matarlo. Bakunin era más "anti-teísta" (como decía Proudhon, quien por cierto no quiso nunca ser deificado), que exactamente ateo. El propio Víctor Hugo veía, con entusiasmo, y cierta descreencia religiosa, que el futuro era el tiempo de los *temps glorieux / vision sublime*. ¿El caso de Nietzsche? Nietzsche merece un breve comentario aparte. Antes de hacer este comentario conviene decir que todos los filósofos y pensadores hasta aquí citados eran partidarios del progreso. En esto, directa o indirectamente, eran hijos de Francis Bacon, el que pensaba justamente que "la naturaleza para ser gobernada debe ser obedecida", es decir, que debemos conocer el mundo para dominarlo y así alcanzar la sociedad perfecta en aquella Nueva Atlántida regida por la religión —Bacon nunca negó a la divinidad— y sobre todo por la ciencia y la técnica. Bacon, una suerte de Julio Verne *avant-la-lettre*.

En otras palabras, la idea de divinizar al hombre está frecuentemente ligada a la de Progreso y éste al desarrollo de la Ciencia y sobre todo de la Técnica. Una Humanidad absolutizada daría lugar a conocimientos y acciones también divinizadas. Es decir, ¿sacralizadas como lo fue en 89 la diosa Razón? Habremos de verlo pero no abandonemos a Nietzsche.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Escribí más arriba que el caso de Nietzsche era un caso especial. Lo es porque, en su pasión, después de matar a Dios y, especialmente luego de tratar de matar los valores cristianos de los débiles, para Nietzsche el hombre no es nunca absoluto. No lo es porque, suerte de eslabón más o menos evolucionista, el hombre es tan sólo un puente, un puente "entre el animal y el superhombre" y, frase más declaradora, "una mezcla de planta y fantasma". Nietzche no fue un humanista ni quiso deificar a la humanidad. Sabía muy bien que al morir Dios el mundo se convertía en un desierto. Sin embargo, Nietzsche trató de encontrar dos absolutos: uno de estirpe muy antigua, el del Eterno Retorno de lo Mismo; el otro, el del Superhombre, hacia el cual Nietzsche pretende tender justamente un "puente". Pero eterno retorno y tiempo progresivo no son fácilmente conciliables. Además, al declarar la muerte de Dios, Nietzsche tiene que encontrar, como los pensadores citados del siglo XIX, absolutos en el corazón de lo relativo y trastocar así todo el universo de los valores. ¿En verdad es la voluntad de poder más difícil que el amor? Depende de lo que se entienda por amor, pero si este es amor profundo entre los semejantes, y es *caritas* y *agapé*, voy de acuerdo con Romano Guardini: el amor es más difícil que el ejercicio del poder.

Pero, ¿qué tiene que ver lo que venimos diciendo con lo sagrado y la sacralidad? Solemos dar por supuesto que el mundo, a partir del siglo pasado, se ha desacralizado, o si se quiere, se ha hecho cada vez más profano. En parte así es. Pero más bien lo que ha sucedido es que, justamente, el mundo se ha sacralizado más y más. ¿No son sagrados o quieren sustituir al ser verdaderamente sagrado los nuevos diosecillos inventados por los hombres y aun este nuevo dios que sería el hombre mismo? Naturalmente, es invivible un mundo falaz —el mundo en que vivimos— porque es contradictorio. Las nuevas sacralizaciones toman el todo por la parte y erigen esta parte en un todo. No es verdad que el hombre sea el dios del hombre, ni lo es que la Humanidad sea objeto de adoración, ni lo es tampoco que en el hombre nuevo pacten los contrarios, ni lo es que el hombre sea infinito.

No sostengo que todos los pensadores de nuestro tiempo ni de este pretérito inmediato que es el siglo XIX hayan buscado

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

nuevos dioses; ahí estarían, entre muchos otros y para desmentirme, Kierkegaard, Bergson, Whitehead, el lógico y metafísico inglés que escribía: "*haces* matemáticas pero *eres* religioso" (en *Religion in the Making*). A estos nombres habría que añadir los de un Maritain, un Berdiaeff, un Unamuno, un Chestov, un Emmanuel Mounier, un Jean Lacroix. Por otra parte, aunque a veces por extraños caminos, al ver perdido a Dios, el Dios de la tradición bíblico-helénica, cristiana, algunos de nuestros contemporáneos buscan una solución a sus problemas en religiones de otro origen: hinduismo, budismo zen y otras religiones más. Pero estas búsquedas, prometedoras como lo son en cuanto búsquedas, son también un escape; un escape de las tradiciones más precisas y claras que ha dado Occidente.

Jean Lacroix, que tan bien ha analizado el ateísmo moderno (*Le sens de l' athéisme moderne*), lo ve con estas palabras: "ser ateo sería querer existir, no en relación a Dios, sino en relación con los otros". Con verdad afirma Lacroix que "lo que tienen en común la civilización comunista y la norteamericana es que en ellas ha desaparecido el sentido del pecado". Es en parte cierto y, probablemente, generalizable a muchos hombres de nuestros días. Pero tanto la nueva relación con los otros como la desaparición del pecado no son siempre formas de la desacralización sino de lo que he llamado una "nueva sacralización". No hay pecado, pero existe el poder y el culto al poder y existe el culto al gobernante. Esto, por el lado de Oriente. Por el lado de Occidente han nacido nuevas mitologías: tanto las estrellas de cine como los presidentes de repúblicas y estados forman parte de un universo sagrado o, por lo menos, mitológico. Por lo demás, el hombre del siglo XX, aunque haya sufrido profundas decepciones, sigue creyendo frecuentemente en la bondad del progreso por el progreso. Y en algunos movimientos artísticos, que admiro por otros motivos, como el "futurismo" de un Marinetti, que al querer crear "la velocidad absoluta" quiere crear otro absoluto a la vez sagrado e imposible, puesto que tal velocidad sería la eliminación de la velocidad. Por lo que toca al surrealismo, tan rico movimiento en letras y artes, también sucumbía a una nueva sacralización de lo relativo al querer encontrar la unión de los opuestos donde esta unión no está: el inconsciente. Por lo que toca a movimientos más

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

recientes en la esfera del arte se trata, ciertamente, de movimientos de lo fugaz o, si se quiere, del presente. Pero en este caso, si bien asistimos a la desacralización de las nuevas sacralizaciones, la afirmación del presente, de lo tan sólo efímero es una clara muestra de pesimismo, no de una estancia serena en esta tierra.

En 1955, escribí un libro que contenía ya mucho de lo que he pensado después. Se llamaba *Sentido de la presencia*. En él trataba de decir que nuestro "estar" en el mundo se opone al "ser", que no podemos nunca verdaderamente "ser" pero que en cambio podemos estar en este mundo. En otras palabras, el presente es lo instantáneo y lo instantáneo es huidizo. La presencia en cambio —otra forma de hablar de "estar"— es el tiempo en el cual estamos siempre y tiene amplitud que tienen la memoria y la previsión, como lo había visto ya san Agustín en el libro XI de las *Confesiones*. Mientras vivimos estamos en la presencia. Pero, ¿cómo se relaciona esta idea de la presencia con lo sagrado? En primer lugar tener una forma de "estancia" —que nada tiene que ver con el *Dasein* de Heidegger o el *ser-ahí* de Sartre— es tratar, por lo menos, de vivir en una morada, es decir, de recuperar, cosa nada fácil, un nuevo *axis mundi* que nos coloque, al mismo tiempo, en nuestra infinitud y en nuestra dignidad. Es probable que existan varios caminos hacia la sacralidad a partir de esta morada nuestra. Uno de ellos, analizado por Bergson en otro contexto, es el de la experiencia de los místicos. Pero no solamente la mística puede hacernos percibir lo verdaderamente sagrado. Puede hacérnoslo percibir la atención. Esta flor o esta hoja que generalmente no veo cuando paso son todo un mundo maravilloso (el que había percibido san Francisco y, después de él Ramón Lull). También si hacemos memoria podremos acaso encontrar lo que quiso encontrar en ella san Agustín: la imagen de la eternidad.

Memoria, percepción atenta, pueden llegar a ser los fundamentos de nuestra estancia en un mundo que es reflejo de Dios mismo, el cual es, platónicamente, "imagen móvil de la eternidad". Todo esto es probable. Lo que es seguro es que debemos recuperar la presencia y aun la presencia de ánimo si queremos ver a los hombres y al mundo como seres que dentro de su finitud y de su imperfección, manifiestan la existencia de lo perfecto.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Por lo que toca a la actitud de los místicos, tan ligada a la presencia, tan difícil de transmitir en palabras, me limitaré a citar un poema que conduce a verdadera estancia. Terminaré, en efecto, con estos versos de san Juan de la Cruz:

Tras de un amoroso lance
y no de esperanza falto
volé tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.

Para que yo alcance diese
a aqueste lance divino,
tanto volar me convino,
que de vista me perdiese;
y con todo, en este trance
en el vuelo quedé falto;
mas el amor fue tan alto,
que le di a la caza alcance.

Cuando más alto subía,
deslumbróseme la vista,
y la más fuerte conquista,
en oscuro se hacía;
mas por ser de amor el lance
di un ciego y oscuro salto,
y fui, tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.

Cuanto más alto llegaba
de este lance tan subido,
tanto más bajo y rendido
y abatido me hallaba;
dije: no habrá quien alcance;
y abatíme tanto, tanto,
que fui tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Por una extraña manera
mil vuelos pasé de un vuelo,
porque esperanza de cielo
tanto alcanza cuanto espera;
esperé sólo este lance,
y en esperar no fui falto,
pues fui tan alto, tan alto,
que le di a la caza alcance.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

JOSÉ RAMÓN BENITO

Universidad y filosofía *

LA manera en que yo los invito a que abordemos el tema, que por fortuna nos deja con bastante amplitud para hacerlo y discurrir en torno a él, es la siguiente: preguntándonos, ¿cuáles son las relaciones entre ambas realidades humanas: universidad por una parte y filosofía por la otra? ¿Qué es lo que une a estas realidades? (si es que hay alguna unión entre ellas).

El tema ha sido presentado en este ciclo dentro del campo de la educación, y desde luego que está en este ámbito, pero podría yo decir tratando de cerrar un poco la amplitud del mismo que en parte está dentro y en parte está fuera de lo que es la educación. ¿Qué quiere decir eso? Eso quiere decir que ni la universidad como institución, ni la filosofía como un conocimiento, agotan el campo de la educación; se inscriben en él ciertamente, pero por una parte repito no lo agotan y en otro sentido tienen algo más; ambas tienen otras dimensiones que la estricta o puramente educativa.

Así pues, los puntos con los que trataremos de hilvanar el desarrollo son, primero, poner frente a frente estos dos conceptos: universidad y filosofía. En segundo lugar, tratando de ver después de esta confrontación, esta revisión o análisis de uno y otro de estos significados, qué es lo que une a una cosa con la otra, cuál es la conectiva, de qué grado, de qué densidad es, cuál es el alcance, la fuerza que le podemos dar a esta conjunción en

* Texto de la conferencia dictada en el ITAM el 12 de abril de 1984, durante el ciclo "Presencia del hombre en la reflexión filosófica".

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

su función copulativa. Y en tercer lugar las perspectivas que nosotros podemos encontrar de esta revisión.

Entremos por tanto en el primer punto, el de ver qué encontramos en el significado de universidad. Quisiera anticipar una cierta subdivisión en su desarrollo. Por un lado consideraré ciertos hechos, ciertas ideas y trataré con ello de identificar, de ver qué es la universidad, haciendo unas cuantas referencias de tipo histórico, no porque piense (y menos en un asunto como éste), que sea poco necesario o de alguna manera prescindible el hacer la consideración de su historia, sino por los límites de esta charla y, como lo apuntaré también, por las variaciones y la diversidad de formas en que la universidad se ha presentado a lo largo de la historia. Me parece que hemos de encontrar algo que pueda ser más permanente, más constante. Para ello procuraré más bien examinar algunas ideas de lo que se ha expresado y de lo que se ha pensado acerca de la universidad, y algunos hechos en torno a esto.

En segundo lugar, en este primer punto, después de esta consideración de hechos e ideas, pretendo que revisemos la problemática que encontramos en el análisis de estos hechos y de estas ideas. Así pues, iniciemos el primer punto.

El distinguido historiador de la filosofía medieval Etienne Gilson, en un opúsculo intitulado "Sabiduría y amor", resume muy bien el hecho de la universidad como la tenemos ante nuestros ojos en la actualidad:

> Hoy por hoy el conocimiento se vende en grandes tiendas por departamentos, llamadas colegios universitarios o universidades, donde los estudiantes pueden comprar según lo anunciado el tipo de conocimiento que se acomoda a su gusto o satisface sus necesidades.[1]

y advierte el autor que el gusto de los "clientes" no es necesariamente verdadera preferencia, ni mucho menos un entusiasmo, una pasión; a veces simplemente es el mal menor, un poco en la línea de la aritmética de los placeres de Epicuro: "acepta el dolor

[1] Etienne, Gilson, "Sabiduría y amor", en *El amor a la sabiduría*, AYSE, Caracas 1979, p. 48.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

que puede traerte un placer mayor o evitarte un dolor mayor". En este sentido, la selección del estudiante puede ser muchas veces la huída de otras zonas más riesgosas, más amenazantes, ya sea por sus exigencias académicas o por no ser lucrativas, entre algunos casos que pueden presentarse.

Se trata aquí de esa línea de hechos en que aparece la universidad dentro de la perspectiva de la sociedad de consumo. Ciertamente en 1951, fecha del escrito de Gilson, no había o por lo menos no habían adquirido la difusión y la generalización que tienen en estas épocas las tiendas de autoservicio. Pero estas grandes tiendas de departamentos que son las universidades están alcanzando ahora esta nueva dimensión de tiendas de autoservicio... Las nuevas técnicas didácticas ya lo anticipan; sistemas de televisión, enseñanza programada, diferentes formas y sistemas en donde la intervención de los dependientes del conocimiento puede ser reducida al mínimo.

La educación, que primordialmente consiste ante todo en la relación de personalidades, en el diálogo de personas "en madurez desigual", como dice Gusdorf, pierde sus condiciones de posibilidad en esta nueva perspectiva. Esa comunicación personal, participada en común con una aspiración y con una búsqueda conjunta, era inicialmente lo fundamental en las universidades. En cambio, estos modernos sistemas de distribución de los conocimientos perfectamente preparados, empaquetados y acomodados para el consumo, esa universidad, ese sistema educativo por paquetes, crea una situación en donde el sujeto que participa como estudiante se limita simplemente a escoger y seleccionar una mercancía de acuerdo a ciertos propósitos, que en gran medida ni siquiera tienen su origen en él mismo ni responden al genuino sentido de la actividad cognoscitiva. En todo caso, su elección se debe a preferencias y exigencias ajenas por completo al ser genuino de la universidad y de los sujetos que la constituyen.

Creo que la preocupación por la comercialización del saber y sobre todo por su automatización, tal como está siendo captada en esta apreciación de los hechos que nos muestran como aparece hoy la universidad, no es simplemente una preocupación que podría explicarse como una defensa gremial de tinte ideológico, asignada en las demandas de los dependien-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tes que como clase se sienten desplazados. Creo que es algo más hondo, creo que en realidad lo que está en juego es el ser de nuestra cultura y el ser del hombre. Quizás lo último, el ser del hombre, tenga que matizarse y espero que en el desarrollo lo podamos ir logrando y pueda tener un enunciado más justo, más proporcionado, en la parte final de esta conversación.

De cualquier manera creo que el problema de si los profesores realmente hacen algo o no ha sido puesto a discusión de muchas maneras y en muchos lugares; quizás uno de los más fuertes sea en esta obrita de san Agustín, el *De Magistro*, en el que la conclusión pudiera ser que nadie enseña nada a nadie, y modernamente parece sugerirlo el título de una obra de Gusdorf, de quién hacía una referencia anteriormente: ¿para qué los profesores?[2]

¿Qué se quisiera entonces de la universidad? Podríamos decir más concretamente: ¿qué tiene que ser, o qué tendría, qué habría de ser la universidad? Trataremos de contestar a ello viendo qué proyectos, qué intenciones hacen posible esta relación personal de quienes integran y constituyen esa comunidad.

¿Qué se quisiera de la universidad? Para responder, podríamos oir las palabras de Whitehead, quien nos dice que

> los estudios universitarios son el gran período de generalización. El espíritu de generalización debería dominar la universidad; en ella el estudiante debería partir de las ideas generales y estudiar sus aplicaciones a las cosas concretas.[3]

Como que esto trae muy claro el eco de aquello que Jaeger expresa como el espíritu de la *paideia* griega, su sello distintivo, "la generalidad teórica de método intelectual aplicable a cualquier problema".[4] Este relacionar lo general con lo particular, pero teniendo siempre presente el sentido, la dirección, el espíritu o principio arquitectónico, esto que está de alguna manera haciendo falta hoy, como veremos más claramente en

[2] Georges Gusdorf, *¿Para qué los profesores?*, EDICUSA, Madrid 1969.
[3] Alfred North Whitehead, *Los fines de la educación*, Paidós, Buenos Aires 1961, p. 41.
[4] Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México 1965, p. 35.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

los pasos siguientes, y que sólo su recuperación y su adecuado logro pueden dar vida verdadera a lo que se llama universidad.

J.H. Newman, este otro autor inglés que ha escrito una obra que es clásica en cuanto al significado de la universidad, dice que es

> un lugar donde se enseña el conocimiento universal. Cualquiera que sea la razón original, por lo demás desconocida, por la que haya sido adoptado, yo no hago sino recordar el sentido reconocido, el sentido popular del término, cuando digo que una universidad debería enseñar el conocimiento universal.[5]

Esta es su tarea y su misión específica. Ahora bien, todavía tenemos nosotros que situarnos con un poco más de precisión en lo que debemos entender por esta generalización o universalidad. Podría en un principio pensarse simplemente que es de orden acumulativo, cuantitativo, que es preciso que estén representados los distintos saberes y que de alguna manera los distintos dominios del conocimiento queden incluidos dentro de la actividad universitaria. Pero, ciertamente, en esas condiciones seguiríamos en la mera situación de un conjunto de acomodos, de paquetería de distribución, de clasificación de los conocimientos sin más sentido. Sobre esta posible interpretación Maritain recalca la importancia de la jerarquía interna y cualitativa en este conjunto de conocimientos.[6]

Hemos partido de la consideración de cómo se presenta la universidad ahora, hemos escuchado algunas ideas acerca de cómo habría de ser. Nos hemos aproximado con esto al ser de la universidad, ante todo tendríamos que precisar todavía que no existe la universidad, existen universidades y que esto significa que la universidad la tenemos que considerar siempre como una realidad histórico-cultural, en medio de condiciones, de características que son diversas y cambiantes y que en la vida las sociedades van moldeando e influyendo, marcando ciertas pautas, ciertos horizontes a lo que es la actividad de la universidad. Estas vicisitudes en su desarrollo, en su historia, en su vida,

[5] *Apud* Jacques Maritain, *La educación en este momento crucial*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1954, p. 96.

[6] *Ibid.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

esta relación histórico-cultural de la universidad es algo suyo desde que apareció con ese nombre y con las características que estamos tratando de situar y definir en esta charla, características que van unidas a esta forma de organización y de actividad humana desde sus orígenes en la edad media. Un periodo que podríamos llamar casi el último, dentro de esta forma de darse es aquél en que la universidad todavía mantiene algo de la vida propia de sus orígenes en los siglos XVI y XVIII y por fin, en un resurgimiento, pero con una orientación de características nuevas, en la Alemania del siglo XIX y algo similar encontramos en los países latinos, principalmente en Francia, en Italia y en parte de España.

Es importante advertir que desde sus orígenes la universidad medieval estuvo relacionada, aunque a veces se nos suele presentar la cosa de otra manera, con la preparación profesional, lo cual quiere decir que estaba en relación con las necesidades y los tipos de actividad que correspondían a la sociedad de entonces y que requerían una determinada preparación; por lo tanto era lo que la sociedad demandaba. Básicamente, esto dio lugar a la constitución de estas universidades, nos dice García Morente en su estudio sobre la universidad: las grandes facultades mayores eran la facultad de teología, la facultad de medicina y la de derecho, cada una de las cuales respondía a la preparación que se requería para funciones específicas dentro de la sociedad occidental cristiana de la edad media. Y la facultad menor, facultad de artes, estaba al servicio de la preparación anterior y era un poco lo que después han venido a cubrir los centros de educación media, los colegios o instituciones de formación preparatoria. En esta facultad de artes la universidad reunía al mismo tiempo los diferentes saberes que tenían un carácter más independiente, en cuanto que no respondían de manera directa a las actividades que la sociedad demandara.[7]

Por tanto, podemos ver que la universidad ha tenido desde sus orígenes esta dirección u orientación, o al menos una relación con lo que la sociedad requiere. Lo cual todavía no nos permitiría encontrar algo que nos dé un fundamento más

[7] Cfr. Manuel García Morente, *Escritos Pedagógicos*, Espasa-Calpe, Madrid 1975, p. 30.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

sólido, más definitivo para defender y proponer que la universidad tenga ésta como relación fundamental, vital a la cultura y a la vida humana que planteábamos anteriormente, sino que más bien parece dejarnos en una relación de producto para el consumo.

Ciertamente, la relación de maestros y alumnos que encontramos en el origen de las universidades, por la actividad que promueve, por las condiciones y por las necesidades de la vida a que responde, así como por el hecho de que surge del interés de personas que se encuentran dedicadas a diferentes campos del conocimiento, o que tienen interés de recibir la preparación correspondiente en estos campos y para estas funciones que la sociedad requiere, nos manifiesta una relación eminentemente personal y social a la vez.

Al mismo tiempo encontramos que para aprovechar mejor su posibilidad de comunicación y de relación, maestros y alumnos se reúnen y forman precisamente esto que venía ya preparándose en las escuelas medievales y que yo considero como el futuro maduro de la sociedad y de la cultura medieval: las primeras universidades en Occidente.

Pero como es claro, la relación de maestros y alumnos ha existido desde el momento en que los hombres en su vida, en su vida propiamente humana y en sus diferentes formas de convivencia, han buscado la comunicación del conocimiento y han buscado el saber, han buscado la verdad. En este sentido es algo que es permanente en las sociedades humanas, que tiene una función o una figura que se da desde las sociedades más primitivas o elementales como comunicación de lo que es indispensable de ciertas tradiciones, de ciertos elementos que son el fundamento activo del grupo, de las posibilidades de desarrollo de vida del grupo como tal y de las personas que lo forman, hasta llegar a formas de relación cultural e intelectual más complejas.

Esta reunión de profesores y de estudiantes que buscan organizadamente el saber, y por qué no decirlo directamente, la verdad, es una reunión que busca o en la que sus integrantes buscan organizadamente el saber en la medida en que este saber está estructurado, tiene una unidad y una jerarquía. No se trata simplemente de la organización funcional para que la comuni-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

dad desempeñe cierta actividad y los integrantes de la misma reconozcan cada quien su papel, sino de una organización, de un orden en cuanto sentido de su actividad, el para qué de la misma. Y con esto vemos ya claramente que el servicio a la sociedad, que la universidad *per se* tiene que dar y desde sus orígenes ha venido dando, no tiene que ser en términos de sujeción o sumisión.

Este servicio a la comunidad que la universidad viene a cumplir y a la vez su independencia es lo que Cristopher Dawson nos expresa diciendo que "es el lugar de estudio libre que debe propiciar en los estudiantes un sentido común" (en el doble sentido que puede tener esta expresión, pero aquí sobre todo subrayado lo común en cuanto comunitario), "de los valores intelectuales y de su proyección social".[8]

En esta búsqueda organizada del saber, maestros y estudiantes, los estudiosos de la universidad, tratan de ver las dos actividades fundamentales que en la actualidad se reconocen como pertenecientes a ella: investigación y docencia.

La importancia de la investigación para la vida intelectual, para el saber y para la función docente es algo que no se puede discutir. Sin embargo, también es cierto que en la forma en que se compone este organismo, esta comunidad de que hablamos, la relación es preferente y primordialmente de carácter docente. De ahí entonces tenemos que considerar las relaciones entre estas dos modalidades de la vida intelectual tal como ésta se desarrolla en lo que conocemos cono universidad, advirtiendo desde luego que se trata de relaciones un tanto complejas. Es claro con todo que estas dos actividades se corresponden por el ser mismo de la universidad, tal como ésta se define, por cómo surgió y por los componentes de la misma.

Sí, esta comunidad de profesores y estudiantes que buscan organizadamente el saber, la universidad, podemos decir que es como un lugar, es donde se da esta búsqueda y el resultado mismo que de ella se obtiene. La universidad es, por lo tanto, relación o comunidad de profesores y estudiantes, un lugar de conocimiento, es el lugar que socialmente se le hace al conoci-

[8] *Apud* Carlos De la Isla, "Reflexiones en plural sobre un camino hacia lo humano en la educación superior", en *Revista del ITAM* (México), 1973, núm. 1, p.6.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

miento. Pero en la medida en que el conocimiento se limite únicamente a ser repetido y acumulado en esta comunidad, en este lugar social del conocimiento, el conocimiento va a convertirse en algo que prácticamente, cada vez más, se volverá ajeno y hasta hostil a la vida. El conocimiento, como parte del hombre y de su actividad intelectual, como la manifestación más propia de este orden de la inteligencia, necesita un desarrollo, un progreso en donde la apropiación de la verdad tiene que irse manteniendo en forma viva, de manera que esté siempre abierto en un sentido dinámico, en un sentido de crecimiento y de renovación, de revisión permanente.

Ciertamente, yo admito que podemos hablar de la verdad con un sentido objetivo, yo no pienso que la verdad quede simplemente al nivel de mi parecer y de lo que podría llamarse un sentido casi de expresión burguesa de la verdad, como algo de propiedad privada, "mi verdad". Yo creo que puede haber una verdad propia, un sentido propio de la verdad, pero yo creo que para que la verdad sea verdad para mí, la tengo que hacer mía. Y este hacer mía la verdad requiere que la verdad sea verdad para todos, verdad en sí, y también requiere este proceso de apropiación en el sentido antiguo de conocimiento que es un sentido dinámico.

Entonces es la inteligencia misma, el hombre en cuanto ser inteligente, quien le da sentido a este lugar de conocimiento, quien le da sentido a esta actividad universitaria. Y entonces podríamos decir, propondría yo, que la universidad puede ser entendida como la institución de la inteligencia, o si se quiere mejor, la forma socialmente organizada de ella, el lugar social de la inteligencia. Pero hay que tener cuidado con lo que entendemos por esto de socialmente organizado. No significa que la inteligencia y, por consiguiente, la actividad que se realiza en la universidad, esta forma de institucionalización, sean algo rígido, estático, repetitivo; ya lo comentaba yo hace un momento. Pero tampoco significa el dejar a la sociedad como un ente autónomo que impone sus patrones, sus criterios, sus exigencias a este lugar que ella misma ha generado, ha formado y que ella misma, la sociedad, de alguna manera abarca, protege, cobija y para que quien sumisa, servilmente, la inteligencia atendería sus demandas.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Aquí es en donde el papel viviente, activo, creador de la universidad en la sociedad va a tomar su fuerza primordial y en donde, como lo trataré también de señalar, la relación entre la inteligencia y la sociedad tiene que ser una relación de diálogo, pero de diálogo que comienza en el seno de la misma comunidad de profesores y de estudiantes. Esta forma socialmente organizada de la inteligencia significa, en su carácter de relación, de convivencia, una verdad dialogada. Una búsqueda y al mismo tiempo una posición, un alcance, un logro de la verdad en la comunicación, porque el diálogo es a la vez pensamiento y palabra.

Porque es en la sociedad, por la sociedad y para la sociedad, que los hombres se han reunido en esta búsqueda de la verdad; ese *para* la sociedad, repito, tiene que mantener siempre esta dinámica de revisión crítica que trataré de precisar en algún paso posterior. Las demandas sociales tienen que ser críticamente rectificadas, analizadas, discriminadas, dentro de la propia comunidad universitaria para que tengan, tanto ésta como la sociedad, mutuamente, la función que cada una de ellas ha de cumplir y la que recíprocamente esperan la una de la otra.

Ahora bien, regresemos al hecho que considerábamos al principio y ahondemos un poco más en él, hacia lo que está detrás de esa situación y que no es simplemente explicable por una relación de orden económico de la misma sociedad de consumo, por lo que la universidad aparece en la sociedad actual como esa tienda de departamentos. ¿Qué es lo que pasa? Encontramos lo que algún autor ha llamado la polémica de las dos culturas: expresión que otros impugnan en cuanto manera adecuada de expresar el problema, lo cual es motivo de que efectivamente haya polémica.

Esta pugna de saberes significa ante todo que en la actualidad el hombre, de manera especialmente marcada y clara, se encuentra ante una serie y orden muy diversos en cuanto a niveles de conocimientos. Y, por lo tanto, que el conocimiento no es algo uniforme, unidimensional, sino que requiere una diversidad también de métodos, lo que de alguna manera, pienso yo, ya los escolásticos querían expresar con la distinción de objetos, particularmente en las dos modalidades del objeto formal.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Por una parte hay esta diversidad de conocimientos, pero por la otra, también, creo que el hecho que no podemos desconocer fuera de la polémica sobre una expresión concreta para designarlo, es que existe una incomunicación entre esos diversos conocimientos. Por eso la pugna de saberes, por eso la polémica de las dos culturas. Se da un encerrarse en la especialidad que es reconocido de diferentes maneras por los autores que se ocupan de esto, pero en donde el asunto no queda simplemente en la ignorancia recíproca de los unos frente a los otros ("yo sé lo mío y lo tuyo no"); no es así, sino que el asunto va más allá y se plantea en esta línea de dos culturas y saberes que vendrían a ser finalmente, para decirlo con palabras que no nos dejen un poco en la oscuridad o en cierta ambigüedad, lo que se entiende por humanidades por un lado y lo que se entiende por campo científico o de la ciencia por el otro.

Más allá de esa ignorancia, existe también en nuestra cultura una hostilidad, hay unos que se sienten arriba, van con los signos de los tiempos, son los que en verdad hacen ciencia. Y hay otros para los que el problema es sentirse siempre como en una situación de pérdida de credibilidad, en una situación en que se vive simplemente como un parásito tolerado, pero que finalmente en algún momento, cuando la sociedad llegue al pleno desarrollo de su éxito científico, podrá ser superada esa situación, eliminada esa superestructura.

Esto puede sonar un poco ridículo en la manera en que lo presento, pero no está muy lejos de lo que el maestro del positivismo nos dice en su ley de los tres estados o de lo que una interpretación materialista de la historia podría afirmar.

Esta situación de los de arriba y los de abajo, ¿cómo se proyecta en la educación? Es un problema desde luego más que de educación en un sentido restringido, de cosmovisión; y el problema no es de hoy, tiene tanta actualidad, por lo menos en las referencias que yo he podido localizar, como la actualidad que podemos encontrar en nuestro contemporáneo Aristóteles. Dice Aristóteles:

> En la actualidad, está dividida la opinión en cuanto a las prácticas educativas, pues no todos están de acuerdo sobre lo que deben aprender los jóvenes, ya sea para la virtud, ya para la

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> vida mejor, ni está dilucidado si conviene atender al cultivo de la inteligencia más bien que al carácter del alma.[9]

Alguien que, ya no en este sentido irónico o quizás válido pero mucho más profundo de aquél que a primera vista suele dársele, sí es nuestro contemporáneo, este significativo escritor francés Eugenio Ionesco, nos dice después de haber asistido a una reunión de la UNESCO en Helsinki:

> Me daba rabia escuchar esos delegados y sus delegaciones, con sus cuellos duros y sus corbatas, discutir acerca de puntos y comas, llenos de fatuidad y de una mediocridad inconsciente, sumergidos en el papel, fuera de toda verdad y de todo amor, queriendo administrar lo que no comprenden, el drama de la existencia, la tragedia humana, el problema de los fines últimos. Todo esto, angustia, fe, desesperanza, esperanza, estaba disecado, encerrado en cofres, puesto en las cajas de la cultura [en los supermercados de la cultura, diríamos nosotros poniendo al día a Gilson], falsas riquezas, falsas soluciones y sobre todo obstáculos a la verdad y a la vida.[10]

Sobre esta pugna, las palabras de Amorós tienen una fuerza muy sugestiva:

> La literatura no sirve para nada concreto, para nada que se pueda medir o definir con exactitud. Pertenece al ramo perfectamente inútil de las bellas artes, como un cuadro de Picasso o una sinfonía de Mahler. Para los sectores más inquietos, conviene hacer notar que la literatura no mejora la condición de los pueblos subdesarrollados ni elimina del mundo la opresión o la injusticia [...]

pero agrega el autor, y esto merece meditarse al menos de un modo inmediato y directo:

> Y sin embargo, muchas de las cosas que son más importantes para mí, en mi vida concreta [y creo que la reflexión que yo proponía conceder al párrafo anterior, salva de cualquier repro-

[9] Aristóteles, *Política*, UNAM, México 1963, p. 236.

[10] *Apud* José Ibáñez-Martín, *Hacia una formación humanística*, Herder, Madrid 1975, p. 69.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> che simplista de mentalidad pequeño burguesa, individualista, a lo que sigue diciendo] no se pueden medir, ni tienen directa traducción económica: una música, un amigo, el recuerdo de una tarde en que creí ser feliz. No estoy haciendo "literatura" sino mencionando cosas que son tan reales, como la cotización de bolsa o la tabla periódica de los elementos y que, para mi vida concreta, son mucho más importantes.[11]

Cuando hablamos de generalización, de unidad del saber, hablando al nivel administrativo, nos salimos del todo, nos salimos de la tienda. Nos colocamos en el verdadero lugar social de la inteligencia, en la universidad. Es preciso que haya ese principio arquitectónico; mientras no logremos esto, seguimos en esa situación de la rivalidad, de la pugna de saberes, de cultura y en la especialización, no en una visión integral. Y esta situación, dice Ibáñez-Martín en su libro especialmente sugestivo sobre la formación humanista, es gravemente dañosa "tanto para la sociedad como para la persona. En efecto, la incomunicación entre las culturas es una poderosa traba para la búsqueda creativa de nuevas soluciones a los problemas sociales". Pero además es una profunda fuente de frustraciones para las personas.[12]

Termino esta serie de referencias un poco más largas, con esta cita de nuestro querido Ortega, que llamo así porque me siento en deuda con él sobre todo por su definición de cultura que por bastante tiempo he tratado de entender y de asimilar para nuestra misma labor universitaria y académica en el Instituto. Ortega, en su estudio extraordinario sobre la misión de la universidad, cita al escritor chino Chuang Tse, quien le hace decir al dios del mar del Norte:

> ¿Cómo podré hablar del mar con la rana si no ha salido de su charca? ¿Cómo podré hablar del hielo con el pájaro de estío si está retenido en su estación? ¿Cómo podré hablar con el sabio acerca de la Vida, si es prisionero de su doctrina?[13]

[11] *Apud ibid.*, p. 13.
[12] *Ibid.*
[13] José Ortega y Gasset, *Misión de la universidad*, Revista de Occidente, Madrid 1968[5], p. 31.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Yo quisiera aclarar que, para quienes en serio se interesan por la situación del hombre y de la sociedad de nuestra época, la ciencia y la técnica son indiscutiblemente y en forma primordial bienes extraordinarios, grandes valores positivos, bienes indudables que la sociedad pone a nuestro alcance. Quizás más bien y con un poco de sentido común y en forma bastante sensata, lo que algunos reclamemos a la ciencia y a la técnica, no es que hayan ido demasiado lejos, sino que todavía van muy despacio, que todavía han hecho demasiado poco.

El problema es otro, el problema está donde el hombre está en peligro, los reparos tienen su origen en donde la ciencia y la técnica empiezan a imponer sus propias leyes en una forma que cada vez más la situación del hombre contemporáneo aparece bajo el absolutismo de estos dominios, cuando expresiones como "sociedad científica" o "sociedad tecnológica" tienen una carga axiológica en el sentido de determinar los valores supremos.

En estas condiciones, los que estarían en la función de los humanistas tienen un papel muy incómodo, el papel de juez. Y, ciertamente, el árbitro a veces puede tener ciertos sesgos en sus juicios, y a veces puede ceder al soborno o en cualquier otra forma atender a sus intereses particulares. Pero no por eso podemos prescindir de los árbitros, son indispensables.

Este sentido de unidad, este sentido de estructura y de principio arquitectónico es lo que necesitan los saberes y el conocimiento de nuestros días. Esta vida universitaria, o que quiere llamarse así, mejor dicho, que quiere ser y aunque así se llame, quizás sin serlo, está presentando esta necesidad de hacer una referencia a la vida del conocimiento y de la inteligencia, una referencia a los valores que corresponden al auténtico ser del hombre y de toda la realidad. Para lograrlo, esta vida requiere de quién tenga ese amargo, ese incómodo, ese a veces excedido o mal ejercido papel de juez, de árbitro, de crítico. Pero, de cualquier manera, es indispensable su función. Y yo creo que aquí es en donde empiezan los malentendidos y regresamos a los de arriba y a los de abajo. Es el problema de perder de vista el que alguien tiene que decir precisamente del todo como tal y de las partes en cuanto tales, y que esa es su función.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Mientras esto no se entienda, todas las actuaciones o todas las intervenciones de quien en un momento dado, quizás con un cierto estilo pedagógico, pone más el acento en lo negativo que en lo positivo, porque lo negativo es lo que parece más amenazador, más inminente, entonces todas sus intervenciones serán objeto de ataques e incomprensiones y las protestas e incomodidades a causa de su intervención no cesarán nunca.

Hay un título de las semanas sociales de Francia que a mí siempre me ha parecido muy sugestivo: ¿qué economía, para qué sociedad? El problema no es que la economía sea valiosa y necesaria; indudablemente el problema es otro (¿qué economía y para qué sociedad?) ya que ese es el problema del hombre y el problema de los fines. Y esto nos lleva al otro elemento, al otro término de nuestra exposición, que a lo mejor ya hasta se nos olvidó o se les olvidó a ustedes; a mí sí, ya se me había olvidado: la filosofía.

El mismo autor que mencioné al empezar a hablar de la universidad, Etienne Gilson, tiene (y estoy aquí con esa sabiduría de librería, simplista, de títulos, pero es interesante a veces analizar ya el mero título, lo que éste puede indicar) un libro que ciertamente puede resultar decepcionante para quien con un ánimo picaresco pero también con una fuerte dosis de ignorancia vaya a su lectura, el libro se llama *Las tribulaciones de* Sophía. Esto nos sugiere cuál es la situación en que se encuentra la filosofía y, por tanto, la de los que la siguen. Ciertamente esta "buena dama", de cuyas tribulaciones nos quiere hablar Gilson, siempre ha tenido atribulados a los caballeros que a ella se dedican.

La filosofía, desde sus orígenes, tal como encontramos que surge en la cultura occidental y en concreto en Grecia, se presenta como el ámbito por excelencia de la racionalidad. Y, ¿por qué digo el ámbito por excelencia? Porque precisamente en la filosofía el hombre tiene la pretensión o el intento de habérselas con el todo, con la realidad en su conjunto, con la realidad a secas, la filosofía es en donde su mismo quehacer, en donde su mismo instrumento o sus recursos para habérselas con el todo, entra dentro de su propia revisión y discusión.

Podríamos esperar que al hacer las consideraciones en las que revisemos o veamos qué es lo que la filosofía contiene, nos

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

fuéramos valiendo de definiciones, pero esto sería, además de bastante largo, algo que nos llevaría al tema mismo del quehacer filosófico, pero el objeto nuestro ahora es bastante más limitado. Con todo, para quien entiende esto, no debe ser algo extraño, sino más bien la confirmación de que el asunto anda por buen camino, el encontrar que existen muchas y divergentes definiciones acerca de la filosofía. Nosotros vamos por ahora a quedarnos simplemente con el nombre.

Si la etimología de filosofía nos indica algo importante es que está más en el quehacer y en la búsqueda que en la posesión. Su etimología, como lo sabemos, es amor a la sabiduría, y si bien el concepto de sabiduría requeriría ser un poquito más precisado y analizado, lo que podemos destacar sobre todo para entender esto en relación a lo que empecé diciendo de esa racionalidad y de esa apertura totalizadora, de esa intención totalizadora mejor, es que la sabiduría tal como inicialmente y universalmente ha sido entendida, tiene un carácter ante todo y sobre todo práctico. Significa el saber vivir. Aunque ya más técnica y propiamente en el campo de la filosofía occidental sería esa manera de lograr la comprensión de la realidad de que parte, que se apoya en los primeros principios, en las causas últimas, lo cual ya no tiene, al menos en el sentido más técnico, un carácter propiamente práctico sino estricta y fundamentalmente especulativo, teórico. No obstante esto está mucho más hondamente ligada al saber vivir que lo que suelen creer los hombres, particularmente los "hombres prácticos" de hoy día.

Este amor a la sabiduría, este ejercicio y esta búsqueda, requieren de un esfuerzo, de un trabajo ascético, de una lucha. Y si bien yo decía hace un momento que lo principal está en la misma actividad, en este buscar saber, más que en la posesión, hay que tener cuidado en cómo entendemos esta doble situación frente a la verdad y frente a la sabiduría dentro de la filosofía. Y para ello podemos valernos de la distinción entre filosofar y filosofía. En realidad, si hablamos de filosofía, lo primero que podríamos preguntar es, ¿cuál filosofía? Filosofías hay muchas, hay que ponerle el plural a este término. Pero de cualquier manera, si hacemos esta distinción muy radical entre filosofar y filosofía nos excedemos y podemos poner el acento en la búsqueda hasta olvidarnos totalmente de la posesión. Pienso yo

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

que esto incluye una trampa, porque finalmente el método y la acción misma del filosofar como camino, la búsqueda, no pueden simplemente mantenerse en la negación del término del camino, quedarse en la aporía, porque esto sería la negación misma de la filosofía: el escepticismo; la filosofía sería la búsqueda que no conduce a nada, la búsqueda de nada. Claro está que el escepticismo también se mantiene como postura filosófica pero habría que ver con qué malabarismos, aunque quizás esto suene demasiado simplista.

Creo que la distinción más sugerente entre filosofar y filosofía podríamos interpretarla mejor ayudándonos de aquella distinción de Nicolai Hartmann entre filosofías sistemáticas y filosofías problemáticas. Las sistemáticas son las que se sienten en posesión definitiva y, digámoslo así, omnicomprensiva, pretenden haber llegado a comprenderlo todo. Las filosofías problemáticas, en cambio, están siempre sujetas y dispuestas a la crítica y a la autocrítica, siempre en la conciencia y en la claridad de que en los contenidos logrados hay (si no en una forma absoluta y radical, porque entonces seguiríamos en la aporía, en el sin-camino) una cierta falta, alguna ausencia, un cierto carácter provisorio, un cierto carácter de provisional. Y si la filosofía es, en esta pretensión de totalidad, esta búsqueda de lo fundamental, de la cosmovisión, de esta idea del hombre, del mundo y de la vida, es también esta posesión o este estar en relación al mundo con una cierta idea de él y de sí mismo.

Todos los hombres tienen una presencia de hecho, todo hombre de alguna manera tiene una manera de ver el mundo y la vida, todo hombre en este sentido, por su misma experiencia, de una manera espontánea, recibiendo desde luego la influencia del medio (y habría que ver en esto toda una serie de ruedas de molino con que tiene que tragar), tiene una manera de pensar que llega a pensar propia.

Hay por otro lado sujetos raros, raros porque no son comunes, que por vocación y por profesión llegan o están en esa búsqueda, en ese ejercicio hacia una posesión activa y personal del saber filosófico, de la verdad filosófica. En este plano es en donde estamos ya encontrando el nexo entre filosofía y universidad. En la medida en que esa creencia que todo hombre tiene del mundo, de la realidad, este sistema de creencias del que

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

habla Ortega, simplemente lo deja sin más como una parte, desde luego en la que se apoya, de su equipaje, pero sin más, esta situación acrítica, esta situación meramente de vivir con ciertas ideas, pero no vivir —consciente, temáticamente mejor— de esas ideas, ni revisar qué tanto vale la pena vivir conforme a ellas, esta situación sería la de la filosofía como conciencia puramente "a-temática".

La filosofía, en cuanto les da ser a esos sujetos raros, es una posesión activa y personal, que podemos llamar propiamente actividad y tarea de los filósofos.

Alguien ha dicho que la almohada del hombre de ciencia es la duda, lo cual en un orden metodológico es perfectamente válido y especialmente necesario para el filósofo, sin que con esto esté yo manifestando un credo cartesiano que no profeso. Se trata simplemente de procurar la liga necesaria entre filosofar y filosofía al modo de lo que Hartmann llama filosofías problemáticas.

¿Dónde está entonces el grado, la densidad, la liga entre universidad y filosofía? ¿Qué tanto universidad y filosofía soportan esta ilación y le dan verdaderamente sentido y desde dónde o en qué perspectiva?

Si decía yo hace un rato que la universidad es la forma en que la sociedad misma vive la actividad intelectual, es la forma socialmente organizada de la inteligencia, y por otro lado la filosofía y el filosofar están en esta inseparable relación y complementación, son un ejercicio en que todo se somete a revisión y se autofundamenta ("¿por qué hay algo en vez de nada?", dice Heidegger), se somete a revisión y se autofundamenta desde la misma capacidad de comprender y explicar las cosas o sea, la inteligencia, creo que está claro cuál es el grado de nexo y de unión que hay entre universidad y filosofía: el lugar social de la inteligencia no puede ser tal sin serlo a la vez de la filosofía, más aún, lo es plenamente a la luz de ésta.

Sin embargo, no se nos olvide que hay un hecho por el que empecé, la situación de la universidad, la situación de la pugna de saberes, una crisis que no necesariamente es como parece que algunos autores piensan que es o tiene que serlo en el caso de la filosofía, algo permanente. Lo acabo yo de decir con otras palabras hablando de esta incómoda almohada del filósofo; si

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de alguna manera las crisis son algo permanente, hay también (y esto en serio en la vida solamente pasa una vez), crisis que son estertores. Cuando los estertores comienzan ya no hay nada que hacer, ya no hay esperanza de someter al paciente a una operación porque si sus defensas, si sus recursos fallan, desde fuera no se puede hacer nada con él.

La crisis de la universidad y la crisis de la filosofía, en la medida en que constituyen la crisis de la inteligencia en nuestros días, creo que son algo que merece un cuidado especialmente insistente, sin demora y a la vez lleno de precauciones. Y esta crisis de la inteligencia, simplemente enumero algunos de sus ángulos, algunos de sus rasgos, de sus ámbitos, va en esa sorprendente mezcla de una enorme confianza del hombre en llegar a saberlo todo y poderlo todo; confianza que quizás el hombre que más piense en nuestros días cada vez tiene ya menos, pero que todavía como mentalidad, como cosmovisión dominante existe en gran parte de los seres humanos, esta especie de progreso infalible y plenamente exitoso que viene de las ideas del siglo XVIII; pero esto va poco a poco impregnándose sin desaparecer, de la quiebra de esta misma esperanza, la tremenda desconfianza y la sensación de la impotencia mayúscula. No en vano, en nuestra época misma, han surgido diferentes manifestaciones sumamente expresivas de esta fuerza de la irracionalidad. El sentido de la palabra se ha perdido, no digamos ya por la mentira institucionalizada, peor todavía y más grave cuando es dentro de la misma institución de la inteligencia que es la universidad, en donde ya no se cree, en donde cada vez más el ser humano exagera este sentido de la duda.

Esto se percibe porque hoy el hombre cada vez vive más en una situación de desconfianza, de sensación de que va a ser sorprendido, de que el hombre que con el que se cruza, el hombre con el que cambia palabras, tiene inmediatamente la intención de darle un zarpazo.

Por otro lado, esta crisis de la inteligencia también se advierte cuando encontramos la común confusión entre verdad y sinceridad. Se advierte cuando se pierde el sentido del misterio del hombre porque simplemente se postula que hay que encontrar "un más allá de la libertad y la dignidad". Y todo esto

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

conduce a que se confunda tan comúnmente lo importante con lo urgente, porque no hay sentido, no hay jerarquía, no hay brújula, no hay rumbo.

En este aspecto, yo veo una fuente especialmente preocupante de esta crisis de la inteligencia en la unidimensionalidad, que es como el tema intelectual de nuestra manera de pensar, "el postulado fundamental (según dice García Morente en su discurso sobre la universidad) del pensamiento moderno: la exclusión de todo conocimiento no científico".[14] No queda entonces sino una pluralidad de saberes, pero una imposibilidad de saber. ¿Qué es saber? La pregunta de Kant, la pregunta por el sentido de la inteligencia teórica iría en primer orden y, ante todo, ¿qué podemos saber? Parece que el propio Kant de alguna manera fue abriendo terreno para cavar su tumba, la de la inteligencia.

Como que se ha hecho una condena de la inteligencia sin audiencia. No se le ha oído, porque la inteligencia se considera totalmente desacreditada. Se ha pensado, se cree ya que no tiene ninguna dignidad y por lo tanto que es totalmente incapaz para hablar, para tener derecho a hablar, para tener algún derecho, y desde luego primordialmente para poder hablar de algo con sentido.

Los mismos intelectuales, y aquí la generalización sería totalmente injusta, pero sí buena parte de ellos o de los que así son llamados, tienen una actitud vergonzante, se rehusan a hablar y a tomar en serio realidades como la dignidad y la trascendencia, las cuales habrían de ser la condición de validez de su ejercicio.

Para terminar, y de manera muy breve y meramente enunciativa, apuntaré algo de lo que al comienzo indiqué como perspectivas resultantes de la revisión que hemos hecho; se trata de algunos aspectos principales de la función de la filosofía dentro de la universidad en la doble dimensión que está presente en ella como investigación y docencia.

Por una parte debe llevarse al cabo la enseñanza de la filosofía en el sentido que aquí queda entendida. Igualmente debe cumplirse una tarea epistemológica en cuanto compete a la

[14] *Op. cit.*, p. 34.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

filosofía una labor crítica y el tratamiento de las condiciones de posibilidad de la integración del saber.

En cuanto la universidad debe contribuir significativamente a la formación integral de la persona y al genuino desarrollo de la sociedad en íntima relación con esa formación, la filosofía debe a la vez participar como enseñanza en esa formación y como investigación de los criterios para establecer el significado y sentido de lo que por tal formación y tal desarrollo se entiende.

Por el carácter eminentemente teorético y de búsqueda de la filosofía, la universidad contará con las condiciones que le permitan cumplir con su función social como realizadora de cultura, estando a la vez inmersa en la sociedad, con una plena pertenencia y a la vez dentro de la más plena libertad.

Hay que defender la inteligencia si queremos salvar la universidad, si no queremos privar al hombre y a la sociedad de una óptima, más aún necesaria condición para salvaguardar su dignidad y lograr su desarrollo integral. Esta tarea pertenece, en forma por demás propia, en primer término a la filosofía.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

JORGE SERRANO

Quehacer científico y actitud filosófica*

EN *Más allá de la libertad y la dignidad*, del conocido conductista B.F. Skinner, leemos:

> A decir verdad, hay que reconocer —a fuer de ser objetivos— que muchos de nuestros contemporáneos no creen en la idea de que el caos que nos amenaza pueda atajarse por medio de la reanimación de las opciones especulativas o éticas. Piensan seriamente que una sociedad tan altamente tecnificada como la nuestra, propensa, por consiguiente, a trastornos de todo tipo, no puede permitirse el lujo de la Libertad Individual. Declaran que es imprescindible crear una "Tecnología de Conducción de Hombres" que, mediante los estímulos adecuados —desde los medios de información hasta los aditivos en el agua potable— consiga de toda la población las esperadas y deseadas reacciones [...]

No estamos convencidos —al menos no totalmente— de la validez de lo citado renglones arriba. Pensamos que el hombre es un ser de razón, por una parte, y que no está perdido, por otra.

Vayamos al grano. El debate en torno a la escuela, abierto desde hace tanto tiempo, sigue sin cerrarse. Las preguntas relativas a qué es la escuela y qué debe ser, a cuál es y cuál debería ser su papel, a cuáles son los objetivos de la educación y mediante qué medios deben conseguirse; las polémicas en torno a los métodos y los contenidos, a la disciplina y a la libertad; las inquietudes sobre el futuro de la escuela y el papel que debe

* Texto de la conferencia dictada en el ITAM el 13 de abril de 1984, durante el ciclo "Presencia del hombre en la reflexión filosófica".

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

desempeñar en la sociedad, son preguntas polémicas e inquietudes que permanecen abiertas de par en par. Las miles de páginas que se han escrito sobre el tema han conseguido, sin duda, muchas cosas, pero una, al menos, está por lograr: poner de acuerdo a sus autores. Podría, por el contrario, afirmarse que cada vez son mayores las diferencias que separan a unos de otros. Contrariamente a lo que sucede con otros debates, que se debilitan a medida que las investigaciones avanzan y los hechos se profundizan, parece que el de la escuela no hace sino amplificarse según se va ahondando en él.

Es suficiente repasar bibliografías o echar un vistazo a los estantes de las librerías para convencerse de que esto es así: a través de una enorme cantidad de libros, los distintos autores nos ofrecen sus análisis de la escuela y las opciones que ensayan o vislumbran.

Es indudable que lo que más preocupa a muchos enseñantes son los métodos de trabajo, las formas concretas de actuación; pero también que no tiene mucho sentido preguntarse por cómo enseñar si antes no se ha tomado una decisión sobre qué enseñar y para qué enseñar.

Después de esta pequeña introducción mencionar que la escuela está en crisis resulta una evidencia que se impone constantemente. Y cuando hablo de la escuela me refiero a todos los niveles de los diversos sistemas de enseñanza, desde los más elementales hasta los más avanzados. En todos estos niveles hay "algo que no funciona": de un año para otro los problemas son mayores y más complejos; las contradicciones se acumulan, las dificultades de todo tipo aumentan. La escuela actual —entendida, insisto, como el conjunto de las instituciones y niveles de enseñanza— se nos aparece cada vez más como un noble edificio antiguo cuyos cimientos se resquebrajan, cuyas paredes se agrietan y cuyas tejas se van poco a poco desmoronando. Se hacen reformas, ciertamente, pero las críticas no dejan de generalizarse; las protestas de profesores y alumnos aumentan de un curso para otro; existe una decepción fácilmente constatable en alumnos, profesores, padres y en la sociedad respecto a la enseñanza; no creo que sería muy exagerado señalar que la escuela está generando, cada vez más y a todos los niveles, una frustración que abarca todos los estamen-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tos. Tanto más cuanto que la escuela a veces dificulta, en lugar de facilitar, el aprendizaje, entendido éste en su más amplio sentido.

Como el cáncer, el problema de la escuela preocupa en todos los países y a todos los niveles, no habiéndose hallado todavía la estrategia adecuada para solucionarlo a pesar de los esfuerzos, las inversiones y la urgencia de hallar una solución. La comparación con el cáncer no es más que una comparación cualquiera; cualitativamente —y, por supuesto cuantitativamente— los problemas son muy distintos, aunque sólo fuese por el hecho de que la escuela afecta a las vidas de una creciente cantidad de población, y lo hace precisamente en unos años decisivos para el desarrollo y la maduración individual.

¿Y a qué viene todo esto de la escuela cuando de lo que se trataría es de ciencia y reflexión filosófica? En primer lugar, para decirles que el sujeto que les está hablando es un producto de esta escuela que se encuentra en crisis... Quizá mi forma de hacer lo que estoy haciendo delante de ustedes esté deformada por ser yo un producto de esta escuela que se encuentra en crisis. Pero al mismo tiempo, me estoy dirigiendo a una serie de individuos que se encuentran igualmente en una escuela que está en crisis... Trataremos de comprendernos y entendernos. Saberse afectado por una crisis es, de alguna manera, encontrarse en camino de superarla; es, de alguna manera, haber ya salido de ella, es haber tratado de dejar los defectos que esta crisis nos causa.

La ciencia o el conocimiento científico

Dos palabras sobre la ciencia o el conocimiento científico. Occidentalmente hablando el conocimiento científico —solidario de la concepción que de la ciencia se tiene— ha permitido acuñar dos sentidos principales, pero distintos. Uno es el concepto antiguo de ciencia; se le concibe como un proceso inmanente a nosotros mismos. El paradigma de esta concepción lo tenemos en Platón. Éste imagina que el alma ha vivido antes de su vida terrestre, en un mundo divino, en donde contempla la realidad verdadera que está constituida por las ideas; en esta

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

primera etapa gozaba de una vida bienaventurada y perfecta en compañía de los dioses; pero luego ha perdido sus alas y ha caído sobre la tierra. A pesar de esta caída experimenta un oscuro deseo de recuperar su estado perfecto y este deseo de perfeccionar su ser se manifiesta a través del conocimiento científico, que es la reminiscencia del mundo de las ideas; de esta forma, el conocimiento, haciéndonos comunicar con el ser, restablece una perfección de la que estábamos privados.

Es imposible dejar de reconocer que Platón nos habla en forma de un mito. Pero resulta igualmente cierto que este mito oculta una profunda verdad. Dentro de esta concepción, el conocimiento científico señala que el alma humana viene a ser como un espejo vacío que refleja los objetos, tal como lo señala, por ejemplo, Spinoza: se trata en el conocimiento, del tránsito de lo confuso a lo claro y distinto; es un generador de alegría y perfección, transforma el alma.

Pero, señalaba, existe otra concepción del conocimiento científico: el conocimiento no es un fin en sí mismo, más bien es un medio para dominar las cosas. Saber para poder, sería el lema, tanto de Francis Bacon como de Augusto Comte. Esta concepción ve también en el conocimiento un progreso, pero que es, no tanto un perfeccionamiento interior, cuanto una extensión de nuestro poder sobre las cosas exteriores.

Esto, que está perfectamente claro en los manuales, en las exposiciones que impartimos a nuestros alumnos y que ellos repiten igualmente con claridad, en la realidad no se da con esta nitidez; existen seres humanos que mantienen indistintamente una u otra de estas dos concepciones (a veces inclusive las dos son practicadas por el mismo individuo). Esto dificulta algo más las cosas. Me explico: no obstante que todos nosotros somos herederos de la concepción moderna de ciencia, existen sujetos que sostienen la primera concepción acerca del conocimiento científico. Probablemente hubo sujetos, entre los antiguos, que tenían un concepto de la ciencia muy parecido al que actualmente se tiene, utilitario.

Cierto, no todos nosotros —y esto es de extraordinaria importancia— somos científicos; pero, vivimos en un mundo en mayor o menor grado impregnado de ideas científicas, a veces de ideología científica y, definitivamente, estructurado por la

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

derivación de la ciencia, me refiero a la técnica. No se puede negar que basta abrir los ojos para darnos cuenta que el mundo que habitamos actualmente tiene por todos sus lados la huella del hombre, la huella de la técnica humana.

Que la ciencia y la técnica representan dos actividades estrechamente vinculadas, he aquí una afirmación que no puede seriamente ponerse en duda hoy en día. Indiscutiblemente, la técnica prolonga a la ciencia, encarnando en la realidad más concreta las concepciones científicas, manifestando en gran escala su seriedad, lo bien fundado de sus concepciones y su eficacia. Recíprocamente, los progresos científicos son ampliamente tributarios de los desarrollos técnicos que proporcionan sin cesar todo conjunto de utensilios cada vez más refinados, que hacen posibles experiencias nuevas, análisis más precisos y cálculos más complicados. La suerte de ambas es común, su crecimiento es necesariamente simultáneo y resulta imposible imaginar hoy una sociedad humana que decida desarrollar una de estas dos actividades dejando vegetar a la otra.

Esta unión en un destino común crea entre científicos y técnicos una solidaridad de hecho; no solamente ellos se encuentran en el seno de numerosos comités que bajo el vocablo de "científico y técnico" les conviene a estudios comunes; de hecho se sienten y han sido considerados como miembros de una misma familia.

Cada una de estas dos concepciones sobre la ciencia, sobre el conocimiento científico, tiene a su favor una serie de características. Por el momento no quiero detenerme a analizarlas todas con detalle. Una característica que la segunda concepción del conocimiento científico esgrime sobre la primera es la siguiente: una de sus ventajas radica en que su progreso puede separarse del individuo y no desaparece con él; el descubrimiento de un procedimiento técnico puede concretarse, en efecto, en el lenguaje, en un escrito, o vaciarse, mejor, en un objeto material; estos descubrimientos pueden sumarse los unos a los otros, condicionando los que preceden a los que siguen; y de esta manera, el progreso resulta colectivo, se puede hablar de un progreso de la humanidad.

Quiero, con las ideas que me están escuchando, que aprecien la visión que de la ciencia puede tener una reflexión

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

filosófica. La filosofía, en todo caso, como yo la concibo, no se ocupa fundamentalmente de transformar las cosas, la realidad; la filosofía no deduce lo que debe ser a partir de lo que existe. Reflexiona sobre lo que existe; veremos algo más adelante cómo y para qué reflexiona, qué logra con esto.

Apreciemos el profundo contraste que existe entre el conocimiento considerado como transformación de nuestro ser y el conocimiento en cuanto acrecentamiento del poder sobre las cosas.

El primero afecta a nuestro fin más íntimo; el segundo, a nuestros medios de acción; el primero es la relación de lo que somos esencialmente, de nuestro destino personal; el segundo, lo que vamos adquiriendo, pero sin que el fin de esta adquisición quede determinado para nada.

Ahora bien, la civilización moderna, sobre todo a partir del siglo XVI —en materia de ciencia natural— ha nacido de una atracción cada vez mayor hacia el segundo tipo de conocimiento científico. Gracias a un progreso que acrecienta continuamente nuestro capital mental, los hombres tienen a su disposición medios de acción cada vez más numerosos y potentes. Estos medios están fundamentados en técnicas y conocimientos que sólo unos cuantos, a veces un reducidísimo grupo de personas, poseen y, por consiguiente, por una parte proporcionan a todos los hombres los medios de acción; no les exigen, por otra parte —y esto es muy de destacarse en este momento— ningún fin.

Esto significa, entre otras cosas, que la ciencia, tal y como es entendida actualmente, no conoce finalidades para el ser humano. Actualmente ya comenzamos a darnos cuenta dónde nos puede llevar tanto la ciencia como la técnica. Los científicos piensan que en la ciencia está permitido hacer todo cuanto la ciencia puede hacer. No hay ciencia que nos diga qué se hace con la ciencia. Esto, ponderémoslo, es muy alarmante, no hay directrices, finalidades antropológicas que la ciencia se sienta con la obligación de respetar. Simplemente se detiene cuando no puede ir más adelante.

Los mayores pensadores de los siglos XVII al XIX sintieron el espoleo de este ideal de un conocimiento progresivo que asegurara al hombre el imperio del mundo material; este ideal

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ha sido determinante en sus concepciones del universo y del hombre mismo.

Un brevísimo paréntesis: la filosofía, entre otras cosas, es un admirable esfuerzo por mantener el equilibrio entre los dos tipos de conocimiento de los que vengo hablando y por mostrar que sólo el primero puede dar sentido al segundo. La filosofía —insisto, entre otras cosas— es una protesta continua del espíritu contra el enrolamiento en la rutina de las técnicas.

Ciencia y cultura

El hombre no sólo hace ciencia; hace también arte, técnica, historia y filosofía. No obstante, la ciencia constituye un ingrediente de lo que globalmente se denomina cultura, que depende en gran medida del cultivo de las ciencias que el hombre realiza e igualmente de la concepción que tenga de la ciencia. El espíritu del hombre, su inteligencia y libertad, es un espíritu esencialmente cultural. Creador de la cultura, el espíritu del hombre inteligente y libre inventa, construye, modifica o destruye los universos de cultura, los universos de significados y valores, y los objetos de cultura que responden a las necesidades del hombre. El espíritu del hombre, su inteligencia y libertad, se forma y desarrolla en el seno de una cultura. Con el lenguaje se transmite a los hombres una cultura, se les transmite un modo de pensar, de comprender, de reflexionar, de juzgar, se les participa una constelación de valores, un conjunto de costumbres e instituciones, se les introduce dentro de un mundo de estructuras que determinan el estilo de vida de los pueblos. El hombre es un animal cultural, formador de la cultura, formado a su vez por ella.

La cultura actual, la cultura en la cual está inmerso el hombre del siglo XX tiene características muy peculiares. Creo que pueden destacarse tres —no las únicas— características de la cultura actual que cuestionan a todo individuo perteneciente a esta cultura. La cultura actual es científico-técnica, es antropológica y es histórica. Al decir científico-técnica quiero decir todo lo que anteriormente he señalado en este sentido y algo más que voy a añadir; con el calificativo de antropológica quiero

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

indicar que nuestra cultura se encuentra centrada en el hombre concreto; y al decir que es histórica entiendo que percibe y valora la realidad humana como cambiante, en devenir progresivo hacia el futuro. El binomio ciencia-técnica, uno de los ingredientes de nuestra cultura, conforma la mentalidad y la visión del mundo de los hombres; al mismo tiempo —junto con los otros ingredientes señalados— conllevan valores que el hombre contemporáneo aprecia y que al mismo tiempo dirigen sus opciones, su praxis y sus costumbres.

A la ciencia y a su aplicación técnica a la praxis están ligados los valores de la constatación empírica, de la observación, de la racionalidad científica, del progreso, de la eficacia técnica, de la organización operativa, etcétera.

La ciencia y la técnica que caracterizan la mentalidad del mundo actual son la ciencia empírica y la técnica normada por la eficiencia. Toda proposición de valor científico debe basarse en la observación de los fenómenos, debe verificarse o falsearse en la experiencia, tiene que constatarse continuamente en referencia a la experiencia. Todo desarrollo científico tiene su origen en la fecundidad de la experiencia; las leyes tienen valor por su referencia a la experiencia, a la observación de la constancia de los fenómenos. La invención de hipótesis o teorías científicas sólo tiene valor en relación a la experiencia que se intenta explicar. La experiencia es así el fundamento de la fecundidad y del valor de las ciencias empíricas. Este recurso fundamental a la experiencia explica que la ciencia ponga su interés en los fenómenos singulares que pueden repetirse indefinidamente y cuyas relaciones constantes se expresan en las leyes llamadas clásicas o dinámicas.

El conjunto de fenómenos regidos por leyes dinámicas forma sistemas relativamente estables, dentro de los cuales rige la regularidad constante de las correlaciones entre los fenómenos; en cambio, los sistemas de fenómenos evolucionan, varían, se combinan entre sí, forman cadenas o secuencias de sistemas. Pero tales cadenas o sistemas no están sometidas a ningún determinismo de las leyes, sino que se establecen bajo un determinismo, o están regidas por las leyes de la probabilidad estadística. La ciencia moderna está así firmemente ligada a la concepción evolutiva del universo y juega con un equilibrio

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

inestable entre el determinismo de las leyes dinámicas —átomos, moléculas, cristales, etc.— y el indeterminismo de los conjuntos y secuencias de sistemas en evolución.

Esta concepción moderna de la ciencia ha mostrado su validez por aplicaciones a todos los planos de la vida humana. En la ciencia se ha fincado gran parte del progreso del mundo actual. La ciencia va extendiendo el dominio del hombre sobre la naturaleza, sobre la sociedad y sobre la historia, y al parecer no hay nada en el mundo conocido que, en principio, pueda evitar el señorío indefinidamente progresivo de la inteligencia humana sobre el universo; de las ciencias físicas sobre la naturaleza y de las ciencias sociales y políticas sobre la sociedad y la historia. Este señorío se ha ido logrando paulatinamente mediante la técnica y el trabajo humano. La creación y el desarrollo de técnicas en todos los campos de la actividad científica orientadas totalmente a la praxis resultan más valiosas mientras más eficaces. Inicialmente la eficacia se convierte así —llamo la atención sobre esto— en criterio valorativo de la ciencia, para posteriormente convertirse en criterio valorativo de toda actividad humana.

Actitud filosófica

Acabo de señalar que no todos somos científicos pero todos somos hombres. Es fácil apreciar la perogrullada que acabo de pronunciar; las pláticas entre jóvenes nos muestran que, por una parte, los intereses, ideales, proyectos de los seres humanos, en gran medida son diferentes; sin embargo, en otra gran medida son prácticamente iguales. Todos se preparan para lo mismo, para ser hombres de una *polis,* para vivir como animales racionales. Ahora bien, si la ciencia permite a los que se dedican a ella conocer de manera racional la parcela que han elegido como objeto de estudio, la filosofía permite, no a unos cuantos hombres "explicar y/o transformar" la realidad estudiada, sino que prepara a todo hombre —a todos los hombres— para que se realice como el verdadero hombre que deberá ser a lo largo de su vida.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

No es, en rigor, absolutamente necesario estudiar académicamente la filosofía para realizarse como hombre; pero es absolutamente indispensable la actitud filosófica ante la realidad, ante los otros y ante uno mismo.

¿Qué es lo que entiendo por una actitud filosófica? Dicho brevemente, la reflexión filosófica, la actitud filosófica que todo ser humano debe tener consiste, más que nada, en un sentido del orden. A lo largo del pensamiento occidental se ha definido al filósofo como el hombre sabio y a la filosofía como la sabiduría.

¿Qué es lo que quiero dar a entender por orden? La filosofía viene a consistir en ordenar todos los otros saberes. Se trata de jerarquizar los saberes científicos, artísticos, históricos, etc.; ubicar a la ciencia en la perspectiva que le es propia es una labor que no hace la ciencia, sino la filosofía. Aparece de inmediato la noción de jerarquía que resulta solidaria de la anterior noción de orden. Es la filosofía la que determina el valor de todas las actividades que realiza el ser humano. Filosofar significa reflexionar sobre la totalidad de lo que nos aparece, con vistas a la última razón y significado. Además, este filosofar, así entendido, es un empeño razonable e incluso necesario, del que no se puede en modo alguno dispensar el hombre que verdaderamente vive en el espíritu; quiero decir con esto último, el hombre que sencillamente piensa.

Observemos con cuidado: las cuestiones filosóficas siempre tienen una "resonancia" humana e interesan al hombre porque es su mismo ser el que se encuentra en juego. De esta manera surgen las interrogantes relativas a la naturaleza y existencia del ser, del mundo, del conocimiento, de la verdad y de la falsedad, de los valores, del bien y del mal, de la norma de conducta y de la responsabilidad, del derecho como de la sanción, etcétera.

Existe además otro punto que merece ser recordado para entender bien el planteamiento del asunto que nos ocupa. Existen algunos pensadores, grandes filósofos sin duda, que se han preguntado qué sentido tiene la filosofía, especialmente para nuestro mundo, y han destacado con razones por demás interesantes, que para hacer filosofía —y en ocasiones para su defensa— es necesario comprender la "inutilidad" que tiene. Esto en el sentido de que la dignidad filosófica le viene precisa-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

mente del hecho de no ser "un instrumento" que sirva para lograr un fin superior, que no es un puro medio cuya dignidad y sentido se deriven de la meta que permita alcanzar. La filosofía, señalan, tiene toda la nobleza de un fin y en este sentido no sirve para nada; se caracteriza por su inutilidad.

Hoy, cuando el ser humano se siente con tanta frecuencia desamparado a nivel existencial, es natural que se vuelvan los ojos esperanzados hacia la meditación —entiéndase reflexión— filosófica para esperar de ella alguna ayuda. Las nuevas generaciones, decepcionadas repetidas veces por las ciencias positivas y las conquistas tecnológicas, vuelven de nuevo su atención a la filosofía solicitando de ella alguna indicación.

Lo anterior resulta aleccionador; en efecto, la filosofía busca las causas más definitivas de lo real, la inteligencia humana tiene un apetito natural de "hacer" filosofía, y es que, por estructura constitutiva, gracias a su inteligencia, el hombre busca saber; y también por estructura constitutiva el hombre anhela conocer las causas últimas de lo que estudia, de lo que le rodea. El hombre es por naturaleza filósofo, lo que de ninguna manera significa que siempre haga buena filosofía. Lo importante es que la filosofía no aparece como el resultado de una diversión o de un pasatiempo, de una curiosidad o de un espíritu ocioso, sino que más bien la filosofía responde a la exigencia de clarividencia que lleva ínsita la inteligencia humana. Por ello se puede afirmar que "somos hombres y por eso naturalmente filosofamos".

Apréciese, de paso, al mismo tiempo que se señala en qué consiste la reflexión filosófica, una comparación entre ciencia y reflexión filosófica. Ante el hecho de la muerte de un ser humano el problema no consiste tan sólo en determinar si la causa de la muerte fue un infarto o un cáncer (ciencia positiva) sino en determinar por qué el hombre es mortal (filosofía); o bien, responder al modo como las cámaras legislativas elaboran las leyes positivas (ciencia positiva) deja todavía abierta la cuestión de la determinación de la razón última que hace necesaria la existencia de tales leyes (filosofía).

Una aclaración sobre los fines propios de la filosofía, que a veces no son entendidos debidamente. No confundir los fines

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

que tiene la filosofía con los fines que puede tener el sujeto que hace filosofía. Puede ser que ambos fines coincidan o que discrepen. Lo que aquí me interesa que quede claro es determinar el fin al que tiende el saber filosófico. De este modo, podemos ver que un sujeto emplea su saber matemático para obtener dinero y otro recurre a la música para poder dormir, lo que de ninguna manera autoriza a concluir que la finalidad de las matemáticas consista en la obtención de dinero o la de la música sea procurar el sueño.

Para comprender lo anterior es necesario recordar que el concepto de útil se relaciona con el de medio; ambos designan realidades que son amables, que se buscan en razón del término al que conducen y que dan explicación de su apetencia. El medio vale por el fin; lo útil es apetecible por lo que permite alcanzar; no es en este sentido ninguna paradoja afirmar que si todo fuese medio nada sería medio, que si todo fuera útil nada sería útil en verdad. Algo es medio o útil en relación a algo posterior y superior. Y hay realidades que valen precisamente como medios, en tanto que hay otras que poseen la categoría de fines, son valiosos por sí mismos. La filosofía especulativa, en este sentido, no es útil para nada, no se justifica por su ordenación en algo diferente y superior; ella misma se autojustifica, es valiosa por sí misma, es, en otras palabras, un fin, ello constituye su nobleza y dignidad.

Cierto, nuestra época está afectada por una especie de ceguera absoluta con relación a aquello que precisamente por tener el carácter de fin es lo más valioso, como puede ser la importancia del amor humano, el significado de las obras de arte o el mismo sentido que guarda la persona humana. Todas estas realidades, al igual que la filosofía especulativa, se caracterizan por no servir para nada, no son medios sino fines.

¿Se podría decir, por ejemplo, que la ética carece de utilidad? Parecería absurdo sin las consideraciones anteriores. Si algo hay que lamentar en la época en que vivimos es precisamente la ausencia de conocimientos tan necesarios como los de la ética para dar a la conducta humana su cauce adecuado. A un nivel no científico, la ausencia de la virtud de la prudencia explica en la historia que nos ha tocado vivir una serie de opciones dramáticamente negativas.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Quizá lo único que pudiera devolver al hombre el significado de su ardua existencia, el sentido de sus acciones, la luz de sus desvelos y sacrificios sería una adecuada filosofía moral. Es todo un mundo el que aparece: el de los valores, el del bien, el del amor, el de la ley, el de la responsabilidad, el del bien común, el de la justicia, el de la fortaleza, el de los derechos, etcétera.

El hombre inmerso en el mundo es como un rumiante que pace. Su cabeza inclinada hacia abajo le impide contemplar las estrellas. Pero hay estrellas entre los hombres. Si no las vemos brillar es simplemente porque no las miramos. Pero lucen y están allí a nuestro alcance y para nuestro provecho, ofreciéndonos su ejemplaridad.

Para concluir, quiero señalar que esta forma de concebir a la filosofía no es la única; existe también la concepción transformadora de la filosofía. Sin embargo, aquí expliqué la concepción que tengo de la filosofía.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

MILAN KUNDERA

La polifonía de la novela*

1

CUANDO los rusos ocuparon en 1968 mi pequeño país, todos mis libros fueron prohibidos y, de golpe, ya no tuve ninguna posibilidad legal de ganarme la vida. Numerosas personas quisieron ayudarme: un día, un director me vino a ver para proponerme escribir, con su nombre, una adaptación teatral de *El idiota* de Dostoievski.

Releí, pues, *El idiota* y comprendí que, aun si debía morir de hambre, no podría hacer ese trabajo. Este universo de gestos excesivos, profundidades oscuras, sentimentalidad agresiva, me repugnaba. Sentí, de partida, inexplicablemente, una oleada de nostalgia por *Jacques el fatalista.*

"¿No preferiría usted un Diderot a un Dostoievski?"

No lo prefería, pero no pude deshacerme de ese extraño deseo, y para permanecer el mayor tiempo posible en compañía de Jacques y su amo comencé a imaginarlos como personajes de mi propia pieza de teatro.

2

¿Por qué esta súbita aversión por Dostoievski?

¿Reflejo antirruso de un checo traumatizado por la ocu-

* Milan Kundera, "Introduction a une variation", en *Jacques et son maître,* Gallimard, París 1981, pp. 7-19. Traducción de Julián Meza.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

pación de su país? No, pues nunca ha dejado de gustarme Chejov. ¿Dudas sobre el valor estético de su obra? No, pues la aversión de la que yo mismo estaba sorprendido no aspiraba a ninguna objetividad.

Aquello que me irritaba en Dostoievski era el *clima* de sus libros; el universo donde todo se vuelve sentimiento; dicho de otra manera: donde el sentimiento es elevado al rango de valor y verdad.

Era el tercer día de la ocupación. Me hallaba en mi auto, entre Praga y Budejovice (la ciudad donde Camus situó su *Malentendido*). Sobre las carreteras, en los campos, en los bosques, por todos lados acampaban los soldados de infantería rusos. Después, detuvieron mi auto. Tres soldados se pusieron a registrarlo. Concluida la operación, el oficial que la había ordenado me preguntó en ruso: "*Kak chuvstvuietiece*?", es decir: "¿Cómo se siente? ¿Cuáles son sus sentimientos?". La pregunta no era ni mal intencionada, ni irónica. Al contrario, el oficial continuó: "Todo esto es un enorme malentendido. Pero se va a arreglar. Debe saber que nosotros queremos a los checos. ¡Los queremos!"

El paisaje devastado por millares de tanques, el porvenir del país comprometido por siglos, los estadistas checos arrestados y secuestrados y el oficial del ejército de ocupación haciéndome una declaración de amor. Que se me entienda: no quiso expresar un desacuerdo con la invasión, para nada. Todos hablaban más o menos como él: su actitud no se fundaba en el placer sádico de los violadores, sino en otro arquetipo, el del amor herido: ¿Por qué estos checos (¡a los que queremos tanto!) no quieren vivir con nosotros y de la misma manera que nosotros? ¡Qué lástima que haya sido necesario utilizar tanques para enseñarles lo que es el amor!

3

La sensibilidad es indispensable para el hombre, pero se vuelve temible desde el momento en que se considera un valor, un criterio de la verdad, la justificación de un comportamiento. Los sentimientos nacionales más nobles están listos para justi-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ficar los peores horrores; con el pecho henchido de sentimientos líricos, el hombre comete bajezas en el nombre sagrado del amor.

La sensibilidad que reemplaza al pensamiento racional se vuelve el fundamento mismo del no entendimiento y de la intolerancia: se vuelve, como lo dijo Carl Gustav Jung, la "superestructura de la brutalidad".

La elevación del sentimiento al rango de valor se remonta a muy lejos, tal vez hasta ese momento en que el cristianismo se separó del judaismo. "Ama a Dios y haz lo que quieras", dijo san Agustín. La célebre frase es reveladora: el criterio de la verdad se desplaza del exterior hacia el interior, hacia lo arbitrario de lo subjetivo. La ola del sentimiento de amor ("¡ama a Dios!") reemplaza a la claridad de la ley y se vuelve el criterio (¡cuan flojo!) del comportamiento.

La historia de la sociedad cristiana es una escuela milenaria de sensibilidad: Jesús en la cruz nos enseñó a adular el sufrimiento; la poesía caballeresca descubrió el amor; la familia burguesa nos hizo sentir la nostalgia del hogar; la demagogia política logró "sentimentalizar" la voluntad de poder. Toda esta larga historia ha modelado la riqueza, la fuerza y la belleza de nuestros sentimientos.

Pero a partir del renacimiento la sensibilidad occidental fue desequilibrada por un espíritu complementario: el de la razón y la duda, el del juego y la relatividad de las cosas humanas. Entonces, Occidente entra en su plenitud. Cuando la pesada irracionalidad rusa cayó sobre mi país, sentí una necesidad instintiva de respirar fuertemente ese espíritu. Y me parecía no estar concentrado con tal densidad en ningún otro lado como lo estaba en ese festín de la inteligencia, el humor y la fantasía que es *Jacques el fatalista.*

4

Si tuviera que definirme diría que soy un hedonista atrapado en un mundo politizado al extremo. Es la situación que cuentan mis *Amores risibles*; un libro que, por otra parte, me gusta más que todos mis otros libros, porque refleja el periodo más

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

feliz de mi vida. Una coincidencia curiosa: acabé el último de estos cuentos (que escribí al filo de los años sesenta) tres días antes de la llegada de los rusos.

Cuando, en 1970, apareció la edición francesa de este libro se evocó, a propósito de él, el siglo de las luces. Conmovido por esta comparación repetí en seguida, con una prisa un poco infantil, que me gustaba el siglo XVIII. A decir verdad, no me gusta tanto el siglo XVIII; me gusta Diderot. Y para ser aún más sincero: me gustan sus novelas. Y todavía más exactamente: me gusta *Jacques el fatalista.*

Esta visión de la obra de Diderot es, ciertamente, demasiado personal, pero tal vez no es injustificada: se puede, en efecto, prescindir del Diderot dramaturgo; se puede, en rigor, comprender la historia de la filosofía sin conocer los ensayos del gran enciclopedista; pero, insisto: la historia de la novela permanecería incomprendida e incompleta sin *Jacques el fatalista.* Diría incluso que esta obra sufre al ser examinada exclusivamente en el conjunto de la escritura diderotiana, y no en el contexto de la novela mundial; su verdadera grandeza no es perceptible sino al lado de *Don Quijote* o de *Tom Jones*, de *Ulises* o de *Ferdydurke.*

Se me objetará que al lado de las otras actividades de Diderot, su *Jacques el fatalista* era más bien un divertimiento y que, además, estaba fuertemente influenciado por su gran modelo: *Tristram Shandy* de Laurence Sterne.

5

A menudo oigo decir que la novela ya agotó todas sus posibilidades. Tengo la impresión contraria: durante cuatrocientos años de historia la novela ha malogrado muchas de sus posibilidades; ha dejado muchas grandes ocasiones inexplotadas, caminos olvidados, llamados inatendidos.

Tristram Shandy de Laurence Sterne es uno de esos grandes impulsos perdidos. La historia de la novela ha explotado hasta el extremo el ejemplo de Samuel Richardson, que en la forma de la "novela por cartas" descubrió las posibilidades psicológicas del arte novelesco. Por el contrario, prestó muy

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

poca atención a la perspectiva contenida en la empresa de Sterne.

Tristram Shandy es una novela-juego. Sterne se detiene ampliamente en los días de la concepción y el nacimiento de su héroe, y abandona la historia de su vida sin vergüenza y casi para siempre desde que nace; conversa con su lector y se pierde en digresiones infinitas; comienza a contar un episodio sin acabarlo jamás; inserta la dedicatoria y el prefacio en medio del libro, etc., etc., etcétera.

En pocas palabras: Sterne no construye su relato sobre la *unidad de acción*, principio considerado automáticamente como inherente a la noción misma de novela. La novela, gran juego con personajes inventados, es para él libertad ilimitada de invención formal.

Sí, de la misma manera que *Jacques el fatalista*, *Tristram Shandy* es un *divertimiento* intencional a más no poder. Es así, por otra parte, como nació la novela en el alba de los tiempos modernos. Su sabiduría y su belleza están ligadas esencialmente a sus orígenes lúdicos. Sterne los redescubrió y halló en ellos inmensas posibilidades, capaces de abrir una nueva vía a la evolución de la novela. Pero nadie oyó su "invitación al viaje". Nadie la siguió. Nadie —excepto Diderot.

Sólo él fue sensible a este llamado de lo nuevo. Sería, pues, absurdo desacreditar por esto su originalidad. Nadie impugna a un Rousseau, a un Laclos, a un Goethe, so pretexto de que debían mucho (ellos y toda la evolución de la novela) al ejemplo del viejo e ingenuo Richardson. Si la semejanza entre Sterne y Diderot es tan sorprendente, se debe a que su empresa común permaneció, en la historia de la novela, completamente aislada.

6

Las diferencias entre *Tristram Shandy* y *Jacques el fatalista* no son, por otra parte, menos importantes que las semejanzas.

Hay, en primer término, *una diferencia de temperamento*: Sterne es lento; su método es el de la desaceleración, su óptica

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

es el microscopio (sabe detener el tiempo y aislar un solo segundo de la vida como lo hará más tarde James Joyce).

Diderot es rápido; su método es el de la aceleración; su óptica es el telescopio (no conozco inicio más fascinante para una novela que las primeras páginas de *Jacques el fatalista*: el cambio virtuoso de los registros; el sentido del ritmo; el *prestissimo* de las primeras frases).

Hay, en seguida, *una diferencia de estructura*: *Tristram Shandy* es el monólogo de un solo narrador: el mismo Tristram. Sterne sigue minuciosamente todos los caprichos de su extravagante pensamiento.

En Diderot, cinco narradores, que se interrumpen uno al otro, cuentan las historias de la novela: el mismo autor (dialogando con su lector); el amo (dialogando con Jacques); Jacques (dialogando con su amo); el posadero (dialogando con su auditorio); y el marqués Des Arcis. El procedimiento dominante de todas las historias particulares es el diálogo (su virtuosismo es sin igual). Pero los narradores cuentan estos diálogos dialogando (los diálogos están encajados dentro de un diálogo), de tal manera que el conjunto de la novela no es sino una inmensa conversación en voz alta.

Hay también una *diferencia de espíritu*: el libro del vicario Sterne es un compromiso entre el espíritu libertino y el espíritu sentimental, es un recuerdo nostálgico de la alegría rabelaisiana en la antecámara púdica de la época victoriana.

La novela de Diderot es una explosión de impertinente libertad sin autocensura, y de erotismo sin coartada sentimental.

Hay, finalmente, *una diferencia de grado de la ilusión realista:* Sterne trastoca la cronología, pero los acontecimientos están sólidamente anclados en el tiempo y en el lugar. Los personajes son extravagantes, pero están provistos de todo aquello que puede hacernos creer en su existencia real.

Diderot crea un espacio jamás visto antes de él en la historia de la novela: *un escenario sin decoración*. ¿De dónde vinieron? No se sabe. ¿Cómo se llaman? Esto no nos concierne. ¿Cuál es su edad? No, Diderot no hace nada para hacernos creer que sus personajes existen realmente y en un momento determinado. En toda la historia de la novela mundial, *Jac-*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ques el fatalista es el rechazo más radical de la ilusión realista y de la estética de la novela llamada psicológica.

7

La práctica del *reader's digest* refleja fielmente las tendencias profundas de nuestro tiempo, y me hace pensar que un día toda la cultura pasada será completamente reescrita y completamente olvidada detrás de su *rewriting*. Las adaptaciones cinematográficas y teatrales de las grandes novelas no son más que *reader's digest* sui generis.

No se trata de defender la virginidad intocable de las obras de arte. Por supuesto, Shakespeare también reescribió obras creadas por otros. Pero no hizo *adaptaciones*; se sirvió de una obra para hacer de ella el tema de su propia *variación*, de la que era el autor soberano. Diderot tomó de Sterne toda la historia de Jacques herido en la rodilla, transportado en una carreta y curado por una bella mujer. Al hacer esto ni la imitó ni la adaptó. Escribió una variación sobre el tema de Sterne.

Al contrario, las transcripciones de *Anna Karenina* que se conocen en el teatro o en el cine son adaptaciones, es decir reducciones. Mientras más quiere el adaptador permanecer discretamente oculto detrás de la novela, más la traiciona. Al reducirla, la priva no sólo de su encanto, sino de su sentido.

Pero detengámonos en esto con Tolstoi: de una manera radicalmente nueva en la historia de la novela, planteó la cuestión de la acción humana; descubrió la importancia fatal, para una decisión, de las causas racionalmente inaprehensibles. ¿Por qué Anna se suicidó? Tolstoi llega incluso a utilizar un monólogo interior casi joyciano para demostrar la trama de las motivaciones *irracionales* que teleguiaron a su heroína. Así pues, cada adaptación de esta novela, necesariamente, por la naturaleza misma del *reader's digest*, intenta volver claras y *lógicas* las causas del comportamiento de Anna, intenta *racionalizarlas*. La adaptación se vuelve, así, la negación pura y simple de la originalidad de la novela.

También se puede decirlo inversamente: si el sentido de la novela sobrevive a su *rewriting*, tenemos la prueba indirecta

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

del valor mediocre de la novela. Y he aquí que, en la literatura mundial, hay dos novelas que son absolutamente irreductibles, totalmente *unrewritable*: *Tristram Shandy* y *Jacques el fatalista*. ¿Cómo simplificar este desorden genial para que quede alguna cosa? Y, ¿qué debe quedar de él?

Se puede, es verdad, separar la historia de Madame de La Pommeraye, y hacer de ella una pieza de teatro o una película (que, por otra parte, ya se han hecho). Pero lo que se obtiene no es más que una anécdota banal, desprovista de todo su encanto. En efecto, la belleza de esta historia es inseparable de la *manera* como Diderot la cuenta: 1) una mujer del pueblo narra acontecimientos que ocurren en un medio que le es ajeno; 2) toda la identificación melodramática con los personajes es imposible, dado que el relato es perpetua e incongruentemente interrumpido por otras anécdotas y otras conversaciones; y 3) también el relato es sin cesar comentado, analizado, discutido; pero 4) cada uno de los comentadores saca una conclusión diferente, pues la historia de Madame de La Pommeraye es una *antimoralidad*.

¿Por qué explayarme a propósito de todo esto? Porque quiero exclamar con el amo de Jacques: "¡Que perezcan todos los que se permitan reescribir aquello que ya fue escrito! ¡Que se les castre y que se les corten las orejas!"

8

Y, por supuesto, para decir que *Jacques y su amo* no es una adaptación; es mi propia pieza, mi propia "variación sobre Diderot", o bien, dado que la concibe la admiración, mi "homenaje a Diderot".

Esta "variación-homenaje" es un reencuentro múltiple: el de dos escritores, pero también el de dos siglos. Y el de la novela y el teatro. La forma de una obra dramática ha sido siempre mucho más rígida y normativa que la de la novela. El teatro nunca ha tenido su Laurence Sterne. Escribí, pues, no sólo un "homenaje a Diderot", sino también un "homenaje a la novela", tratando de dar a mi comedia esa libertad formal que

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Diderot-novelista descubrió y que Diderot-autor teatral jamás conoció.

He aquí la construcción: sobre el asiento frágil del viaje de Jacques y de su amo reposan tres historias de amor: la del amo, la de Jacques y la de Madame de La Pommeraye. Mientras que las dos primeras están ligeramente (la segunda incluso muy ligeramente) ligadas al desenlace del viaje, la tercera, que ocupa todo el segundo acto, es, desde el punto de vista técnico, un puro y simple episodio (no forma parte integrante de la acción principal). Es una transgresión evidente de lo que se llaman las leyes de la construcción dramática. Y es precisamente en esto en donde vi mi apuesta:

renunciar a la unidad estricta de la acción y crear la coherencia del conjunto por medios más sutiles: por la técnica de la polifonía (las tres historias no son relatadas sucesivamente, sino que son entremezcladas) y por la técnica de las variaciones (de hecho, las tres historias son, cada una, la variación de la otra). (Así, esta pieza, que es una "variación sobre Diderot", es al mismo tiempo, un "homenaje a la técnica de las variaciones", de la misma manera que lo fue, siete años más tarde, mi novela *El libro de la risa y el olvido.)*

9

Para un autor checo, en los años setenta, era extraño pensar que *Jacques el fatalista* (escrito, también, en los años setenta) jamás fue impreso mientras vivió su autor y que sólo pudieron ser distribuidas copias manuscritas a un público limitado y confidencial. Esto que, en la época de Diderot, fue una excepción, doscientos años más tarde se volvió en Praga la suerte común a todos los escritores checos importantes que, proscritos de las imprentas, no pueden ver sus libros sino en forma mecanografiada. Esto comenzó con la invasión rusa, esto dura y, con toda verosimilitud, esto durará.

Escribí *Jacques y su amo* por íntimo gusto y, tal vez, con una vaga idea de que se podría representar un día en un teatro checo bajo otro nombre. A manera de firma, dispersé en el texto (¡una vez más un juego, una variación!) algunos recuer-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

dos de mis obras precedentes: la pareja de Jacques y su amo es la evocación de la pareja de amigos de "La manzana de oro del eterno deseo" (en *Amores risibles*); algunas frases son citas de mi farsa (*Ptakovina*) representada en Praga en 1968 y en 1969 y prohibida después; hay una alusión a *La vida está en otra parte* y otra a *El vals de los adioses*. Sí, eran recuerdos; toda la pieza era el adiós a mi vida de escritor, el "adiós en forma de divertimiento".* *El vals de los adioses*, la novela que terminé más o menos al mismo tiempo, tuvo como primer título *Epílogo*. Sin embargo, viví ese tiempo sin el gusto amargo de un fracaso personal, pues el adiós privado se confundía considerablemente con otro, inmenso, que me excedía:

frente a la eternidad de la noche rusa, viví en Praga el fin violento de la cultura occidental tal como fue concebida en el alba de los tiempos modernos, fundada en el individuo y en su razón, en el pluralismo del pensamiento y en la tolerancia. En un pequeño país occidental viví el fin de Occidente. Ese era el gran adiós.

10

Con un campesino iletrado como criado, don Quijote salió un día de su casa para combatir a sus enemigos. Ciento cincuenta años más tarde, Toby Shandy hizo de su jardín la gran maqueta de un campo de batalla; ahí se entregaba a los recuerdos de su juventud guerrera, fielmente asistido por su criado Trim. Éste, cojeaba, al igual que Jacques, quien diez años más tarde divirtió a su amo durante su viaje. Era tan charlatán y testarudo como, ciento cincuenta años más tarde, en el ejército austro-húngaro, el ordenanza Josef Shveik, que divirtió y horrorizó a su amo, el teniente Lukac. Treinta años después, esperando a Godot, Vladimir y su criado se hallan ya solos en la escena vacía del mundo. El viaje ha terminado.

* Georges Werler vino entonces a verme a Praga. Le di la pieza para que fuera depositada en algún lugar del extranjero, protegida de las pesquisas que debía sufrir. La traducción francesa que aquí se presenta es reciente. La hice gracias a los inapreciables consejos lingüísticos de mis amigos François Kérel y Marc Grunebaum, a quienes agradezco de todo corazón.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El criado y su amo han atravesado toda la historia occidental moderna. En Praga, ciudad del gran adiós, escuché su risa que se alejaba. Con amor y angustia, me aferraba a esa risa como se aferra uno a las cosas frágiles y perecederas, y que están condenadas.

París, julio de 1981

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

FRANCISCO SEGOVIA

Guillermo Frese: la iglesia secreta

Though this be madness, yet
there is method in it.
W. Shakespeare

I

SIEMPRE QUE UNA religión se siente amenazada vuelve a las catacumbas, al discriminado rigor de las iniciaciones, al humus oscuro del misterio y la comunión. Abandona la usada luz de los mortales para preservar intacta la semilla de su revelación; elige el sacrificio secreto, el sacramento hurtado a la igualdad de los hombres: se esconde. Debajo del agua con que nombra pide silencio. Sobre el cadalso popular de las condenaciones aconseja lo que el criminal que admiró Bataille: "¡No confeséis nunca!"

Lo que en una religión perseguida aspira a la eternidad es la revelación, no la parroquia en que hinca su defensa. Por eso renuncia a su propia fertilidad —no a la fertilidad de su verdad— o la pospone: las iglesias secretas no predican, no diseminan. Lo contrario es su tarea: cierran puertas y ventanas para preservar.

Las doctrinas perseguidas no quieren para sí mismas la eternidad que se cumple en la verdad que defienden. Para ellas está hecha, no la eternidad sino la permanencia en el tiempo. A ella se aferran, por ella se recogen, se vuelven sobre sí mismas, como las esporas; por ella se endurecen, se petrifican, como las ruinas.

Atrancaré puertas y ventanas
para que el viento
acallaré gota a gota mi nostalgia
para que el tiempo
puertas y ventanas no me arrebaten tu recuerdo.*

* Guillermo Frese, *Estados de coma* (poemas), de próxima publicación.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

2

Semilla envenenada de tiempo
semilla entre manos de cal, las iglesias secretas se vuelven sobre sí mismas para durar y permanecer: su vocación es la resistencia. Defienden su vida haciéndola precaria, suspendiéndola en un tiempo inerte y sin alumbramientos, en un espacio improfanable, incomprensible en la claridad de las plazas públicas. Las catacumbas, y una lengua pronunciada en la cripta indescifrable del misterio, las defienden de todo lo que es intemperie: el aire, la luz, el tiempo. Profesan el arte de pasar inadvertidas, el de convertirse en vida latente.

Lo que una iglesia secreta hace para la persistencia no lo hace para la eternidad: lo hace para la duración del mundo. Y lo defiende aun contra el mundo.

> Vacía una vez el alma
> de todo contenido de palabra
> la obscenidad incide en el corazón.
> Desde ese día no le hablo a todos
> no enamoro a nadie.
>
> Ajeno al ritmo equívoco del mundo.
>
> Te busco porque he olvidado
> el juramento de fraternidad con el mundo.

3

Cualquier intimidad amenazada busca la petrificación del tiempo, la persistencia inalterada de los mandamientos en que defiende su verdad, la duración palpable y material de la forma: se obliga a la puntual observancia de los ritos. El rigor de sus leyes y sus dogmas es un método de conservación, un procedimiento para ordenar la resistencia y salvar su misterio de la corrupción. Esconde en la forma sus misterios.

En una situación extrema, cualquier intimidad religiosa, poética, amorosa, se refugia en los formalismos, en la afectación más que en la afección, en los ritos, en los comportamientos ordenados. Tal vez porque es claro que nadie buscaría en ellos el movimiento de lo perecedero, como no lo busca en las ruinas ni en las esporas (sospecha que no encontrará en ellos el *trance* de muerte sino la vida que todavía resiste o sus despojos; nunca el tránsito entre ambos).

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Qué gesto es capaz de asumir la vida.

...el posible orden de tus pasiones.

4

Las ruinas y los rituales son tiempo palpable: estados absolutos, no momentos; "estados de coma", más acá o más allá del orden temporal que lleva de una a otra cosa. Por eso no conciben promesas —que comprometen siempre un despliegue temporal— o las conciben sólo contra el tiempo que profanamente fluye.

Los rituales y las ruinas nunca vislumbran su desaparición. Y, sin embargo, la eternidad no les pertenece como cualidad. Es la persistencia empecinada, y no una gracia sobrenatural, lo que les da ese sabor de eternidad dudosa: quieren hacer eterna su duración sin hacerse eternos ellos mismos.

El tiempo
el tiempo que todo lo borra.

Ya no discurro una razón de eternidad
para nuestros labios.

5

Las ruinas son huellas petrificadas, rastros, cicatrices. Su materialidad, sin embargo, nunca pertenece del todo al tiempo de la naturaleza; tampoco al del los hombres. Pero, aunque están hechas de tiempo neutro, las habita un sentido ancestral.

Las ruinas no despiertan en nosotros la violencia de los cadáveres —acaso porque no se descomponen—, pero, como ellos, se encuentran sólo en la frontera entre lo humano y lo natural. Son un puente entre la inmanencia material y la trascendencia espiritual. Tal vez por eso despiertan en los hombres una antigua nostalgia: son elemento puro erigido en forma, materia inspirada, como el barro con que fueron creados los hombres primordiales (Adán, Enkidu)... La carne viva de los hombres, donde palpita lo inerte.

Latidos: vocabulario de flores marchitas.

El tiempo no es un medio ni una circunstancia para las ruinas: es una cualidad que les pertenece exactamente como su materialidad.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Aunque están hechas de tiempo neutro, las habita un sentido ancestral.

"Polvo enamorado", las ruinas, y la carne hecha de barro, son puras.

6

Cuando una amenaza mortal pesa sobre la religión, el amor o la poesía de los hombres, su intimidad no vive ya en el tiempo sino a destiempo: aprisiona su fertilidad, como la espora; se petrifica, como las ruinas. Su encierro críptico y su soledad secreta, meticulosos y obsesivos, se hacen inexpugnables. Como sus templos, levantados por la oscura inspiración del barro y para ella, son el lugar de las exaltaciones clandestinas, del trance, la alucinación y el entusiasmo.

Lo que la religión, el amor y la poesía quieren preservar puro es la inspiración.

7

Desde su título, *Estados de coma* declara su encierro, su voluntad de sustracción y su urgente vocación por la pureza. Es una religión, una poesía y un amor bajo amenaza. La extraña inspiración que le da forma tiene dos rasgos característicos de las iglesias secretas: la tiranía de los rituales inamovibles, inconmovibles, y el entusiasmo vehemente, inconfesable.

Lo que quieren preservar poemas como "Testamento" o "La iglesia del amor" teme ser expuesto al tiempo público, pero no evita revelarse a una intimidad (a *el mismo cómplice que llama oración al secreto*). Su intención es un imán alrededor del cual se ordena el libro. No son, quizá, los mejores poemas de la colección, pero son su intención más fuerte: "La iglesia del amor" es una doctrina perseguida (¿la misma "iglesia del amor" de los cátaros, de los puros?); en ella se oficia un extraño rito que acaso exagera las celebraciones gnósticas (¿el improbable ritual de la homodoxia?). Entre el rigor de sus formalidades, la afectación de sus misterios y su secreto improfanable, se palpa la pureza material del tiempo, *semilla entre manos de cal*. Pero, ¿cuál es la amenaza y cuál la religión que quiere disolverla?

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

8

Guillermo Frese quiere una religión inspirada, un amor inspirado, una poesía inspirada. Desconfía del tiempo que inaugura esta frase de Baudelaire: "la inspiración es trabajo". Y, sin embargo, confía en la poesía de Baudelaire. ¿No brota, acaso, de una alta inspiración? *Las flores del mal*, ¿no son raros ejemplos de una belleza que es necesario ocultar?

Para Frese la poesía es el reino de la intimidad, no el del mundo público donde reinan las declaraciones de la inteligencia. Le parece que la poesía de un poeta contradice siempre a su poética y que esta ley se cumple matemáticamente: toda poética es una confesión, una traición.

9

La insistencia en *la íntima fragilidad humana* y en *una inconfesable indefensión* hace claro el repliegue de Frese en este siglo de profanaciones. La única fe de que hace profesión cabal es la inspiración. Esto le da un aire de retraimiento frente a los pronunciamientos meditados de la poesía moderna. Pero, en todo caso, no desprecia a los autores de su tiempo. Algunos le son entrañables. Sin duda Thomas Mann, Pavese, Camus, Wilde, Meyrink. Y no es difícil entender por qué: en ellos ama la hondura de la iluminación. Tampoco es difícil descubrir su admiración por autores de otro orden (Cioran, Bataille, Artaud, Breton): en ellos admira el rigor de la lucidez. Sin embargo, en el fondo hace una discriminación radical: las iluminaciones de los primeros son la semilla de inspiración que hay que preservar; la lucidez de los segundos es el rigor "político" de la iglesia que las preserva.

10

Desde cierto punto de vista, la fe es a la convicción lo que la religión es a la iglesia que la representa y la inspiración a la forma.

El debate público que enfrentó a santo Domingo con el Perfecto cátaro en Fanjeaux (cuya conclusión representó fra Angélico al pie de una coronación de la Virgen), recorrió el arduo camino que separa estos dos extremos. Luego de escuchar las digresiones de ambos

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

contendientes, el jurado que debía sentenciar sobre la verdad de las doctrinas decidió delegar su juicio en Dios. El libro canónico cátaro y la Biblia fueron arrojados al fuego. La Biblia flotó por encima de las llamas, pero la doctrina cátara se consumió en el fuego, como sucedería más tarde con muchos de sus fieles en Bèziers, Cassés o Montségur.

¿Era legítimo invocar un juicio divino sobre la verdad o falsedad de las doctrinas cuando era claro que las evidencias se defendían según el dominio formal de los argumentos? ¿Era impertinente juzgar argumentos y no verdades? ¿O era impertinente juzgar las verdades sólo por los argumentos que las defendían? En cualquier caso los jueces, exhaustos, cambiaron las reglas del juego en el último momento. Invocaron el poder de un misterio divino para disolver la fuerza de los argumentos. Lo mismo hizo san Pedro ante Simón el Mago. Cuando éste último volaba por los aires demostrando a todas luces que era dueño de un poder que san Pedro ignoraba, el cristiano invocó a su Señor para que lo hiciera caer desde las alturas. El milagro contra la magia. ¿Era impertinente tratar de humillar a una doctrina por arte de magia? ¿No lo era, en cambio, hacerlo a través del milagro?

Los arrebatos de la pasión y los excesos de la forma: dos maneras de exageración que se reducen a una sola: el formalismo. Después de todo, se invoca el poder mecánico del cosmos o el poder inspirado de Dios, pero la invocación es siempre formal. Y aun podría pensarse que el último recurso de santo Domingo es el procedimiento fundamental de la inquisición: la verdad probada en el milagro de una vez por todas: la verdad indiscutible, milagrosa, la verdad formal, el dogma.

II

En cierto sentido, *Estados de coma* desprecia la forma o la descuida; en otro, la acentúa y la afecta. No confía del todo en la máxima que dice: "fondo es forma" y, sin embargo, no conoce la euforia extática fuera de los rituales. Oficia con puntualidad, es cierto, pero siempre para las divinidades del entusiasmo (Dionisos, Príapo). Cultiva el arrebato y la pasión con la despreocupación de quien prende fuego y abandona luego las cenizas sin dispersar: confía en que el rastro que así deja conduce a la iglesia —si es cierto que conduce a alguna parte— pero nunca a la revelación.

Las técnicas místicas sólo por azar llevan a la experiencia: la forma sólo por azar se identifica con el fondo. Al mismo tiempo, "también

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

se llega al cielo por la carne". ¿Qué religión es ésta que confía en dos verdades a la vez?

12

El templo donde Frese oficia sus misterios es el lugar donde coinciden los contrarios, donde se palpa el tiempo, los elementos se inspiran, se iluminan y se ensombrecen: la carne, *el oscuro sepulcro del (los) cuerpo(s)*, altar de las comuniones secretas, tierra donde *crecen nardos de salitre*. Sin embargo, por material que parezca, es un templo interior.

La coincidencia de los contrarios en la carne no resuelve nunca su enfrentamiento ni engendra una nueva verdad. Es una dialéctica como la de Heráclito, no como la de Hegel, y no opone nunca a los miembros de una pareja fértil: es amor estéril.

Las celebraciones carnales que glosa *Estados de coma* no cultivan la cristiana semilla de la reproducción y no prometen nada. Como las ruinas, ofician a una pureza elemental, en la frontera entre lo humano y lo natural, o entre lo humano y lo divino, en un tiempo y en un espacio anteriores al pecado con que los hombres y las mujeres ganaron una tierra.

La religión de Guillermo Frese es la de un paraíso exacerbado, más conservado que recuperado, posible sólo en un mundo donde los sexos todavía no han sido arrancados uno del otro y la carne sigue siendo pura, inocente, inconsciente.

La pureza anterior a la caída es una comunión que es preciso ocultar. Ella es la semilla que hay que preservar en la profanidad de un tiempo donde el espíritu no es ya más que conciencia y tiranía. Pero, ¿ocultarla? Exactamente. Esta comunión es también una exclusión.

> En el umbral del tiempo.
>
> No se podía hablar de comunión
> sino de expansión
> porque todos respirábamos
> una propia simpatía por la carne.

13

Conservar intacta la soberanía de la pureza, *el pacto de nuestras sangres*. ¿No es esta la vocación que gobernó el incesto de tantas

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

dinastías? Tocarse y no mezclarse, ¿no respira este principio al fondo de las extrañas prácticas gnósticas, al fondo de la borrosa tradición de la homodoxia?

La certeza de que toco me trunca.

El radicalismo de estas "religiones" de la pureza rechaza casi siempre el conocimiento por los frutos (porque sólo el amor que se guarda de la corrupción es verdadero amor) y hace voto de esterilidad. No quiere la perpetuación de los hombres sino la perpetuación de su verdad: renuncia a su propia fertilidad, no a la fertilidad de su pureza.

El oscuro dios de estas religiones es una belleza desalmada, pero su culto exige un alma grande. Más que confiar en la forma, sus fieles ciegamente la aman. Su radicalidad está puesta en ello; no creen en los argumentos de su fe heterodoxa: los aman.

Aclaran una culpa que atañe a los espejos.

14

Amamos aquello en lo que no podemos confiar (*Credo quia absurdum*, decía Tertuliano) y en ese amor depositamos nuestra intimidad, *con toda (su) indefensión y el resto*. Comprometemos en ello nuestra perdición, acaso porque no comprendemos que sepa amar quien no sabe morir. Como el amor-pasión, amamos lo imposible, y para amarlo discriminamos. ¿No es esto el enceguecimiento por la carne? ¿No es una intimidad apasionada por un cuerpo, más que por otra intimidad?

¿Qué más incendio que el de la rosa al fin carne?

De rodillas, sin vestido
comulgaste ahora con mi cuerpo
—sólo pan en sueños—
en esa tumba de escombros
que se me vuelven rezos.

15

Toda pasión verdadera es estéril. Para ella existe el cuerpo amado, pero difícilmente el cuerpo amante. Tal vez por eso en el libro de

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Frese es el amante, y nunca el amado, quien está suspenso en los *estados de coma* y *divaga con los restos de la noche.*

El amante y el amado no se corresponden.

Es claro que en los poemas de Frese el espíritu ama a la carne, como la inspiración ama a la forma y la lucidez a las iluminaciones. Pero, ¿ama la carne al espíritu, la forma a su inspiración, las iluminaciones al rigor formal de la lucidez? No lo creo. Lo más que Frese espera del amor y la pasión es un estado de suspensión efímera y secreta, nunca una correspondencia, nunca una entereza que resista los embates del tiempo, la luz y la divulgación.

La pasión del espíritu no concibe: éste es el debate encarnado de una religión de esterilidad cuyo primer salmo podría decir:

> Ay de aquel cuerpo hermoso que sucumbe ante su propio espíritu, porque sólo quien tiene cuerpo *a pesar* de su espíritu es hermoso.

16

Persistencia del espíritu incorruptible sobre la carne que se corrompe, la iglesia secreta de Guillermo Frese ama sólo extremos inconciliables: la carne incorruptible y el espíritu fértil. Sus rituales mejores y más extremos se celebran siempre en la cima más alta de esta tensión irresoluble. Su religión quiere conservar la intensidad apasionada de este enfrentamiento formal. Se aparta del mundo para alimentar su fuego más íntimo y secreto, como quien alimenta una bestia hermosa y desalmada.

México, julio 14/84

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

DULCE MA. GRANJA

En memoria de Michel Foucault

EL 25 DE junio de este año murió en París Michel Foucault. Dedicamos un pequeño espacio de nuestros "estudios" para recordar la vida, el pensamiento y la obra de uno de los filósofos que más ha influenciado en nuestro convulsionado siglo XX.

El pensamiento de Foucault se caracteriza por un amplio proyecto: crear un espacio propio para la arqueología de las ciencias humanas. Ellas deben "despertar de su sueño dogmático" y comprender que el hombre es una invención reciente, no el tema más antiguo de la reflexión. Sus sarcasmos al humanismo y su cuestionamiento de la reflexión histórica han suscitado acaloradas discusiones. Sartre vio en él el designio de una nueva ideología antimarxista. Para otros, su peculiar perspectiva epistemológica es aberrante. Piaget dijo de ella: "es un estructuralismo sin estructuras". Se ha dicho de su libro *Las palabras y las cosas* que responde a una estrategia de mistificación. Pero otros ven en él el terreno preparatorio para una nueva "crítica de la razón pura". Se ha dicho de Foucault que es el "más brillante filósofo del poder". Pero también se ha dicho que "no ha hecho una sola investigación que no termine en el instinto". Un célebre antropólogo del Instituto de estudios avanzados de la universidad de Princeton, Clifford Geertz, considera que sus objetos son imposibles: "un humanismo científico antihumanista, un historiador antihistórico".

El objeto de toda esta controversia fue un hombre siempre muy bien ataviado, que nació en la provincia de Poitiers en 1926. Foucault fue, desde 1970, profesor del célebre Collège de France, donde pudo crear por sí solo un nuevo campo del saber que designó con el nombre de "historia de los sistemas del pensamiento". La mayor parte de su trabajo intelectual fue hecha en su caro, pero austero, apartamento de París: las paredes pintadas de blanco y casi llenas de libros, la hermosa vista desde un octavo piso de las azoteas del viejo

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

París; sólo un detalle de frivolidad en esta "torre de marfil": la planta de mariguana que crece entre las petunias que adornan la terraza. En este ambiente, Michel Foucault produjo una serie de libros penetrantes y en extremo influenciantes sobre los sutiles problemas de la libertad individual y la coerción social; analizó las relaciones entre la verdad y el poder, la enfermedad y la civilización, entre muchos otros temas. Foucault estaba por publicar el segundo de los cinco volúmenes de la *Historia de la sexualidad*. "No quise escribir un libro" —dijo Foucault— "sobre la conducta sexual. Lo que yo quería saber era cuáles son las preguntas que la gente se formula sobre la sexualidad y por qué lo hace. ¿Por qué, por ejemplo, las preguntas sobre el sexo han desempeñado un importante papel en la práctica cristiana de la confesión durante los siglos XVI y XVII?"

Foucault fue hijo de un médico de la provincia de Poitiers. No obstante que no era de su agrado, estudió seriamente la psicología y llegó a tener una especial aversión por ella durante su trabajo como médico interno en el hospital de enfermedades mentales de Santa Ana en París. "Me sentía muy cercano y no muy distinto de los enfermos", afirmaba Foucault refiriéndose a aquél entonces. "Estaba yo intranquilo respecto a la profesión médica. Quedaba planteada frente a mí una pregunta que me inquietaba: ¿cuál es el poder de la medicina, cuál es su autoridad?"

Después de enseñar psicopatología en París y en la universidad sueca de Uppsala, el inquieto joven Foucault obtuvo plazas en Varsovia y Hamburgo. A pesar de la divagación y extravío tanto interno como externo, apareció *Enfermedad y civilización*, en donde Foucault inicia haciendo una poética y melancólica evocación de esos barcos medievales que en realidad eran las prisiones en las que se transportaban a los dementes lejos de sus comunidades.

Foucault se encontró con una pregunta histórica muy concreta a la que quiso dar respuesta: ¿por qué, durante 1656, varios hoteles y asilos de París fueron transformados en el hospital general de París? ¿Por qué instituciones similares se construyeron rápidamente en todas las ciudades de provincia? ¿Y por qué fueron llenadas no sólo con enfermos crónicos, sino también con dementes y desempleados? Foucault aventuró una respuesta: la aurora de la "edad de la razón" trajo también el despertar de una nueva clasificación, caracterización y diferenciación de normalidad y anormalidad, de salud y enfermedad, y por consiguiente, nuevas y radicales formas de regulación social de ellas. En lugar de considerar a los dementes como poseedores de un tipo especial de conocimiento —como se hacía en la edad media— se les menospreció y silenció. Foucault insistió en los cambios que comportan las definiciones de salud y enfermedad, las

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cuales, consideró el filósofo francés, son arbitrarias. En la medida en que intervienen en la definición de razón, ésta será también una definición cambiante y en esa misma medida arbitraria.

Muchos historiadores modernos sostienen que la historia fluye irremediablemente en una misma dirección determinada y que sus funciones son el trazar ese transcurrir con y para la libertad. Foucault pensó, por el contrario, que hay discontinuidad y separación entre un periodo histórico y otro. Cada edad nueva crea inconscientemente una nueva estructura o sistema intelectual para considerar al mundo. Foucault llamó a este sistema de pensamiento una *episteme*. Una de estas discontinuidades marcó, a mediados del siglo XVII, el inicio de la edad de la razón. Poco después se da otra separación: la revolución francesa que introduce la creencia en el progreso y en la evolución social y científica. Según Foucault, una tercera ruptura debe ocurrir ahora, pero no ofreció, hasta el día de su muerte, una definición clara y una explicación de cómo y por qué tal discontinuidad ha de presentarse.

Fue la rebelión estudiantil de 1968 en París lo que empujó a Foucault a encauzar su pensamiento en la dirección política. Pensó Foucault que el conocimiento es poder, es más: entre poder y conocimiento hay una implicación directa y recíproca de uno a otro. Si cada época histórica desarrolla nuevas formas y estructuras del conocimiento, nuevas formas de definir la vida y de concebir y ejercer el poder serán, consecuentemente, producidas. El poder militar es la forma más obvia de éste. Sin embargo —asume Foucault— todo conocimiento social, toda forma de investigación, cada categorización y cada juicio es también un ejercicio del poder. Evidentemente los profesores, doctores, sacerdotes, etc., toman parte en este ejercicio del poder; pero lo más importante es que el ciudadano moderno es adiestrado para ejercer este estado de poder en él mismo y en sus conciudadanos. Foucault escribe en *Vigilar y castigar*: "el verdadero político nos ata con cadenas más fuertes que las cadenas de hierro, pues nos ata con las cadenas de sus propias ideas y ese encadenamiento es tanto más fuerte en cuanto no sabemos de qué está hecho". Esta prisión intelectual es el hombre mismo, pues para Foucault no hay una naturaleza humana en espera de su liberación.

Michael Foucault, después de la segunda guerra mundial, se vio atraído por el marxismo: "me interesó pero me dejó insatisfecho [...] Marx en realidad fue un producto de la *episteme* del siglo XIX. Por esto la gente joven de mi generación se vio atraída por el marxismo pues encontró en él el medio para prolongar sus sueños adolescentes de un mundo mejor". Políticamente considerado, Foucault resultó inclasificable. Así declaró: "he vivido en Suecia, país de libertad, y en

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Polonia, país bastante opuesto; y estas experiencias me han mostrado que cualquiera que sea el sistema legal, el mecanismo del poder constriñe al individuo y dirige su conducta en un esfuerzo por normalizarlo".

Puede resultar exasperante el constante volver de Foucault sobre un problema y plantear nuevas preguntas que casi siempre quedan sin respuesta. No obstante, es cierto que Michel Foucault ejerció y sigue ejerciendo una extraña fascinación y despertando un creciente culto entre los estudiantes, tal vez porque es esta una época en la que, especialmente los jóvenes, se ven atrapados en los cientos de invisibles redes del control social.

Junio de 1984

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

JULIÁN MEZA

Retorno a la normalidad

POR RAZONES DE buena o de mala conciencia, Michel Foucault siempre inquietó o, por lo menos, molestó. Muerto, la gracia y la culpa pueden, plenamente, reinstalarse. Al fin y al cabo, él ya no está ahí para perturbar las conciencias y el mundo puede, tranquilamente, seguir siendo maniqueo. Los buenos y los malos, los inocentes y los culpables volverán a ser íntegramente el soporte de los decálogos del siglo XX; el espíritu del elegido y el de la víctima proseguirán su camino sin inquietarse demasiado.

A fin de cuentas —habrá quienes digan ahora—, Foucault no tenía razón: habló de la locura haciendo a un lado la normalidad y se equivocó; describió las tecnologías políticas del poder sin tomar en cuenta las leyes de la historia, los fundamentos económicos de la sociedad y la lucha de clases y, una vez más, se equivocó. Para colmo, hacia el final de su vida osó hablar de las técnicas del yo, en lugar de hablar del sexo o de la sexualidad y, obviamente, cometió un error. Así, no faltarán los que concluyan: Foucault no tenía razón y su obra carece de sentido.

En esta o en otra línea de supuesta impugnación también habrá quienes digan: Foucault se equivocó rotundamente porque era pesimista y no creía en el hombre. Pero todas estas aparentes impugnaciones no serán, en resumidas cuentas, más que una especie de retorno a la normalidad, una venganza de la normalidad contra alguien que, en efecto, se expresó siempre en términos que resultan sospechosos para cualquier criterio de normalidad.

Ciertamente, Foucault no tenía confianza en la normalidad psiquiátrica, psicoanalítica o psicológica; no creía ni en las leyes de la historia ni en la lucha de clases; rehusaba hablar de sexo o de sexualidad. Afortunadamente fue así. De esta manera, no nos dejó como herencia un catálogo de normalidades psíquicas, luchas de clase justas, sexualidades adecuadas y otras necedades por el estilo.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Mejor aún: ni siquiera nos legó un punto de vista único, porque jamás sometió su reflexión a la hipoteca intelectual que exige la fidelidad a una causa, a un partido, a una iglesia. Por esto mismo, fue difícil arrinconarlo, maniatarlo o mostrar que, al cambiar de opinión, se contradecía, como se contradicen aquellos que al ponerse (de palabra) del lado de la libertad, actúan (en la práctica) contra la libertad.

Pero, por otra parte, es falso afirmar que Foucault era pesimista porque no creía en el hombre. En lo que no creía era en la idea del hombre que se puso en circulación a partir del renacimiento y que, prácticamente, domina casi todas las corrientes del pensamiento desde el siglo XIX. Era, pues, pesimista en lo que se refiere al porvenir de esta idea del hombre que heredamos de la edad clásica.

Con justicia, se puede decir que Foucault no era pesimista; pero no por esto era, necesariamente, optimista. No quería ser complaciente con aquello que no lo complacía, ni constituía un atractivo para él ser optimista gratuitamente. ¿Acaso puede vislumbrarse con optimismo el porvenir de una normalidad que nos amenaza con sus bombas atómicas y con su degradación acelerada de la ecología del planeta? ¿Se puede ser optimista frente al porvenir totalitario que nos fabrican los pequeños y los grandes poderes de hoy? ¿Se puede, finalmente, ser optimista frente al futuro de una sexualidad sometida a todas la vigilancias y controles que la quieren pura y casta, o perversa y violenta?

Última razón para no ser optimista sin razón: la vida, decía Camus, se detiene en cualquier momento: hay unos que mueren a los treinta y cinco y otros a los setenta años. Las maneras de morir son innumerables. Se muere de muerte natural a cualquiera de esas dos edades. En cualquier momento, mueren deportistas y artríticos, víctimas del cáncer, atropellados por un autobús en un callejón, o en el centro de una gran avenida. La gente muere por una causa o por otra, con razón o sin ella, asesinada por un delincuente, por un policía. En todos los casos, se trata sencillamente de la muerte... incluida la de Foucault. Pero más allá (y más acá) de la muerte, está la satisfacción de la vida. Y es esta satisfacción, señalada por Camus en *El extranjero* como la única que produce la sensación de la vida, aún frente a la certidumbre de la muerte, la que anula el pesimismo y torna imposible el optimismo complaciente.

Es evidente que los predicadores de la salud mental, política o sexual no hallan un lugar en el pensamiento de Foucault. Lo rechazan en la medida en que se trata de un pensamiento que trastoca el pensamiento, y que, simplemente por haber existido, despierta las pasiones y torna real la posibilidad de escribir un día —como alguna vez lo insinuó Foucault— una historia de las pasiones.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

JUAN JOSÉ REYES

Cioran: pensador ex-céntrico e inquietante

UNO DE LOS filósofos más notables de nuestros días es E. M. Cioran, muy difundido en nuestra lengua merced a las traducciones que han hecho de sus obras el español Fernando Savater y la mexicana Esther Seligson. ¿Qué pensar de él? ¿Qué pensar de quien ha escrito el *Breviario de podredumbre*, *La tentación de existir*, *El aciago demiurgo*, *Del inconveniente de haber nacido*, *Contra la historia*, *Desgarradura*? Títulos sonoros que hacen pensar en un nuevo Leopardi o en un Pavese sin amor o en un Camus sin esperanza. Lo menos que se ha dicho de Cioran es que se trata de un hereje, de un escéptico, de un iconoclasta. Y Cioran es todo esto a la vez. Es una de las mentes más lúcidas de nuestro tiempo. Una inteligencia terriblemente lúcida.

Emil M. Cioran nació en Rumania hace setenta y tres años. En 1937 fue a París, como becario del Instituto francés de Bucarest. Y se quedó en la capital francesa, donde sigue escribiendo, y publicando (en Gallimard). Publica con mucha frecuencia, para satisfacción de sus miles de lectores de todo el mundo (occidental, por lo menos). Publica en un momento determinado, cuando sabe que debe publicar, aunque sus razones no sean del todo comunes o agradables como él mismo apunta:

> Una obra está acabada cuando no puede ya ser mejorada, aunque se la sepa insuficiente e incompleta. Se está tan exageradamente fatigado de ella que ya no se tiene el valor de añadirle ni una sola coma, aunque fuese indispensable. Lo que decide el grado de acabado de una obra no es en absoluto ninguna exigencia del arte o de la verdad, es la fatiga, y, aún más, el asco.

Nada menos. Asco, repulsión, repugnancia: palabras muy comunes en el conmovedor discurso de Cioran.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Las razones de la sinrazón

Ya a estas alturas el lector atento y consciente preguntará de qué se trata. Dirá por lo menos, que resulta muy extraño, totalmente paradójico, que un señor que debe su celebridad al escepticismo y que publica —alimentando tal celebridad— por asco, tendría que guardar silencio para ser mínimamente congruente con su posición ante la vida. Que el escepticismo exigiría la quietud. El silencio.

Podrá decir más: Cioran no piensa que la vida tenga sentido —y en esto, como veremos, lleva una de las tesis del existencialismo a su extremo—, piensa que nada tiene valor, que la vida de los hombres se di-vierte en engaños y fruslerías. La pregunta sobre Cioran no es nada más por qué escribe y por qué publica. Es sobre todo por qué vive. O, para decirlo con las palabras justas —las que él emplearía— por qué no se mata.

Cioran es el pensador que transgrede toda frontera. Va más allá que Montaigne, quien decía, con verdad estremecedora, que "antes de nacer todos estábamos muertos"; más allá que Dostoievski, quien hace decir a uno de los Karamazov (seguramente a Iván) que todo ser normal ha deseado por lo menos una vez la muerte de su padre; más allá que Nietzsche, que pedía que "a quien no puedas ayudar a volar, ayúdalo a hundirse"; más allá que Cesare Pavese, que pedía su cambio por Cristo: "que me crucifiquen si me aseguran la vida eterna"; más allá que Jean-Paul Sartre, que nos anunció que "el infierno son los otros" y que "el hombre está condenado a la libertad"; más, mucho más allá que Heidegger, quien precisaba en una de sus frases exactas que "el hombre es un ser arrojado al mundo"; más allá que Camus, quien descubrió también la orfandad de los hombres, su radical extranjería y su lucha inútil: el absurdo.

¿Para qué transgredir nada si a la vuelta del muro está el desfiladero? ¿Para qué vivir? ¿Para qué escribir?

¿Qué, después de Dios?

Un deísta (y, como Cioran, un propugnador de la tolerancia), dio la noticia en la segunda mitad del dieciocho: "Dios ha muerto". Noticia con alarma. El gran Hegel dijo que no, que Voltaire no tenía razón: la conciencia de Dios, por el curso del espíritu, ilumina e iluminará siempre la historia. Marx y sobre todo Nietzsche contradijeron al maestro de Jena y firmaron el acta de defunción (esa que había empezado a redactar Iván Karamazov con su famosa advertencia).

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Dios murió, en efecto. Y, como apunta el poeta Jaime Sabines, lo reemplaza el becerro de oro: las aleluyas son ahora al dinero. Y no se trata de una cuestión teológica. Por lo demás no podría tratarse de un asunto así: en la vida diaria la idea de Dios ha desaparecido (a pesar de todas las invocaciones).

Iván Karamazov había dicho que "si Dios no existe, todo está permitido". La idea del personaje de Dostoievski no está dirigida sólo a los ateos. Al contrario: se endereza sobre todo hacia los creyentes. Quiero decir: no alude a una cuestión teológica sino a una cuestión moral, y en primera instancia ontológica.

De Dios no se puede saber nada en el plano racional, había dicho Heidegger. Camus ponía en planos secundarios las consideradas grandes preguntas de la filosofía y afirmaba que la mayor era la que debe hacerse por el sentido de la vida. Un poco antes, un creyente entrañable —Miguel de Unamuno— afirmaba la necesidad de la angustia: las ofertas de la vida eterna *también* contradicen la única certeza vital: la constancia de la vida de Miguel de Unamuno, de sus clases en Salamanca, de su gusto por los puros y por la poesía de Rubén Darío.

La muerte de Dios es quizá la gran coordenada del drama de nuestro tiempo. Para todos: los creyentes piensan que la gran crisis espiritual obedece al abandono de la idea de Dios; los no creyentes, a que ese abandono es demasiado reciente. Albert Camus, quizá uno de los más grandes pensadores del siglo, creía que nuestra crisis es una especie de gran cruda. No es fácil regresar a la realidad. La historia cuenta.

Cioran —aunque él mismo lo haya negado expresamente— está cerca de Camus. El autor de *El extranjero* escribió que la dignidad de los hombres sólo depende de la capacidad de asunción: habría pues que asumir nuestra condición de mortales, de extranjeros. Conocer tal condición para reconocernos, y entonces, sólo entonces, fundar una moral en la que el hombre sea prójimo del hombre no en nombre de Dios sino del más primitivo, y por eso auténtico, sentimiento humano. Camus habló también de los diversos suicidios. Y los condenó: porque entrañarían una renuncia, en nombre de lo que podría llamarse una suerte de confort espiritual.

Y Cioran escribió: "No hay mayor renuncia que la fe". ¿Qué se hace si no se renuncia? Rebelarse contra el destino. Pero tal rebelión supone una aceptación. O mejor dicho: en la medida en que acepto mi destino me tengo que rebelar ante él.

La diferencia más notable entre ambos pensadores —entre Cioran y Camus— está en la concepción de la rebelión. Para Camus no hay, no puede haber una esperanza trascendente pero sí —y justamente por eso— una esperanza en la dignidad del hombre. Desarraigado de

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Dios, di-verso al mundo, el hombre enfrenta la muerte solidariamente. Cioran piensa que todo esto es un nuevo engaño.

La expresión del escepticismo

Para Camus, como para muchos existencialistas, la vida humana no sólo es posible sin Dios sino que, para ser auténticamente, requiere de la ausencia de Dios. Queda entonces la única esperanza. Para Cioran no hay ninguna, en ningún caso. Veamos:

> La injusticia gobierna el universo. Todo lo que se construye, todo lo que se deshace, lleva la huella de una fragilidad inmunda, como si la materia fuese el fruto de un escándalo en el seno de la nada. Cada ser se nutre de la agonía de otro ser; los instantes se precipitan como vampiros sobre la anemia del tiempo; el mundo es un receptáculo de sqllozos...

Este es el mundo al que se enfrenta Cioran: un mundo blanduzco en el que lo único concreto son los estertores del tiempo, la única realidad es la de la destrucción. "En este matadero —dice Cioran—, cruzarse de brazos o sacar la espada son gestos igualmente vanos". Ni siquiera hay suficientes razones para darnos un tiro. No somos dueños ni de nuestras fuerzas. Sólo bostezamos. Nuestras aspiraciones son negativas:

> Ser el agente de la disolución de una filosofía o de un imperio: ¿puede imaginarse orgullo más triste y majestuoso? Matar por una parte la verdad y por otra la grandeza, manías que hacen vivir el espíritu y la ciudad; socavar la arquitectura de malentendidos sobre la que apoya el orgullo del pensador y del ciudadano.

Tal es el programa de Cioran. Un programa que se sabe fracasado de principio:

> Nadie puede corregir la injusticia de Dios y de los hombres: todo acto no es más que un caso especial, aparentemente organizado, del Caos original. Somos arrastrados por un torbellino que se remonta a la aurora de los tiempos; y si ese torbellino ha tomado el aspecto del orden sólo es para arrastrarnos mejor...

Queda en pie nada más la necesidad de quitar máscaras. Nadie es dueño de la verdad y todo lo que podemos decir —piensa el rumano— es que hay que destruir todos los espejismos.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

JORGE HERNÁNDEZ

De la igualdad entre animales

> Todos los animales son iguales, pero algunos animales son más iguales que otros.

GEORGE ORWELL PROCURÓ atacar, por medio de la pluma, las barreras que se le imponían a la libertad humana. En una ocasión declaró que su propósito en todo trabajo literario era atacar al totalitarismo. Esa inquietud logró que Orwell buscara fusionar el propósito literario con un propósito político.

Rebelión en la granja fue la primera novela en donde Orwell conjugó los dos propósitos al asestar un golpe directo a los modelos totalitarios por medio de una fábula, género que permite que las acciones se desarrollen más allá del bien y del mal. Creó un mundo en donde los animales no sólo son capaces de hablar y de leer, sino que también toman el poder de la granja en donde son explotados. Es un escenario en donde los animales, al liberarse, procuran despojarse, a su vez, de todo molde o etiqueta que les han asignado los hombres.

Se liberan del maltrato e intentan erradicar los vicios observados en el granjero, los cuales, a su vez, son vicios propios de todos los hombres. Prohiben matarse entre animales y tomar alcohol, entre otras cosas.

Una vez hecha la revolución, los animales no tardan en declarar la igualdad entre ellos y el repudio a todo aquel que camina en dos piernas. Pero la decepción y el estancamiento se hacen notar en cuanto los animales asimilan los dogmas arraigados en los hombres. Aparecen las envidias y los engaños, se lucha por el liderazgo y por la conducción del movimiento. Se declaran traidores entre los mismos dirigentes, y por medio de la fuerza se les expulsa de la granja.

Con el tiempo, los legados y mandamientos del movimiento son revisados y cambiados, dándoles una nueva interpretación. Los dirigentes se aprovechan de la ignorancia y de la inocencia de la mayoría, ya que no todos los animales aprenden a leer bien, ni mucho menos a tomar conciencia de su situación. Los dirigentes sí saben leer

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

bien y sí toman conciencia de su nueva posición, volviéndose tan o más autoritarios que el régimen al que derrocaron.

Resulta extraño que toda la narración se asimile a hechos reales. No se trata de una fábula fantástica que se distinga por inexplicable. No es la historia de la niña devorada por un lobo, ni el príncipe que logra despertar a la doncella del sueño eterno, sólo por tener la fortuna de ser él el príncipe y no un enano cualquiera. Es la lección de lo que acontece en cuanto se abandona la naturalidad de las cosas. En cuanto los animales adoptan las formas de ser humanas, no sólo duermen ya en camas y se visten con las ropas del antiguo patrón, sino que se emborrachan hasta las pezuñas con los dueños de las otras granjas, al grado de que los demás animales ya no son capaces de distinguir entre las caras de sus dirigentes y las de los humanos.

A Orwell lo conocemos porque vivimos en el año que escogió para titular otra novela. Bien pudo haberle puesto otro número u otro título, pero escogió *1984* y con esto aseguró que nuestra generación lo leyera y lo comparara con la realidad; que lo pongamos en las portadas de las revistas y que su nombre se vuelva lugar común. Por un lado esta difusión cumple el propósito de avisarnos, alertarnos y aleccionarnos, pero por el otro, se vuelve una forma de congelarlo, de acostumbrarnos a su presencia y no preocuparnos si se cumplen o no sus anti-utopías.

Después de leer *Rebelión en la granja* uno no puede menos que acordarse de la degeneración de palabras como igualdad, democracia, libertad, o mejor aún, paz, que malinterpretadas y dirigidas por los animales en el poder se convierten en discursos y en los comentarios oficiales que escuchamos diariamente. No son fábulas las noticias de gorilas que lanzan referéndums para confirmar la democracia, ni señores-cerdos que abogan por la paz, respaldados por toneladas de armamento. Son de verdad y existen los que hablan de libertad y de igualdad mientras se emborrachan con poder y prepotencia.

Vale la pena recordar que *Rebelión en la granja* apareció en agosto de 1945 como un intento de voz de alarma, como un buen ejemplo de crítica a los regímenes totalitarios y como una aportación a la magia de la experiencia literaria. Pero no debe olvidarse que en ese mismo mes se destruyó la ciudad de Hiroshima con un juguete que se ha vuelto más sofisticado y mucho más poderoso.

En la medida en que procuremos no convertirnos en animales, ni que éstos se humanicen, se verá la efectividad de la pluma como arma para neutralizar nuestros vicios y defectos. Sólo así se podrá reivindicar a las palabras y a los legados que han sido mal interpretados y

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

abstraidos al grado de que su significado se vuelve desconocido. De no atender al aviso, de no tomar conciencia, se llegará, entonces sí, a creer que "*la libertad es esclavitud*" o que "*la ignorancia es fortaleza*", y sucedería, a lo mejor, ya no en 1984 o 1997, sino en cualquier otro año, confirmando la posibilidad de que la fábula se vuelva realidad y de que la anti-utopía se sufra en carne viva.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Daniel Bell e Irving Kristol (comps.), *The Crisis in Economic Theory,* Basic Books, New York 1981, 226 pp., (ISBN 0-465-01476-3)

La ambigüedad del idioma inglés permitiría traducir este título como *la crisis de la teoría económica.* Sin embargo, una traducción más apropiada a su contenido sugeriría *Las crisis de la teoría económica.* Lejos de concentrarse en lo que pudiera ser identificado como *el* núcleo de *la* crisis de *la* teoría económica que se pone a discusión, esta colección de doce ensayos, previamente publicados por la revista *The Public Interest* para celebrar su decimoquinto aniversario, se dedica a exponer variados argumentos acerca de lo que debe ser concebido en estado de crisis, así como de su profundidad e importancia. El resultado es un panorama en el cual se distinguen varios apuros por los que atraviesa la teoría económica y que son considerados desde meros malentendidos al traducirse ésta en política económica, hasta fallas fundamentales a ser resueltas por nuevos paradigmas.

Una característica del libro, que le da atractivo por la variedad de enfoques que maneja, es la inclusión de colaboraciones de autores mejor conocidos fuera del campo de la economía. Así, en el primer ensayo, *Towards the next economics*, Peter Drucker, más conocido en el campo de la administración, expone su particular visión de las "revoluciones científicas" dentro de la economía, advirtiendo que actualmente se está gestando una que deberá desembocar en una ciencia económica centrada en el análisis de la productividad y el capital. De igual forma, en el último ensayo, *Rationalism in economics,* Irving Kristol, profesor de pensamiento social de la universidad de Nueva York, cuestiona la habilidad de la economía para constituirse en "ciencia" y su posible racionalismo excesivo, evidenciado en una matematización mecanicista, haciendo un llamado para el reconocimiento de viejas "verdades fundamentales" acerca de los deseos humanos enunciadas por Adam Smith en *La riqueza de las naciones.*

Dentro de la línea de ensayos escritos por no economistas, destaca la reflexión de Daniel Bell: *Models and reality in economic discourse.* Antes de proclamarse como ciencia, la economía estaba íntimamente ligada a la moral y a la política. De esta unión, los clásicos (Smith, Ricardo, John Stuart Mill) preservan un notorio sentido práctico del conocimiento que manejan. Con el surgimiento de la escuela neoclásica, la economía es desviada de la preocupación directa de incrementar la riqueza a la preocupación analítica de estudiar la asignación de recursos escasos. Central a este estudio será la noción del *hombre económico*, calculador racional de placeres y dolores que busca su máxima satisfacción. De esto, Bell identificará los más acabados logros de la economía (la teoría del equilibrio general, por ejemplo) como el desarrollo de las implicaciones lógicas del supuesto de racionalidad para una economía de

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

libre mercado, es decir, como ficciones evocadoras de una realidad que no está ocurriendo. Esto no sólo se debe al discutible concepto de racionalidad manejado en la teoría y a la existencia de "imperfecciones" del mercado, sino al inevitable carácter parcial de la economía, cuyos conocimientos requieren ser forzosamente complementados por los de otras ciencias.

Cinco ensayos tocan la difícil cuestión de las controversias en macroeconomía. Con la aparición de inmanejables situaciones de inflación con desempleo, en la década pasada, la interpretación neoclásica de Keynes (llamada "síntesis neoclásica") cayó en descrédito. Tres disidencias rompen el consenso acerca de lo dicho por Keynes: la primera, que podría denominarse "revolucionaria", propone a Keynes como el inicio de un nuevo paradigma, el post-keynesianismo; la segunda, "evolucionista", reinterpreta neoclásicamente a Keynes, pero de una forma que lo favorece más, en la denominada economía no-walrasiana; finalmente, la "reaccionaria", pensada como la revolución contra Keynes y encarnada en el monetarismo. Tales son los planteamientos de James W. Dean en *The dissolution of keynesian consensus*, quien, tras examinar panorámicamente las alternativas, especialmente el "despegue" del monetarismo y su consecuente ideal liberalista, termina dando su voto de confianza a la prometedora economía no-walrasiana. A conclusiones muy diferentes llegan Allan Meltzer y Mark Willes defendiendo la posición monetarista y la llamada "new classical school", mejor conocida ésta última como la escuela de las "expectativas racionales". Para ambos, el fracaso del keynesianismo (más correctamente, de la "síntesis neoclásica") proviene de la incompresión, por parte de algunos economistas y de muchos encargados de política económica, de principios básicos de la teoría económica pre-keynesiana. Meltzer enfatiza la falta de reflexión en las consecuencias a largo plazo que toda política económica trae consigo cuando es realizada sobre un sistema capaz de autoestabilizarse en el límite de sus posibilidades de empleo. Willes truena su látigo contra la incapacidad de aquellos que no han llevado los supuestos de racionalidad, optimización y equilibrio en los mercados hasta sus últimas consecuencias, pues eso, y no otra cosa, ha llenado de vanas ilusiones la política económica. Ambos convergen en recomendaciones en el sentido de limitar la intervención del gobierno en la economía, por razones que van desde la inutilidad de la misma hasta el daño involuntario que puede provocar. De los dos, sólo el sobreentusiasta Willes responde a las críticas de que los agentes económicos no siempre optimizan ni los mercados se encuentran en equilibrio, pero con la friedmaniana y poco convincente respuesta de que una teoría no debe ser juzgada por el realismo de sus supuestos sino por la exactitud de sus predicciones.

Resulta irónico que tras una esforzada defensa del supuesto de optimización en el uso de información (la esencia de las "expectativas racionales"), el ensayo siguiente identifique como fuente de crisis precisamente al uso de tal idea para analizar la toma de decisiones económicas. Harvey Leibenstein pareciera estar identificando una de esas "ficciones" tan caras a la economía mencionadas por Bell en el supuesto de optimización. Si la economía no desea ser reducida al estudio escolástico de las implicaciones lógicas del "axioma" de optimización, requiere construir un análisis más realista de la conducta

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

humana. La "teoría de la eficiencia *x*", de Leibenstein, es una contribución en este aspecto que se une a lo ya realizado por Herbert Simon y Tibor Scitovsky.

Sin embargo, cuando es usado con propiedad, el análisis de una economía de agentes optimizadores puede dar valiosos frutos. La advertencia la hace Frank Hahn a lo que él se resiste en llamar "Chicago economics", que a su manera de ver lleva a extremos inaceptables la supuesta aplicabilidad de la teoría del equilibrio general. Dicha teoría conforma el núcleo de la idea de que una economía de libre mercado posee un mecanismo inherente de estabilización que automáticamente la lleva al pleno empleo de recursos. Hahn, quien junto con Kenneth Arrow y Gerard Debreu, es uno de los principales teóricos en esta materia, observa que las condiciones para que la teoría corresponda al funcionamiento actual de una economía son tan numerosas y difíciles de cumplir que su principal función ha sido la de mostrar por qué la realidad no funciona como determinado modelo matemático. Si bien tal cosa parece limitada, eso ha sido base y fuente de la nueva economía no-walrasiana, cuyos puntos fundamentales expone Kenneth Arrow en el noveno ensayo. Ahí Arrow destaca la posibilidad del desequilibrio sostenido de los mercados, cosa que validaría muchas proposiciones keynesianas dejando severamente reducidos los reclamos de monetaristas y "nuevos clásicos".

Los tres restantes ensayos corresponden a economía no ortodoxa. Desde una perspectiva "austriaca", Israel Kirzner hace un llamado a la consistencia en el tratamiento de conceptos tales como equilibrio, competencia, conocimiento, expectativas, etc. Para él, el espíritu de Hayek y Von Mises debe ser rescatado de la teorización mecanicista y la sofisticación vacía del neoclasicismo, Tal asunto, aun siendo no ortodoxia, no implica lo revolucionario, a lo cual parece estar dirigido el ensayo de Paul Davison: *Post-keynesian economics: solving the crisis in economic theory*. En él, Davison anuncia con sobrado optimismo el surgimiento de un nuevo paradigma, en relación estrecha con los clásicos (Marx y, sobre todo, Keynes). Su motivación es dar respuesta al irrealismo, la estrecha visión y las fallas lógicas del neoclasicismo imperante, y si bien no alcanza a tener la sofisticación matemática del mismo, llega a dar interesantes ideas acerca de cómo concebir el funcionamiento de una economía. El ensayo de Davison resume correctamente lo que ofrece esta alternativa, si bien en un tono cuasi publicitario.

Finalmente está el ensayo de Edward Nell, *Value and capital in marxian economics*, en donde, además de los argumentos contra la ortodoxia neoclásica, desarrolla sucintamente parte de la crítica contemporánea a la ortodoxia marxista. La obra de Piero Sraffa *Producción de mercancías por medio de mercancías* no sólo ha sido la base para una exitosa crítica a la economía neoclásica sino también para una agresiva revisión de la economía marxista. Nell, seguidor de Sraffa en lo que se ha venido a llamar "neoricardianismo", evalúa los cambios que ha venido a sufrir la teoría del valor marxista y el futuro que le espera. Contrastando este ensayo con el de Frank Hahn, uno puede darse una idea de los puntos conciliables e irreconciliables de los paradigmas más influyentes del mundo contemporáneo.

En suma, *The Crisis in Economic Theory* es una forma clara, concisa y

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

precisa de estar al tanto del difícil camino que recorre la ciencia económica y del no menos azaroso, pero promisorio, futuro que le espera.

RODOLFO DE LA TORRE

M.I. Finley (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración,* Crítica-Grijalbo, Barcelona 1983, 486 pp. (ISBN 84-7423-216-3)

Desde el prefacio, Moses I. Finley —compilador de esta nueva valoración del legado de Grecia— nos advierte que no sólo se intenta ahora modernizar la información del primer legado compilado por Richard Livingstone en 1921, sino también analizar el significado de la cultura griega en la historia de la cultura europea. El énfasis del primer legado, en efecto, terminó por ser un notorio esfuerzo en describir y explicar los diferentes campos de la cultura griega, pero sin atender precisamente al legado, con lo que la obra cumplía su propósito a medias.

Ya en la introducción, del mismo Finley, se nos ofrecen los elementos para una definición del término: el legado es una forma de difusión de ideas e instituciones, más en el tiempo que en el espacio, que no opera de manera mecánica sino selectiva; esto supone que no sólo hay legado positivo sino también rechazo, legado negativo, y hay adaptaciones, modificaciones y distorsiones interminables (p. 31). Además, el legado es una cuestión de cultura superior sin que ésta deba entenderse como reservada a una minoría social, al menos no en el caso del pueblo griego, pues "un gran porcentaje de la población griega estaba de uno u otro modo en contacto directo con las principales facetas de la alta cultura, fuera cual fuese el nivel de su apreciación" (p.29). A partir de esta noción y para los propósitos de esta nueva valoración, el legado transmitido y sus creadores, según Finley, queda monopolizado por los griegos de las épocas primitiva (hasta *ca.* 500 a. de C.) y clásica (hasta Alejandro). Afirmación que se refuerza con una cita de E. Dodds, tomada de su libro *Los griegos y lo irracional*, en la cual se sostiene la conocida tesis de la paulatina decadencia intelectual de la civilización griega desde la muerte de Alejandro. Afortunadamente, esta visión decadentista, muy cuestionable, no será el *leit-motiv* de algunos autores de esta compilación, que encuentran en la época helenística y grecorromana, al menos, un cambio de dirección no falto de creatividad.

Esta compilación, que conserva el esquema de la primera, reúne colaboraciones de catorce destacados helenistas, algunos de ellos conocidos para los lectores de habla hispana como A.M. Armstrong, el ya citado M.I. Finley y H.I. Marrou. La presentación de los temas aparece en el orden siguiente: *Política y teoría política*, por M.I. Finley, R.I. Winton y P. Garnsey; *Homero y*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

la épica, por K.W. Gransden; *Poesía lírica*, por A.M. Davies; *Teatro*, por T.G. Rosenmeyer; *Historia y biografía*, por Arnoldo Momigliano; *Educación y retórica*, por H.I. Marrou; *Filosofía*, por Bernard Williams; *Ciencia y matemáticas*, por G.E. Lloyd; *Mitos*, por S.G. Pembroke; *La cultura griega y los judíos*, por A. Momigliano; *La filosofía griega y el cristianismo*, por A.H. Armstrong; *Arquitectura y planificación urbana*, por Peter Kidson; *Las artes figurativas*, por P. Kidson; y *El legado griego*, por R.R. Bolgar. Por razones de espacio, seleccionamos sólo algunas de estas contribuciones para su reseña.

El tema *Política y teoría política*, como lo sugiere el título, se mueve en dos niveles: el de la descripción y funcionamiento de las instituciones centrado en Atenas, a cargo de Finley; y el de la filosofía política a cargo de Winton y Garnsey.

Llama la atención en el primero el cuidado por distinguir el plano ideal de las instituciones del plano real y práctico, por ejemplo con respecto a la participación ciudadana en las asambleas. Ésta suponía, contra la idea romántica de una participación activa y directa de todos los ciudadanos, la existencia de oradores públicos que monopolizaban la formulación real de medidas políticas y anteproyectos, así como el hecho de que la asistencia habitual fluctuaba entre el 15 o 20 por ciento de los posibles candidatos, sin contar, como es sabido, con las mujeres, los niños, los esclavos, los libertos y los hombres libres que hubiesen emigrado de otros estados griegos y sus hijos nacidos y educados en las ciudades. Esta última situación se debía, en parte, y también contra lo ideal, a la enorme desigualdad de la población ciudadana: "... a duras penas se esperaría que un ciudadano hablase y fuera escuchado en las deliberaciones. Incluso encontraría demasiado costoso y sufrido asistir a las reuniones de la Asamblea de manera regular, cuarenta días al año repartidas a lo largo de éste, sobre todo si era un campesino que vivía en los más alejados pueblos de Ática" (p. 39). Pese a esto, y sin lugar a dudas, debemos a los griegos el origen de la política, los cuestionamientos iniciales en torno a sus instituciones y una idea que a menudo pasa desapercibida y que es necesario recalcar: la de la responsabilidad cívica manifiesta en la elección de los dirigentes.

Por lo que hace al legado, la afirmación de Finley es radical: "...la ciudad-estado, en tanto que organismo político, no dejó legado alguno al mundo griego después de Alejandro" (p. 45). Esto, válido en el terreno de las instituciones, no lo será en el orden de las ideas.

La filosofía política, el segundo de los niveles, es básicamente una reflexión en torno a la *polis*, y si bien los principales teóricos expuestos, Platón y Aristóteles, parten de ella tal como se la describió en el primer nivel, no por eso su reflexión queda determinada por la situación espacio-temporal sino que la trasciende en sus planteamientos de orden universal: origen, naturaleza y fin de la *polis*, lo justo y lo injusto, la ley y el orden social, etcétera.

Winton y Garnsey no dejan de destacar la relación entre política y ética en ambos pensadores, especialmente en Aristóteles, para quien la política debe gobernar a la ética y, por tanto, el individuo debe supeditarse al estado: "Una doctrina que, por sus ecos totalitarios, tal vez ofenda a la mentalidad moderna, pero que los griegos habían aceptado como muy natural. La

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

autoridad del estado griego clásico era en principio ilimitada; abarcaba incluso el terreno de la moral. Y esto lo admitían por igual los demócratas y los oligarcas" (p. 61). Sin embargo, esta comparación no deja de resultar anacrónica ya que, como señalan los mismos autores, la *polis* debe procurar la vida virtuosa de los ciudadanos y para ser justa debe buscar siempre el bien común; ideales difíciles de hallar en cualquiera de los estados totalitarios del siglo XX. Por otra parte, como lo deja claro Finley desde la introducción, los griegos no hacían una división tajante entre *polis* y *koinomía* (sociedad o comunidad). La *polis* era la sociedad; no era Atenas sino los atenienses el sujeto de toda acción política. Será en la edad media tardía y sobre todo a partir del renacimiento que operará, dramáticamente hasta nuestros días, la separación entre estado y sociedad.

El legado en este nivel no tuvo una continuación inmediata. Las escuelas helenistas, epicúreos y estoicos principalmente, se preocuparon por rescatar al individuo a partir de una libertad interior y por tanto desde una perspectiva de filosofía moral, una vez caída la ciudad-estado con Alejandro. La idea que se generó desde entonces, la de una monarquía o un imperio, daba por los suelos con la doctrina clásica. Sin embargo, el descubrimiento de Aristóteles en el siglo XIII y los planteamientos de la *República* entre los renacentistas revitalizaron las viejas doctrinas hasta la fecha.

Pese al cuidado de los autores en el tratamiento de este tema, sentimos que hacen falta algunas menciones a la situación socioeconómica de Atenas poco antes, durante y después de la guerra del Peloponeso, pues ayudarían un poco más a la compresión de las grandes ideas políticas y de algunos aspectos tan concretos como el desprecio de Platón y del mismo Aristóteles por la democracia, entendida como gobierno de los pobres y miserables. Vale la pena recordar a este respecto los excelentes análisis de Claude Mossé en su libro *Las doctrinas políticas en Grecia*. Así mismo, es notoria la omisión en este tema y en toda la compilación de los excelentes trabajos de A.J. Festugieré (por ejemplo, su exquisito librito *Libertad y civilización entre los griegos*), para apreciar con objetividad la situación de las diversas escuelas helenistas y el surgimiento de la idea imperial a partir de la caída de la ciudad-estado.

Bajo el título *Homero y la épica*, K.W. Gransden nos ofrece uno de los análisis más claros y equilibrados de la compilación. El autor comienza por destacar las cualidades que han hecho de la obra de Homero el pórtico de toda la tradición cultural de Occidente: la unidad temática y estructural, el polifacetismo "en su fuerza para crear un mundo en que son posibles muchas cosas", la riqueza de sus "figuras" de "estilo elevado" y, en particular, el carácter lineal del arte para el que "todo objeto, todo ademán, toda acción se ven como un fin en sí mismo y sin ningún otro significado" (p. 84). Después de señalar algunos aspectos concretos de la *Ilíada* y de la *Odisea* y especialmente en relación con esta última —antepasada de un amplio espectro de géneros de ficción; Odiseo como héroe moderno, frío, racional, versátil; primer relato de viajes con truco cuya doble línea narrativa será imitada por Joyce en su *Ulises*—, el autor pasa al legado en las sucesivas interpretaciones que se han hecho de Homero advirtiéndonos que "las épocas posteriores han visto en los poemas homéricos lo que han querido ver".

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Así, en la época helenística se "publicaron los textos con gran sabiduría literaria pero nulo sentido histórico" (p. 90). Entre los romanos, la *Eneida* de Virgilio vendría a ser la primera de las grandes herederas de la tradición homérica, si bien como hace notar el autor y tal vez constituya su gran diferencia, la *Eneida* era una obra "*teleológica*, vale decir, tenía un sentido y un significado más allá de la narración inmediata" (p. 91), a saber, la fundación de Roma y la llegada de Augusto. La autoridad de Virgilio y su correspondiente veneración durante el mundo medieval —recordemos a Dante—, para lo que ayudó no poco el conocimiento de la lengua latina y la consiguiente ignorancia del griego, opacó la figura de Homero. Sólo hasta el renacimiento se editaron los textos griegos, aunque no en el griego homérico sino en el clásico. Los renacentistas, siguiendo una antigua tradición, interpretaron la obra homérica de forma alegórica, lo que ayudó muy poco a su justa valoración pues "el proceso alegorizador tiende a generalizar los personajes y las acciones hasta convertirlos en abstracciones. Ninguna poesía está menos expuesta a este proceso que la de Homero. Se compuso para oírse, no para leerse; para entretener, no para instruir. No tiene significados ocultos" (p.92). De hecho, este proceso fue utilizado para la *Eneida*, que se prestaba mejor por su carácter teleológico.

Desde fines del siglo XVII y sobre todo en el XVIII surge la cuestión homérica. Del Homero "literario" se pasa al Homero "histórico", y este último en la perspectiva del naturalismo, el primitivismo y la sencillez que, como aclara el autor, inspiraría a los grandes del romanticismo, Goethe y Schiller, quienes verían en Homero al prototipo de la poesía "ingenua". Desde mediados del siglo XIX "los arqueólogos pusieron a prueba la veracidad de Homero como autor único", y ya en el siglo XX se "ha reafirmado la principal función de Homero como relator de historias[...] Además, recientemente se ha prestado atención a determinados aspectos de Homero, ignorados con mucho e irrelevantes para la polémica sobre la autoría y la autenticidad: su mitología, su teología y su moralidad" (p. 98).

Las últimas páginas, en un análisis muy general y apretado por el espacio, están dedicadas a Hesíodo, en especial a *Los trabajos y los días* y a su influencia en la *Metamorfosis* de Ovidio, en *De la naturaleza de las cosas* de Lucrecio y en las *Geórgicas* de Virgilio.

Con erudición, que en ocasiones raya en el exceso, T.G. Rosenmeyer divide su estudio en torno al tema del teatro en varios incisos que, en su mayoría, corresponden a los elementos de la tragedia —género, unidades, verosimilitud, verso y prosa, coro, música, trama, personaje y acción, etc.— y en cada uno de ellos va destacando el legado, especialmente con relación al teatro contemporáneo. A lo largo de sus análisis se percibe una clara disposición optimista en cuanto a la permanencia del teatro griego a lo largo de la historia del teatro europeo, posición que comparte con G. Lukács y que se aparta de las posiciones un tanto escépticas de R. Barthes y G. Steiner.

La tragedia griega, señala el autor, no lleva mensaje: "la idea del trágico del siglo V en ropaje de pedagogo es una ficción sofística" (p. 135), característica que, como ya hemos visto, señalaba Gransden, en otro contexto, al hablar de la epopeya homérica. "El teatro antiguo es, en cualquier caso, un teatro más de

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

declamación que de comunicación. Un Edipto o un Penteo, como el cómico Sócrates, formulan ideas antes que ponerse a dialogar con nadie" (p. 136).

Para Rosenmeyer, de una u otra forma, el teatro moderno parece recuperar algunas peculiaridades del teatro griego, por ejemplo la economía de la dramaturgia presente en Strindberg y Beckett, o bien, la supervivencia de la trama arquetípica tomada de las leyendas heroicas presente en Claudel, O'Neill y Eliot. La misma combinación de música y palabra hace de la ópera moderna una heredera de la tragedia antigua. Pero, así mismo, el autor destaca algunos elementos propios; en cuanto a la forma, cierta rigidez de las unidades de lugar y tiempo, la alternación entre discurso y canto, la palabra y el movimiento de manos y pies vinculados con la danza como únicas determinantes de la acción; y en cuanto al contenido, la indiferencia hacia la verosimilitud, el choque continuo entre la autoridad divina y humana, los príncipes en el centro de la escena para exaltar con su caída el conflicto trágico.

Sin ignorar la riqueza del análisis, las partes correspondientes al legado omiten, tal vez por desconocimiento, algunas referencias al teatro español que el traductor se encarga de señalar con algunas notas a pie de página (por ejemplo, se hace referencia a la *Celestina* como "tragicomedia", medio siglo antes de que apareciera la obra *Damon and Pythias* de R. Edwarde citada por el autor, o bien, la influencia de Lope de Vega en Beaumont). Posiblemente, y para no dejar un comentario en el tintero, haría falta alguna mención más explícita a la comedia griega, que por su estructura y temática parecería estar más cerca de la comprensión contemporánea.

La colaboración de H. I. Marrou, *Educación y retórica*, es una de las aportaciones más logradas del legado. Breve, claro, profundo, sin exagerar en la erudición, Marrou sintetiza sus tesis principales sobre el tema, ya tratadas en obras anteriores.

Marrou se concreta a describir los diferentes momentos en el proceso de aprendizaje griego, desde la educación elemental hasta la superior pasando por la preparatoria. La primera, única que se practicó hasta la primera mitad del siglo V, descansaba en la educación física: "para los griegos, y así fue durante mucho tiempo, lo primero era la palestra y el gimnasio, en que el niño y el adolescente se entrenaban en el deporte" (p. 197). A la gimnasia seguía la música —canto coral al unísono, baile y tocar la lira—, y con la aparición de la escritura siguieron los estudios literarios: "A decir verdad, el componente literario entró en el programa por la vía indirecta del canto, que por lo general se acompañaba de la lira (y de aquí la expresión 'poesía lírica')" (p. 199). Conducido por el pedagogo, a quien correspondía inculcar el ideal moral al que debía adaptarse el educando, se pasaba posteriormente a la pederastia, que "muy aparte de todo componente sexual en sentido físico, difícil de determinar, desempeñaba un papel capital en la educación del adolescente. En virtud de la frecuente compañía, sobre todo en el gimnasio, de un adulto amado y admirado, objeto de una fervorosa adhesión por la que el joven se moldeaba a sí mismo, el adolescente era iniciado poco a poco en la vida adulta y adiestrado para convertirse a su vez en un 'perfecto caballero', un *kalokagathós* (literalmente 'bello y bueno o valiente')" (p. 200).

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Desde mediados del siglo V y principalmente en el IV, apareció la educación preparatoria como continuación de la elemental. Este programa se estructuró a partir de dos vertientes: la científica y la literaria. Los estudios científicos, desde los antiguos pitagóricos, comprendían aritmética, geometría, música y astronomía, que en el siglo VI d. de C. Boecio denominó *quadrivium*. Los estudios literarios comprendían gramática, retórica y dialéctica, que hasta la época carolingia recibieron el nombre de *trivium*. Ambos correspondían a las artes "racionales / nobles / doctas" (o liberales en expresión de los romanos), opuestas a las artes mecánicas del trabajo manual que se transmitirían a la edad media.

A la educación preparatoria seguía la superior, que se fomentó principalmente a partir de la Grecia helenística. Comprendía estudios especializados en las áreas de filosofía y oratoria. La primera exigía una suerte de conversión —vida ascética y ruptura con las ambiciones sociales, el lujo, el mundo en general— y conllevaba una instrucción doctrinal y de organización, que suponía la sucesión en la dirección de las escuelas. La rivalidad entre éstas terminó por dar un papel de primera importancia al estudio de la dialéctica, que desde Platón y Aristóteles había adquirido el sentido profundo de método de investigación y descubrimiento de la verdad.

Sin embargo, la filosofía no reclutó más que a una minoría, a diferencia de la oratoria. Ésta se enseñaba a partir de la técnica de la retórica, que comprendía cinco partes: invención, orden, elocución, mnemotecnia, acción. Isócrates insistía en que su estudio no podía ser menor a 3 o 4 años y entre los romanos —maestros de la elocuencia— hasta 8 años. No dejan de impresionar estos datos si tomamos en consideración que hoy a niveles superiores no se dedican ni unas horas a este arte maravilloso y que ya en la actualidad, como señala el autor, "el epíteto 'retórico' se suele utilizar con denotación peyorativa, equivalente de grandilocuente, pomposo, artificial".

Para concluir, Marrou nos invita a pensar en el legado con unas líneas que problamente habrán sido de las últimas escritas por el autor antes de su muerte: "¿Significa esto [refiriéndose a los ataques actuales contra la cultura clásica] que la tradición clásica no tiene ya ningún papel que jugar? Habría que darse cuenta de que su supervivencia y la continuidad de su influencia no dependen del mantenimiento de la enseñanza del griego, el latín y la literatura clásica, como suponen ciertos profetas alarmistas. Ya hemos visto que la influencia de la tradición educativa clásica se mantuvo de muchas maneras, incluso después de que las lenguas vernáculas desplazaron al griego y al latín. Las técnicas pedagógicas pueden transformarse radicalmente en virtud de los progresos de las ciencias humanas, sobre todo la psicología; es el espíritu de la educación clásica lo que jugó un papel útil y que todavía puede hacerlo. Su inspiración básica contiene un valor eterno, el de una educación, una cultura, que aspire al aprendizaje del hombre, del hombre como tal, del hombre integral, y no de un simple productor-consumidor, una simple rueda de la economía industrial" (p. 211).

"El legado griego a la filosofía occidental es la filosofía occidental misma" (p. 213). Esta afirmación lapidaria con la que comienza el estudio de B. Williams sobre el tema de la filosofía simplifica la cuestión del

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

legado, ya que son pocos los campos de la filosofía actual en la que los griegos no hayan abierto, sugerido o en el que al menos no hayan reflexionado tangencialmente. Aunque el autor, con verdad, señale que existen dos aspectos del pensar moderno que no dependen de los griegos (el idealismo y la conciencia histórica), aun en éstos la forma de teorizar, el método intelectual que los soporta, siguen dependiendo de los principios griegos.

A partir de la afirmación inicial, el autor limita su análisis a los clásicos, incluyendo a los presocráticos, y se concentra por razones de espacio en dos campos filosóficos: el metafísico-gnoseológico y el ético. Con respecto al primero, vale la pena destacar el análisis que realiza en torno al poema de Parménides, y la crítica a aquellos intérpretes que creen ver en este pensador un antecedente del idealismo: "Pues aunque los hombres sean engañados por los sentidos y las apariencias tiendan en mayor medida a ocultar que a revelar la realidad, ha de admitirse que por lo menos *hay apariencias*, y que todo recuento de lo que en realidad existe debe incluir la existencia de las (engañosas) apariencias. Como ha subrayado en el siglo XX el metafísico británico F.H. Bradley, la apariencia debe ser parte de la realidad" (p. 235). Más adelante, analiza con cierto detalle la gnoseología de Platón y de Aristóteles sin novedad sustancial y concluye con una referencia a los escépticos, importante en la inevitable perspectiva anglosajona de este trabajo, para valorar el pensamiento de Hume y, más cercano a nosotros, el de B. Russell.

En cuanto a la ética, sus análisis giran en torno a las nociones de *eudaimonía* y *areté*, conocidas en Platón y Aristóteles, sin dejar de señalar, en este último, la ambigüedad de sus conclusiones en el *De Anima* con respecto al porvenir del alma, y en la *Ética* con respecto a la vida de la razón teórica como la forma suprema de la vida humana.

Es de extrañar que el autor no se haya detenido algo más en el giro ético que se marca entre los clásicos y las escuelas helenistas. Sin temor a equivocarnos y sin juzgar sobre el valor intrínseco de las diversas posturas, diríamos que hoy nos hallamos más cerca de las escuelas helenistas, principalmente escépticos y epicúreos, con la idea de una libertad interior conseguida a través de la suspensión de los juicios o de la *ataraxia*, respectivamente, que en la perspectiva ética de un Platón o de un Aristóteles. De igual manera, los recientes estudios en torno a la lógica estoica, más experimental que conceptual y que no se aluden en el texto, abren un campo fértil a la reflexión y a la revalorización del helenismo.

El estudio de A. H. Armstrong, *La filosofía griega y el cristianismo*, se centra en los siglos II a V d. C., que en términos de Marrou correspondería a la "antigüedad tardía". Con claridad pueden distinguirse dos temas principales: la religiosidad del mundo griego y la filosofía antes del neoplatonismo, y la influencia de la filosofía neoplatónica en el cristianismo.

En cuanto al primero de los temas, el autor hace referencia al lugar común que se cita con respecto a la religión helénica: "fue una cuestión de culto y no de credo". Y por culto debe entenderse la ejecución de los ritos sagrados. Esta afirmación que era válida a un nivel popular contrastaba con la posición de los filósofos, más doctrinal que ritual. De esta manera, se abría un abismo entre lo que podríamos llamar una religión sin dios y un dios (el de los filósofos) sin

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

religión. Con la llegada del neoplatonismo, aparece en el mundo antiguo una doctrina moral más preocupada por la religiosidad —entendida en el sentido de culto interior— que por los temas de orden metafísico-gnoseológico y político. Intentaba, de alguna forma, sintetizar los extremos partiendo de una concepción del filósofo "como un ser de vida ascética y austera", desprendido del mundo. A esta afirmación del autor pensamos que valdría la pena añadir otra de W. Jaeger (tomada de su libro *Cristianismo primitivo y paideia griega),* que nos parece muy sugestiva: si se regresó a Platón y no a otro filósofo de la antigüedad —y no al Platón de los temas epistemológicos o políticos sino al Platón del *Fedón*, del *Timeo* y del *Banquete*— fue porque sólo él alcanzó a profundizar en el sentido de la trascendencia a partir de una sólida concepción del alma. Sólo Platón podía dar a las diferentes escuelas helenistas de los siglos II y III la fundamentación teórica para la religiosidad del tiempo que sirviera de frente común ante la notable expansión de las religiones de Oriente.

Y fueron precisamente los temas señalados por Platón y el neoplatonismo los que ejercieron una decisiva influencia en la construcción de la doctrina cristiana: la idea del uno, bien, belleza; la idea de la intermediación, *eros*, *logos*; el proceso de ascenso del hombre a través de la purificación y el sacrificio, etc. La filosofía griega fue asimilada por el cristianismo a partir del neoplatonismo y tanto para su actividad catequística y doctrinal, como apologética y misionera, no hay fundamentación teórica que no se haya inspirado en esos grandes temas. En gran medida fue esta asimilación la que aceleró el proceso de expansión cristiana y, si creemos en la solidez doctrinal de un Justino y sobre todo de un Orígenes y un Gregorio de Nisa, no podemos estar del todo de acuerdo con la siguiente afirmación de Armstrong: "si los pensadores cristianos de los primeros siglos llevaron a cabo su empresa con tan buenos resultados se debió sin duda, y en gran medida, a cierta estrechez mental que compartían con otros pensadores de la época... Si los Padres hubieran enfocado la Biblia y la temprana tradición cristiana como los estudiosos modernos, nunca habría existido el Cristianismo tal como lo conocemos, es decir, como credo destinado a convertirse en religión de Europa: quiere esto decir, claro, que desde el punto de vista de la moderna erudición crítica, hubo más de un fallo en las bases de su evolución" (p. 363).

Esta afirmación nos parece injusta. Era imposible que los Padres enfocaran la tradición cristiana como los estudiosos modernos, entre otras cosas, porque ellos eran los gestores de esa tradición y la misma teología nacía con ellos.

Por último, si bien Armstrong extiende sus análisis hasta los padres capadocios y los primeros pensadores bizantinos, echamos de menos alguna referencia a la patrística latina en pensadores como Tertuliano y principalmente san Agustín.

La última de las colaboraciones corresponde a R.R. Bolgar, con el tema del legado griego. Dada la amplitud del tema era inevitable que el autor presentara una síntesis muy apretada sobre el legado. Afloran los lugares comunes y en algunas ocasiones las ambigüedades y las frases ligeras, por ejemplo "sólo una corriente de la filosofía griega, el racionalismo (en el sentido en que Descartes y Hegel son racionalistas), quedó plenamente representada en la síntesis cristiana" (p. 440); o bien, "El Islam no disponía aún de una teología

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

compleja. Sus adeptos se prepararon para polemizar con los apologistas cristianos, y categorías como substancia y accidente, y conceptos como eternidad y creación en el tiempo, que la teología cristiana había tomado de los filósofos griegos, [?] fueron abriéndose camino en las interpretaciones coránicas" (p. 453).

Pese a lo anterior, no dejan de mencionarse las ideas básicas que permiten conformar una visión general del legado. Resalta en el tratamiento la parte referente a la época de la educación clásica, desde la polémica sobre Homero en el siglo XVIII y las tesis de J.J. Winckelmann sobre el arte griego y su influencia en los románticos hasta el tratamiento de los mitos griegos por Freud y Jung y la influencia de la tragedia griega en la dramaturgia moderna. Hacia el final el autor hace caer en la cuenta del enorme vacío del siglo XX respecto a los estudios clásicos pero "paradójicamente, esta decadencia se ha dado en un momento en que nuestro conocimiento del mundo antiguo es mayor que nunca" (p. 474). Probablemente, esta enorme especialización requiera de una visión integradora de la que está ayuna nuestra época pero compartimos el optimismo del autor cuando afirma que "lo permanente es que para cada generación tenía Grecia un rostro distinto y no hay razón para suponer que estamos en el final de sus metamorfosis potenciales" (p. 475).

No queremos finalizar esta reseña sin hacer mención al meritorio esfuerzo del traductor Antonio Moya, quien con sumo cuidado realizó la adaptación de las secciones bibliográficas al español, indudablemente de suma utilidad para los lectores de habla hispana.

RODOLFO VÁZQUEZ

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ITAM

INSTITUTO TECNOLÓGICO
AUTÓNOMO DE MÉXICO

MAESTRÍA EN ADMINISTRACIÓN

El programa comprende 24 materias que se imparten en ciclos trimestrales de once semanas efectivas de clases. Los ciclos se inician los meses de enero, abril, julio y octubre.

El presente curso contempla 3 especializaciones: Finanzas, Comercialización y Planeación Económico-Administrativa.

MAESTRÍA EN ECONOMÍA

Las labores académicas de este programa se desarrollan en ciclos semestrales. Su inicio es en agosto y el curso propedéutico es en los meses de mayo, junio y julio. Esta maestría es de tiempo completo.

Las áreas de especialización que se ofrecen son: Economía Internacional, Desarrollo Económico, Teoría Monetaria, Finanzas Públicas y Teoría Aplicada a los Precios.

Tel. 548-79-83 / 550-93-00 ext. 181 y 182

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ITAM

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

Centro de Extensión Universitaria

DIPLOMADOS

El ITAM ofrece diplomados como cursos de posgrado. Estos cursos tienen una duración aproximada de 165 horas, divididos en módulos de 33 horas de clases cada uno. Para obtener el Diploma es necesario cursar y aprobar todos los módulos.

Los diplomados que se imparten son:

- □ CAPACITACIÓN DE PERSONAL
- □ CONTABILIDAD Y FINANZAS
- □ DERECHO CORPORATIVO
- □ DERECHO LABORAL Y SEGURIDAD SOCIAL
- □ DERECHO TRIBUTARIO
- □ DESARROLLO ORGANIZACIONAL
- □ ESTADÍSTICA APLICADA
- □ FINANZAS
- □ IDEAS E INSTITUNES DE MÉXICO
- □ IMPUESTOS
- □ LITERATURA DEL SIGLO XX
- □ MERCADOTECNIA
- □ PLANEACIÓN DE OPERACIONES
- □ RECURSOS HUMANOS
- SISTEMAS AUTOMATIZADOS DE INFORMACIÓN

Tel. 548-24-41 / 550-93-00 ext. 181 y 182

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ITAM · CAIE

CENTRO DE ANÁLISIS E INVESTIGACIÓN ECONÓMICA

Ofrece:

— un informe mensual sobre la economía mexicana
— un servicio de consultoría económico-financiera

Estos servicios:

— describen los últimos acontecimientos en materia económica, nacionales e internacionales
— hacen su análisis profundo
— analizan los programas y políticas gubernamentales en materia económica
— estiman los efectos que unos y otros tienen sobre las empresas
— presentan pronósticos útiles para la planeación empresarial
— el informe mensual sobre la economía mexicana está ilustrado con gráficas y cuadros de fácil interpretación

Tel. 550-93-00 ext. 104, 181 y 182

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ITAM INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

Centro de Extensión Universitaria

DIPLOMADO EN LITERATURA DEL SIGLO XX

Narrativa y poesía

Primer módulo
La obra literaria y su conocimiento

Segundo módulo
Narrativa europea

Tercer módulo
Narrativa latinoamericana

Cuarto módulo
Poesía española: la Generación de 1927

Quinto módulo
Poesía latinoamericana

DIPLOMADO EN IDEAS E INSTITUCIONES DE MÉXICO

Historia reciente y situación actual

Primer módulo
Historia moderna y contemporánea

Segundo módulo
Ideas e instituciones políticas

Tercer módulo
Economía, estado y sociedad

Cuarto módulo
Ideas e instituciones artísticas

Quinto módulo
Relaciones internacionales

Tel. 550-93-00 ext. 181 y 182

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Tradición mexicana

Espuelas de acero pavonado

puela que reluces
mi caballo,
rella moldeada
r artesanos,
›uela de Amozoc
jada en acero pavonado,
olpe de cincel,
ase de trabajo,
bajo de artesanos
e forma un tesoro.

nozoc, tu pueblo
rusta con la plata,
›uelas de acero,
leza y tradición.

mo la Lotería Nacional,
dición mexicana
e cada semana reparte
lones de pesos
sus dos sorteos
dicionales.

gar a la Lotería,
dición con alegría.

LOTERIA NACIONAL
PARA LA ASISTENCIA PUBLICA

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

CASA DE BOLSA CREMI S.A.

CERVECERIA MOCTEZUMA, S. A.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Grupo Nacional Provincial

Seguros

El Palacio de Hierro
S.A. de C.V.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

publicación semestral del Departamento Académico de Estudios Generales del ITAM

aparece en octubre y marzo

precio del ejemplar: $500 M.N. Extranjero: 3 dls. USA
suscripción anual (2 números): $1000 M.N. (6 dls.)
suscripción bienal (4 números): $2000 M.N. (12 dls.)

correspondencia y suscripciones:

Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM)
Río Hondo 1 San Angel
01000 México, D. F.
Tel. 550-93-00 ext. 120

Suscripción a ESTUDIOS por _____ año(s), a partir del núm. ____

Adjunto la cantidad de _____

Giro bancario o cheque núm. _____ Banco _____

A nombre del Instituto Tecnológico Autónomo de México(ITAM)

Fecha _____

Nombre _____

Dirección _____

Código Postal _____ Ciudad y Estado _____

País _____

Teléfono _____

Favor de llenarlo con letra de molde o a máquina