

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

ITAM

2

E. SUBIRATS *Razón y Nihilismo* • A. NOSNIK Y J. ELGUEA *Crecimiento del conocimiento científico*
• J. RUIZ DE SANTIAGO *Hacia una comprensión de la tolerancia* • L. ASTEY *Sofistas, dioses y literatura*

Correspondencia de J. Gaos con J. Vasconcelos, O. Paz, León Felipe y L. Zea

E. BLANQUEL *Presencia histórica del Estado mexicano* • J. SIERRA *El Estado en la Nueva España* • R. SORDO *Federalismo, centralismo y constitución del Estado*

E.M. CIORAN *Gabriel Marcel: apuntes para un retrato*

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

primavera 1985

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

2

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES



ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

2

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ITAM

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

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

2

primavera 1985

Rector: Javier Beristain

Jefe del Departamento Académico: Rodolfo Vázquez

**Consejo editorial: Julián Meza (coordinador); Luis Astey,
José Ramón Benito, Paulette Dieterlen, Carlos De la Isla,
Jorge Serrano, Reynaldo Sordo, Rodolfo Vázquez, Ramón
Zorrilla**

ESTUDIOS aparece en octubre y marzo

Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores

Precio del ejemplar: \$ 800 M.N. Extranjero: 12 dls. USA
Suscripción anual (2 números): \$ 1600 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)

ISSN 0185-6383

Diseño: J.R. Anaya Rosique
Edición: Gerardo Torres
Asistente: Jorge Hernández
Distribución: Carlos Anaya Rosique
Administración: Margarita Aguilera
Rel. Públicas: Laura Collado y Marcela Ortiz de Montellano
Fotocomposición, formación, negativos, impresión y acabado:
Cuicatl Ediciones
Sol 218-1
06300 México, D.F.
Impreso en México

Índice

TEXTOS

Eduardo Subirats
Razón y nihilismo 7

Abraham Nosnik y Javier Elguea
La discusión sobre el crecimiento del conocimiento científico en el contexto de la filosofía de la ciencia 25

Jaime Ruiz de Santiago
La verdad como condición para una comprensión de la tolerancia 62

Luis Astey
Sofistas, dioses y literatura 77

Correspondencia

Correspondencia de J. Gaos con J. Vasconcelos, O. Paz, León Felipe y L. Zea 85

Coloquios y conferencias

Eduardo Blanquel
Presencia histórica del Estado Mexicano 111

Julia Sierra
El Estado en la Nueva España 123

Reynaldo Sordo Cedeño
Federalismo, centralismo y constitución del Estado 150

Traducciones

E.M. Cioran
Gabriel Marcel: apuntes para un retrato 166

NOTAS

José Rubén Sanabria, Albert Camus, testigo de nuestro tiempo 178

Manuel Camposeco, El exilio interminable 190

José Ramón Benito, La paideia cristiana: una interpretación 201

Ramón Zorrilla S., ¿Una teología de capitalismo? 215

RESEÑAS

Gilles Deleuze, Filosofía práctica 224
(por Rodolfo Vázquez)

Joséf Pieper, Sobre los mitos platónicos 227
(por Dulce María Granja)

Manuel Vázquez Montalbán, La rosa de Alejandría 234
(por Julián Meza)

Tony Willer, Quartier Vorace y L'empire des vieux gogols 235
(por Julián Meza)

EDUARDO SUBIRATS

Razón y Nihilismo

Una introducción a la crítica de la cultura moderna

LA genealogía de la razón comprende tanto los aspectos intelectuales del conocimiento, como los componentes morales que la acompañan, los valores estéticos que la han definido, su vínculo social —tanto constituyente como constitutivo—, las dimensiones, en fin, del poder, de la organización social y, en particular, la proyección histórica hacia el futuro, que siempre está ligada a ella.

La genealogía de la razón se distingue de su análisis o fundamentación metodológica en que, a partir de la teoría del conocimiento de Kant, ha asumido la epistemología moderna. Desde el punto de vista de la epistemología científica la razón constituye el a priori de la actividad operativa del entendimiento. Como tal, la razón es examinada y concebida, por un lado, como un sistema lógico referido al conocimiento empírico y científico y, por otro, como un sistema operativo, tanto en un sentido mental como en un sentido instrumental. La razón sabe a través de la lógica y la epistemología, de sus funciones y su estructura, de sus poderes y sus límites: pero no sabe de su historia, de la genealogía que la vincula con los aspectos más elementales, más originales, de la vida humana, de la sociedad o de la psicología individual.

Fue genealógica, en este sentido, la orientación señalada por Nietzsche en su crítica de la moral. Y es sugerente su camino. La moral moderna, la moral idealista fue trazada como un conjunto de leyes racionales y, por lo tanto, legitimadas por su fuerza universal, por su vigor abstracto, y no porque respondieran a una experiencia empírica de la historia, a una visión

profunda de los conflictos y violencias de la cultura moderna. Nietzsche trató de rescatar los momentos psicológicos, los intereses individuales y colectivos, las relaciones de sumisión, de jerarquía, de coacción, en un sentido moral y estético, presupuestas, aunque ocultas en la transparencia de las máximas y leyes de la razón universal y trascendente. En la idea del deber moral, que la tradición pietista de la que se alimentó Kant más bien ligaba a las esferas celestiales de un orden universal y absoluto, *La genealogía de la moral* de Nietzsche descubrió una relación original de subyugación, jerarquía y opresión. Igualmente, en el universo histórico de un Estado racional y absoluto, desentrañó la pálida abstracción de una voluntad despótica y guerrera, el afán de poder y el ansia de propiedad. Se abrían las puertas a una perspectiva subversiva sobre las oscuras cavernas de las ideas de la razón.

En un sentido que considero semejante, las ciencias de la religión, en obras como las de K. Kerényi y, particularmente, de K. Heinrich, han estudiado genealógicamente los principios constitutivos, esto es, los orígenes de nuestra civilización. El argumento genealógico, de acuerdo con estos autores, descubre en los mitos antiguos, y en particular en los que explican los orígenes de la cultura, los principios que explican el sentido más profundo de las ciencias, de la razón moderna y sus múltiples polarizaciones. Descubrir los orígenes mitológicos de la filosofía, la ciencia y la civilización significa lo mismo que descubrir su identidad profunda. Con esto, en fin, el análisis genealógico acomete algo más que una tarea crítica, los trabajos de la conciencia negativa; además, proyecta una perspectiva emancipadora real para la filosofía, en la medida en que el descubrimiento de nuestros orígenes libera nuestra angustia frente al pasado y frente a nuestra no-identidad futura —eso que Unamuno llamó la falta de carácter del racionalismo moderno—, y abren para la existencia las posibilidades de una nueva creatividad.

La genealogía hunde su mirada analítica en la profundidad de las experiencias y emociones humanas, de su espíritu y de su carne, que subyacen en la historia del pensamiento occidental en el logos de aquella historicidad que ha merecido el nombre de universal. De ahí que busque lo más simple, aquello que mezcla

lo ético con el conocimiento, con el saber, o lo estético con éste y con el orden moral y político. Y de ahí también que su método oscile entre el rigor analítico, y las analogías poéticas y políticas, porque su modo de razonar tiene que vincular originariamente aspectos diversos de la actividad humana, condensados en el principio de la razón, y para esto debe trazar un orden asociativo de analogías, ora lógicas, ora poéticas.

El punto de vista genealógico se distingue a su vez de la concepción histórica de la razón, de la idea de una razón histórica. Ésta presume, como muy claramente formuló Hegel, el papel fundador de la cultura, propia de la razón. Puesto que ella y sólo ella es el principio que organiza el todo de la historia bajo una orientación armónica y un objetivo final, la historia de la razón estudia la evolución de sus figuras, el relato de sus vicisitudes, la pasión de sus crisis y regresiones, y las fantásticas epopeyas que jalonan su inexorable epifanía histórico-sacramental. Pero no se explican ni se investigan por ese camino los orígenes, las vicisitudes y las pasiones de la cultura y la existencia humana, aquello precisamente que constituye la sombra, el lado oculto de la razón encarnada y no se describe la sustancia quebrada y escindida, el mundo que subyace al immaculado universo de su pureza revelada de la razón. Algo semejante puede decirse de la forma modernizada de esta concepción histórica de la razón —modernizada bajo un cierto barniz positivista: la sociología del conocimiento. Ésta investiga igualmente las condiciones históricas de la ciencia y la lógica, pero no como elementos constituyentes de las figuras históricas del pensamiento o la razón, sino como figuras determinadas, condicionadas, motivadas —analógicamente hablando— por contextos históricos y sociales.

Esto no quiere decir que el método genealógico no se apoye en estas concepciones históricas del pensamiento o del logos de la civilización. Pero lo hace para desentrañar, de estos nexos reales entre el espíritu y el mundo histórico, o entre la razón y las instituciones sociales en las que emerge, la estructura real de una razón que se ha definido como sistema lógico y apriorístico. La filosofía de la historia y del derecho de Hegel, la filosofía social e histórica de Marx son ejemplos paradigmáticos de esta orientación histórica, precisamente porque reúnen, aunque no

deduzcan las consecuencias necesarias de esto, un riquísimo material empírico que muestra, que esclarece, en el sentido más ilustrado de la palabra, la oscura genealogía del logos de la ciencia, del logos de la dominación.

Desde esta perspectiva genealógica quiero señalar dos aspectos fundamentales que definen el nacimiento del discurso filosófico europeo: su origen ascético y su impulso primario o su principio de separación. Voy a considerar, a continuación, estos dos momentos por separado, basándome para ello en dos claros ejemplos de pensamiento moderno: Descartes y Hegel.

No conozco un marco más apropiado para describir, en primer lugar, lo que entiendo aquí por ascetismo que el pensamiento místico de Santa Teresa de Avila. El tema es *Eros*. Santa Teresa describió el proceso místico como un impulso erótico, pero que, en lugar de salir al encuentro de su objeto para participar con él en sus nupcias, se dirigía hacia lo más alto, abstracto y absoluto, es decir, la ascesis. La ascesis como vehículo de Eros, pero también como su negación. Porque en el momento culminante de la ascensión mística de la Santa no hay amor, ni sensualidad, ni pérdida de sí mismo en la explosión de belleza, sino más bien una visión prístina, definida como un universo de cristal, puro, racional y universal: el Ser absoluto y la absoluta abstracción de todo ser. La ascesis, en su concepción mística, en el budismo, lo mismo —fundamentalmente— que en el cristianismo, es el proceso de negación, de depuración y de aniquilación de los componentes empíricos de la vida, de la existencia humana entera; es la negación de la memoria histórica, del nombre y de la biografía propios, de los sentidos y las emociones, de la sensibilidad y el erotismo, de la fantasía e incluso del entendimiento. Este proceso, que sigue, paso a paso, metodológicamente, un camino definido de purificación, se llama iniciación. Pero la ascesis no sólo se define por aquello que niega como proceso de iniciación, sino también por sus resultados: el éxtasis del Yo y la epifanía del Espíritu absoluto. Al final del proceso místico, en efecto, Santa Teresa describe la unión mística con Dios, es decir, la identificación de su alma con su espíritu, o por utilizar más un lenguaje al estilo de este tiempo, de su ser individual y determinado, de su Yo psicológico, con un principio abstracto, racional y universal. Este espíritu puro, el

Yo absoluto de las nupcias sagradas del alma con Dios, es la identidad asimismo absoluta que la ascesis arropa.

En la filosofía científica de Descartes el Eros es el afán universal del conocer propio de las ciencias; la iniciación mística a la visión de la verdad, la epopteia, se llama espíritu del método. Al ascetismo, a la separación interior de la conciencia, la vida y las cosas, se le llama escepticismo, y se le confunde con su sentido griego: el rigor crítico; y al éxtasis, la epifanía de un Yo puro e infinito, se le confunde ahora con la ataraxia griega, el estado de pureza y sabiduría resultante de la suspensión del juicio y de la identificación del Yo con este acto puro del juicio más abstracto, que es la negación; en fin, al Ser absoluto de la ascesis mística lo llama sujeto racional el racionalismo post-cartesiano.

La analogía aquí trazada entre la filosofía científica y el ascetismo místico respeta, claro está, sus visibles diferencias. Mas, muy a pesar de ellas, la serie de negaciones epistemológicas, nacidas de la duda escéptica cartesiana, reiteran, una a una, en su libro que no en vano exhibe el título moralista y edificante de *Meditaciones*, cada una de las etapas que también definen, por ejemplo, la autonegación mística de la existencia individual entera. Descartes condena epistemológicamente la memoria histórica (la tradición, las costumbres), la sensibilidad, la fantasía, la imaginación y la misma inteligencia. Al cabo de su proceso escéptico descubre la única pura actividad de la razón: la identidad lógica, y fundamenta en esto el orden universal del conocimiento y el poder científicos.

La hipótesis que describo, si se quiere hablar así, puede fundar su decidida orientación crítica en otros dos exponentes de la filosofía clásica griega, en los cuales lo religioso, lo místico, e incluso lo mitológico, no se encuentran separados de lo epistemológico y filosófico en el sentido científico de la palabra: Parménides y Platón. Parménides eleva el principio lógico de identidad a fundamento ontológico absoluto de la filosofía. Pero este principio absoluto y universal sólo puede afirmarse metafísicamente bajo la condición de negar el no-Ser y la no-identidad: la realidad particular de la vida y la experiencia humana de las cosas, en las cuales siempre la vida está unida a la muerte, el amor al odio, y donde lo real se revela más bien como

la mezcla del ser y el no ser, algo que no posee una identidad lógica, sino que es más bien un mundo, una realidad de analogías. El orden del logos de Parménides supone asimismo una abstracción, una ascensión por encima de esta realidad, más afín a los sentidos, la fantasía, la intuición y los poetas. En Platón, a su vez, el tema de la ascensión, el abandonar el mundo de la noche y de las sombras, donde nosotros vivimos en la confusión, y en el contacto inmediato de las emociones y los cuerpos, es estilizado como la metáfora originaria del vuelo de la filosofía, la ascensión del pensamiento al reino de la luz, y de las ideas o las verdades puras. Platón describió este rito iniciático del conocimiento como separación y ascensión más allá del mundo, en uno de los mitos más fundamentales de toda la filosofía occidental: el de la caverna. Y lo formuló con aquel mismo espíritu. El reino de la epistemología, de la verdad, de la filosofía científica y del logos fue proyectado más allá de la vida, confundida con las esferas de lo oscuro y subterráneo. Pero quizás sea más fundamental aun recordar, para este propósito, el problema central del *Banquete* platónico, aquel que pone en directa relación el espíritu del método —la iniciación científica o mística al conocimiento racional— con Eros —la aspiración a la belleza, al conocimiento y la creación—, en los que el espíritu está envuelto en la carne, la luz del conocimiento comparte la oscuridad del deseo, y la aspiración a la belleza es igual a la visión de un orden armónico e indefinido en el espacio y el tiempo. El Eros platónico, el impulso de la filosofía, el amor al conocimiento, sólo se satisfacen, de acuerdo con el *Banquete*, en la constitución de leyes racionales, ya sea como conocimiento racional de la verdad, ya sea como gobierno racional del mundo. Al final de este hermoso libro Platón no celebra, por este motivo, un canto a los amantes, o a Venus, o al mismo angélico Eupido, sino, precisamente a Solón, héroe y legislador. Y lo que media entre ambos, entre el abrazo voluptuoso del enamorado y el tribunal supremo de la razón, es, precisamente, también una forma de ascesis, la negación y divinación de la carne, la degradación de la vida humana limitada, y la elevación de su sombra espiritualizada: la luz pura del conocimiento.

Admito, una vez más, que entre el pensamiento religioso, místico y ascético, y la filosofía moderna, no hay más que

diferencias patentes. Representan dos universos históricos autónomos. Pero aunque independientes y deslindados, no por ello deben considerarse completamente cerrados el uno al otro. En realidad, la mínima conciencia histórica lo impide, como he aludido al mostrar, casi entre paréntesis, el valor de un pensamiento como el de Parménides y Platón, entretejido con concepciones mitológicas, religiosas y filosóficas, en el moderno sentido de la palabra. Y, no obstante, debe subrayarse esta identidad más profunda, más antigua también, en los componentes morales y sensibles (éticos o estéticos) de la experiencia de la filosofía, el nacimiento de la razón.

En Parménides, por ejemplo, la búsqueda de un orden absoluto del Ser está arropada de símbolos mitológicos, y de metáforas de signo ascético. El principio lógico de identidad se yergue como el Primero de un orden absoluto de la Verdad y el Saber. Pero la postulación de esta primacía absoluta de lo lógico, y de la identidad, sólo podía cumplirse por la negación de la existencia limitada, efímera y frágil de los seres humanos y las cosas. El mundo de los seres vivos e individualizados, lo mismo que nuestra existencia, no conoce el orden de un rigor lógico, y del resplandor del Ser divino. Somos, con las cosas, mezcla de vida y muerte, claridad transida de oscuridad, mundo de ideales sublimes y de pasiones siniestras, algo que es al mismo tiempo que no es, que duda, que jadea, que se divide, y contempla el morir como parte del vivir, como parte del ser —no como el Ser absoluto.

Qué duda cabe que el menosprecio de la propia vida por la sensibilidad y la sensualidad, o por el interés propio, y el trascender esta realidad en el universo de una identidad absoluta de la conciencia, una identidad confundida con un Ser universal, constituye el esquema, la estructura elemental y radical del proceso místico de Santa Teresa. Allí la carne es suprimida porque es efímera; el nombre y la historia propios son rescindidos por su limitación; allí el deseo es negado en nombre de la luz y la razón; allí, en fin, la radical conflictividad de todo ser, de la vida individual lo mismo que de la historia, es superada en la medida en que se le niega el ser en un orden trascendente de ideas.

Para mostrar con imágenes más claras este elemento ascético, negador de la vida individual, inherente a la filosofía

moderna, quiero aludir rápidamente a los ejemplos del *Banquete* y de la filosofía cartesiana. En el *Banquete* de Platón se debate el amor, pero los elementos estéticos, emocionales y poéticos del amor, tal como se dieron en la mitología griega, en los cultos de Venus y de Dionisos, o en la poesía sáfica, no aparecen en su escenario. El amor es, en Platón, lo ajeno, algo exterior y lejano, una visión desde las alturas. (En la obra de Platón, Diotima, su verdadero protagonista, porque ella y sólo ella encarna toda la sabiduría del amor, no aparece, no posee una existencia corpórea y sensible, sino que se la invoca como a una voz lejana, profética y dogmática. Ella, la palabra del amor, adquiere una idealidad sublime, que Platón identifica con el pensar filosófico, al tiempo que pierde toda realidad sensible, y por tanto expresiva, afectiva, seductora o sensual.) Define una aspiración pura, no una relación sensual, emocional e intelectual a la vez, como el amor, en realidad, es. En fin, la figura principal, entre los presentes en el banquete, es decir, Sócrates, se distingue precisamente por no participar en el ritual de los simposios antiguos: el de la ebriedad y el de la sexualidad. Es místico, en otras palabras, y profundamente ascético este libro de Platón que fundamenta el espíritu de la filosofía como ciencia, porque trasciende la existencia individual en lo sublime, y trata de fundar en su pureza apriorística el universo de un orden que, aun siendo ideal, pretende lo absoluto.

Esta dura confrontación entre la existencia individual concreta, experimentada siempre bajo un estigma negativo, y el mundo espiritual del logos, adquiere también en la obra de Descartes una bella expresión. Descartes describe en sus *Meditaciones*, y más acá de la elemental pero segura estructura lógica que define esta obra, un curioso malestar, una inquietud, un querer desasirse del mundo, por emplear palabras afines al mundo poético de Santa Teresa. Sus dudas sobre la limitación, la vaguedad, la irremisible falsedad de los sentidos, la fantasía, la memoria, la imaginación o la inteligencia misma, pueden comprenderse como la descripción literaria de un procedimiento científico. Sin embargo, descubre, quizás por su llamativa expresividad literaria, la reacción humana a un sentir escindido, angustiado y pesimista del mundo. La duda cartesiana no solamente es la *skeptestai* griega, el principio crítico del

conocimiento; también es la expresión de un sentimiento de fragilidad, de falta de firmeza de la realidad inmediata en la que se vive. Descartes describe perfectamente, en las primeras meditaciones de este libro, lo que el psicoanálisis llama *Kontaktangst*, la angustia ante la percepción directa, por consiguiente más ligada al tacto, a los olores y colores, a la fantasía y a la imaginación, de las cosas y los cuerpos. Las mejores páginas de Descartes son por eso las que describen el metodológico nacimiento de la razón como una arqueología de emociones, formas de experiencias, lazos y valores que su primacía cultural destruyó, lo mismo que un ejército destruye el recinto de un maravilloso poblado. La angustia cartesiana del contacto inmediato de las cosas, la angustia que confunde los sentidos, la memoria o la fantasía con el error, es, precisamente, el testigo, filosóficamente disfrazado de escepticismo lógico y ontológico, de este truncamiento entre la razón y esa otra sensibilidad poética del mundo. En esta medida, la obra de Descartes muestra la razón científica como opuesta al mundo y a la vida, radicalmente arrancada y abstraída de ella; es decir, aquel mismo proceso ascético que arrancaba el espíritu a la realidad concreta de la existencia.

Quiero hacer un último comentario sobre el significado de la ascesis. Naturalmente son muchas las facetas que a este respecto se pueden mencionar. Al hablar de Santa Teresa, por ejemplo, tan sólo he señalado su lado negativo, la anihilación de sí propio, la represión de la existencia individual; no he considerado, en cambio, aquello que constituye la fuente de su riqueza literaria, de la inmensa belleza de sus escritos (como el cantar delicado de los pájaros encerrados), es decir, no me he referido a este "retorno de lo reprimido" que siempre se abre paso en ella en sensuales, eróticas y amorosas metáforas. Pero precisamente aquí, en razón del objetivo crítico de este ensayo, debo subrayar aquel lado negativo del ascetismo; la ascesis como negación, desprecio y humillación de la vida, como autoaniquilación —como bien manifiestan los relatos autobiográficos de Santa Teresa— y, al mismo tiempo, como conquista intelectual de una identidad absoluta y de un Ser universal.

Este ascetismo, la voluntad de apartarse, de sesgarse de la vida y las cosas, la negación de sí mismo, ese momento de

indiferencia o incluso de frialdad hacia lo real (combinada con una pretensión de realidad más verdadera), que definen genealógicamente los comienzos de la razón moderna, la llamo nihilismo, primera figura, interior a la constitución lógica de la razón del nihilismo. Supone esto solamente el decir que la razón definida por la filosofía científica entraña, en su condición apriorística, un principio de indiferencia e indeferencia hacia la vida, un momento de frialdad y de dominio frente a la realidad, una negación moral y sensible de un contacto más participativo con las cosas, el mundo, en fin, más poético y más vivo de la mimesis. A esta negatividad la llamo nihilismo; la separación, en definitiva, del logos de la civilización del mundo individual, o sea, lo que los místicos llamaron alma.

En segundo lugar, esta ascesis, esta negación metodológica de la vida debe ser analizada a su vez, como ya he señalado antes, en relación a sus consecuencias: el nacimiento de una identidad absoluta, el principio del Ser, el orden de una estructura lógica universal.

Utilizo los términos de origen y resultado en su sentido más analógico. Hasta ahora he considerado el lado ascético de la razón moderna y sus consecuencias (en realidad sus premisas) nihilistas. El asunto tratado tenía que ver con la teoría del conocimiento, con la lógica; ahora hablaré de la dimensión histórica —las instituciones, las costumbres, el trabajo, los sistemas de poder— de este mismo proceso de ascensión, de progreso lógico, del discurso de la razón.

En cuanto a este discurso histórico del orden del logos, valga la redundancia, del orden del discurso de la filosofía, lo primero que quiero señalar es un elemento, que todavía no he mencionado, de aquellas ascesis, místicas o filosóficas, inherentes a la constitución lógica de la razón. Su reino de lo sublime, el principio de la identidad y de la unión con el Ser coinciden, en un sentido a la vez moral y político, con la constitución del poder. Esto es válido tanto para el misticismo como para la filosofía científica. Estableceré, por lo pronto, una analogía, a fin de aclarar este aspecto. En la descripción del Yo absoluto, del matrimonio resultante del yo determinado y la representación del Ser absoluto, se encuentra la institución y el poder político y militar de la Iglesia católica. Está presente ese poder bajo las

más variadas formas, desde la censura de la Inquisición y las torturas de los confesionarios, hasta la idea de una identidad universal de la cristiandad. En un sentido semejante el Yo cartesiano, el sujeto racional, está profundamente vinculado a una estructura de poder. El dominio racional —apodíctico y absoluto, como lo adjetivó el mismo Descartes— del mundo a través de su conocimiento científico estiliza, en abstractas palabras, el dominio real de los hombres o las instituciones sobre las cosas y los seres humanos. Y el sujeto racional, el agente de este conocimiento, se comporta epistemológicamente como un etéreo déspota cósmico, como en aquella orgullosa comparación que estableció Descartes entre un filósofo y un demiurgo arquimédico que movía el firmamento con unas cuantas palancas. Algunas veces se ha analizado en este sentido la relación histórica entre la constitución epistemológica del sujeto racional y la constitución político-económica del sujeto burgués: el portador social de la empresa civilizadora de dominación destructiva del universo. Y esta relación, evidentemente, existe: son dos aspectos de un mismo nexo lógico.

Santa Teresa compara el Yo místico con una fortaleza —alusión metafórica a la piedra mística de la Iglesia— y a su poder. La filosofía científica, desde Kant hasta Carnap, compara innúmeras veces el sistema de la razón con una poderosa arquitectura, o con una obra en construcción: metáfora del papel civilizador de la razón que siempre ha asumido la filosofía. Pero este nexo significa tanto como poner en estrecha interdependencia la dominación, los sistemas de poder —las fortalezas de la razón— con el ascetismo, o mejor dicho, con aquel aspecto negativo del ascetismo comprendido dentro de él como autonegación de la vida, y que se confunde con una concepción negativa o un nihilismo filosófico. Del mismo modo, con este nexo se supone una relación íntima entre el espíritu del método y el orden de un poder tecnológico y político que asume hasta sus plenas consecuencias el delirio filosófico de una universalidad abstracta, vacía de contenidos vitales. Y esta relación quiere decir lo siguiente: al principio racional de identidad lógica, en el que se funda la razón moderna, le es inherente la dimensión de un poder político y tecnológico de signo universal; y en consecuencia: la sublimación lógica (en

otro tiempo la sublimación fue precisamente un proceso alquímico, a la vez místico y científico) de la existencia concreta, de la separación intelectual de los seres, del abandono de todos los seres en el devenir Uno con todo el Ser, es el principio constitutivo de la dominación concebida como sistema de la historia universal. Y el nihilismo, en fin, la negación de la naturaleza limitada del ser humano, es la negativa condición ética y estética de la constitución de este poder.

He llamado a este segundo momento del análisis genealógico de la razón, y también del análisis de los componentes nihilistas intrínsecos a ella, momento de la separación. Se trata de la separación como el aspecto objetivo de la negación ascética de la vida, en cuanto ésta se contempla considerando su carácter constitutivo, fundador de poder. La palabra "separación" la empleo en un sentido afín al que define Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*: como aquella abstracción lógica de la realidad que nos arranca de las cosas, y que constituye el principio de toda negatividad, del orden del concepto, de la filosofía. Hegel piensa precisamente que sólo la negación de todo Ser permite la epifanía de todo el Ser: el secreto de la dialéctica hegeliana. En ella, en su orden racional identificado con el curso histórico, el principio de la separación celebra precisamente su más alto triunfo. Pero el elemento que destaca este sentido de la separación es el arrancar, el convertir en nada, el matar; es decir, un principio de muerte como origen del logos filosófico y del papel fundador de cultura. Toda separación es una muerte metafórica. Y esta muerte es la que precisamente se encuentra muy cerca de la constitución histórica y lógica del poder. Y pone de relieve, en fin, la segunda figura del nihilismo como la dimensión de agresividad, destructividad y guerra ligada a la historia de los Estados.

No conozco un marco más apropiado para analizar este principio de separación constitutivo del poder, entendido éste como el orden universal de la razón, que la *Fenomenología* de Hegel. El tema es ahora *Thanatos*. Hegel describió el ascenso histórico de la razón como un impulso hacia la separación, hacia la negación, hacia el abismo seductor de la Nada, que, sin embargo, no llegaba completamente a aniquilar su objeto, sino que lo rescataba de algún modo en un plano superior de la

abstracción. Tal es, dicho sea entre paréntesis, un segundo aspecto de la dialéctica de Hegel. La nada, la negatividad, el principio de la muerte, se convierte con esto, lógicamente hablando, en el motor de la historia, en el fundamento del ser humano —considerado como idéntico, precisamente de acuerdo con la dialéctica, con la razón de la Historia—, en el nuevo y absoluto Ser.

Lo interesante, en Hegel, desde la perspectiva crítica que aquí perfilo, es precisamente su identificación del logos, de la razón y la verdad con la realidad histórica y cultural. La negatividad, lo que he llamado principio de separación y de muerte, recoge en la *Fenomenología* hegeliana los momentos del ascetismo epistemológico que antes he considerado. La negatividad es el principio científico de la conciencia racional, para Hegel lo mismo que para Descartes. Pero esa negatividad, ese principio de muerte, está ligado, a su vez, a una realidad política y social.

La dialéctica del Señor y el Siervo es el mito de esclarecimiento filosófico más revelador en este sentido. En su concepción, Hegel aborda la tradición de la filosofía política de Hobbes e incluso del cinismo antiguo, de acuerdo con los cuales la guerra, la destrucción y la violencia eran, histórica y lógicamente hablando, los orígenes del Estado. Es cierto que Hegel critica la unilateralidad de estas concepciones, pero asume al mismo tiempo su estructura esencial. Es el tema de la muerte bajo su dimensión histórica. La dialéctica del Señor y el Siervo describe cómo el desprecio guerrero por la vida y la indiferencia heroica hacia la muerte, cómo la destrucción, la angustia y la crueldad generan el poder político, el Estado Universal que es también la Razón universal. *Thanatos* es concebido, aunque de manera implícita, como el motor de la historia considerada como plan racional. (Debe recordarse que ya Kant había escrito, en sus ensayos sobre la historia de la humanidad, que la guerra entrañaba un principio racional de progreso y de paz.) Pero a su vez este vínculo entre la muerte y el progreso de la historia es ocultado por la dialéctica hegeliana, en la medida en que se arroja precisamente bajo figuras particulares, como aquellas que definen el concreto proceso del desarrollo histórico. Este es el tercer momento que define la dialéctica hege-

liana. La muerte se disfraza, en Hegel, de angustia, de sentimiento de deber y obediencia; se encubre bajo la renuncia al goce, al trabajo y a la servidumbre; aparece en fin, como cualidad del sujeto moderno de la cultura. La importancia de Hegel reside precisamente, en revelar las guerras originarias, fundadoras de grandes naciones y culturas, los poderes despóticos, y el mismo reino de terror y amenaza, como un impulso que contiene, en su raíz, la dimensión racional de la cultura y la libertad humana.

He considerado dos aspectos, dos momentos de la genealogía de la razón y su proyección cultural. El primero entrañaba un sentido intelectual, moral y estético; el segundo posee un aspecto histórico y social; tiene que ver con la realidad objetiva de instituciones, de la violencia social o del discurso de la guerra.

Uno entrañaba el proceso de ascesis, de sublimación de la realidad, y junto con el otro de negación de la vida, de autonegación del ser en la misma experiencia filosófica o moral que pretendía abarcar el Ser. En el segundo momento, esta ascesis adquiere la forma individualizada de la separación, de la crueldad, de la indiferencia y desprecio guerreros de la vida. En el primer caso el nihilismo se revelaba como un componente pulsional de la misma constitución de la razón moderna y del sujeto racional humano. La razón, el logos de la civilización, descubre así su carácter negativo y nihilista como su virtud sensible y moral. Bajo la segunda perspectiva histórica este nihilismo adquiere las connotaciones, más cercanas a lo político, del despotismo y la humillación, la destrucción y la sumisión moral. Pero, además, la ascesis filosófica del logos está vinculada originariamente a una deformación, a una transformación negativa de un impulso amoroso que el pensamiento de los antiguos relacionó con el amor individual, con la aspiración a la belleza, al placer. El segundo momento remite, a su vez, a un primario impulso negativo, un afán de poder y de destrucción, de competitividad y de guerra. Este trasfondo de la genealogía de la razón bajo el aspecto de la ascesis y la separación remonta, de hecho, a las concepciones del mundo de mitologías antiguas, como la cosmogonía de Hesiodo o la física de Lucrecio, que parten precisamente de Eros y la discordia como potencias primarias. Pero, atendiendo a nuestra cultura

contemporánea, la definición de este nexo es algo que no puede hacerse sin una referencia al análisis de la cultura de Freud. Voy a dedicar a ello unas palabras; voy a dedicarlas, más particularmente, al tema de la relación entre *Eros* y *Thanatos*.

Freud y algunos de sus discípulos, como Fenichel y Reich, analizaron los elementos constitutivos de la cultura bajo la perspectiva de dos principios originarios: *Eros* y *Thanatos*, el impulso del amor y la creación y el impulso de la destrucción. Desde el punto de vista del primero observó el fenómeno elemental que llamó sublimación, una palabra que en su obra recoge precisamente elementos del sublimado alquimista (la purificación ascética que al mismo tiempo es el descubrimiento científico del orden racional de las cosas) y el concepto filosófico y místico de lo sublime: la esfera intelectual de las ideas puras. En el análisis de la sublimación cultural de las pulsiones humanas, Freud establece, a su vez, un nexo entre la frustración instintiva, es decir, los aspectos de la negación ascética de la vida, y la racionalización, la sustitución y el ocultamiento (la represión, en lenguaje de Freud) de este proceso real de anihilación por una construcción, un orden racional. Freud definió la cultura, la genealogía y la historia cultural, el progreso, en fin, como un proceso de sublimación —de hecho esto es una vieja concepción. Pero al hacerlo (y en ello reside la originalidad de la teoría psicoanalítica de la cultura) ponía de manifiesto el vínculo interior de la constitución del orden cultural con la negación (instintiva) de la persona y la experiencia individual de la vida y, asimismo, con la racionalización, es decir, el ocultamiento de aquella vida reprimida y su sustitución por su réplica ideal, el mundo filosófico del discurso. Que Freud empleara la palabra “racionalización” para develar un proceso de ocultamiento de la realidad de la existencia a través de la conciencia racional, posee en sí mismo un enorme interés (y un interés algo irónico también), porque la racionalización, en el mundo del pensamiento filosófico y sociológico contemporáneo, al nacimiento del psicoanálisis, designaba más bien el progreso cultural hacia formas de vida, de comunicación y de creación cada vez más homogeneizadas con arreglo a un paradigma lógico y tecnológico, o instrumental. Freud rompe drásticamente con la pretensión teórica de consistencia moral y psicológica de la

conciencia o de las premisas lógicas de aquella concepción racionalista de la historia.

La teoría de la cultura de Freud, lo mismo que la perspectiva sobre la genealogía de la razón histórica esbozada en estas páginas, es conflictiva, y ha tendido a ser desplazada por este carácter inconciliatorio de las formas más oficiales de la cultura de masas y de la cultura intelectual. Se asume precisamente bajo su visión la radical conflictividad de la condición histórica del hombre moderno. Y las consecuencias de esta radicalidad intelectual no son precisamente pequeñas. Pero quiero referirme ahora al segundo aspecto, al principio de la muerte. Es sugerente notar, en el caso de Freud, que la asunción teórica y sistematizada de la condición escindida y conflictiva del ser humano (eso que tanto furor causó a los pálidos humanistas de nuestro tiempo), no le permitía todavía comprender la agresividad social, la destructividad de nuestra civilización, y la violencia de explosiones sociales y guerras. Y Freud tuvo que admitir, con enormes reticencias morales y teóricas, un principio originario de agresión y de muerte que, aun siendo vagamente subsidiario del gran *Demón* y del gran seductor *Eros*, era capaz de limitar y destruir con sus poderes los lazos de aquél. Por consiguiente, había que admitir, —hay que admitir— la existencia de un principio originario de guerra y de destrucción.

Ya he hablado anteriormente de este anhelo de la separación concretamente cumplido en el desafío a la muerte que constituye el principio en el que el héroe asienta su dominación despótica en nombre de la virtud moral y en nombre del terror que ejerce. Freud no trata en este sentido sino de introducirnos en la profundidad psicológica y mitológica de este principio lógico y social (o histórico-racional, para hablar como los grandes filósofos del idealismo moderno) de la separación y de la muerte. Pero, al mismo tiempo, Freud analizó con mucha claridad el nexo que existe entre la sublimación cultural y el principio de destrucción. Podrá otorgarse a éste último el derecho a un poder universal y autónomo, encerrado emblemáticamente en un idealizado *Thanatos*. (Este fue el tema que criticaron Fenichel y, sobre todo, W. Reich, a través, precisamente, de un análisis crítico de la civilización y sus conflictos.) Pero aún observando la autonomía de un instinto destructivo,

el Psicoanálisis mostró un vínculo profundo entre éste y la sublimación cultural del hombre moderno. Bajo las condiciones de conflictividad, de frustración y, por tanto, de autodestrucción, que caracterizan a la cultura moderna, lo mismo en un plano económico que moral y vital, la sublimación revela amargamente todos sus lados negativos; pues bajo ellos se alimenta la indiferencia a la vida, la frialdad, la muerte interior, el juego perverso de nuestras ciencias y nuestros instrumentos con la muerte, y se genera la misma idea racional de la guerra.

Nuestra cultura trabaja en favor de la muerte. Niega la vida bajo las exigencias de la sublimación, y afirma la muerte en la conciencia de su separación irremisible de la naturaleza y la vida. La cultura se vive como la más honda crisis. Se adivinan los factores de su fin.

A esta concepción de la genealogía de la razón y de los conflictos de la civilización se le podrá llamar pesimista. De hecho se ha calificado de pesimista la visión que de la historia tenía Freud. Pero en realidad eso solamente fue, y es así, porque es más fácil conformarse con el lado resignado de las cosas, en lugar de extraer sus últimas y radicales consecuencias, y cambiar en consonancia con esto nuestras voluntades y nuestras formas de pensamiento dominantes. En realidad estas perspectivas teóricas perfilan un horizonte muy distinto. A través de él, se traza, aunque de manera teórica, un límite a la historia de la cultura moderna y a sus fundamentos filosóficos, artísticos y religiosos. He tratado de relatar la historia de la conflictiva condición del hombre moderno; lo he intentado buscando algunos rastros de la genealogía de su principio lógico, es decir, la idea de razón. He mostrado, a través de algunos ejemplos de la psicología, del arte y la filosofía, el fundamento negativo que subyace en esta conflictividad: la autoaniquilación ascética que subyace al principio de la razón; y he señalado, con otras menciones, la tendencia profunda hacia la destrucción y hacia la guerra que necesaria, aunque falsamente, genera aquella conflictividad y tensión interiores al sujeto humano y a nuestra cultura objetivamente considerada.

Eso nos ayuda ahora a responder, aunque un tanto oblicuamente, a la pregunta formulada al principio: ¿Puede el progreso histórico seguir su camino de sacrificios humanos?

¿Tiene la historia —y la vida humana en aquellos aspectos que dependen de ella— algún sentido? La respuesta que he dado es ciertamente compleja y difícil. Ya he dicho que es oblicua, indirecta y, ciertamente, inacabada. Por ser negativa, traza un análisis crítico y dibuja el perfil de una teoría negativa de la cultura. Este espíritu negativo, sin embargo —y lo repito de nuevo—, no se confunde en modo alguno con el pesimismo. No cabe duda que el pesimismo histórico constituye la condición emocional cotidiana de nuestras vidas. Pero la filosofía, la reflexión teórica debe hacer precisamente un esfuerzo ejemplar por sobreponerse a esta condición espiritual de nuestro tiempo. El pensamiento asume esta dimensión positiva, incluso allí donde trata de formular —aunque sólo sea tímidamente— una orientación en el mundo, es decir, un horizonte, y el perfil de una dirección hacia donde encaminarse. La perspectiva crítica en este sentido encierra una profunda dimensión positiva, creadora de futuro y en definitiva utópica. Toda negación de lo pequeño y limitado, de las cosas de nuestro mundo finito —no la crítica del gran No absoluto— encierra un gran Sí, la voluntad, apenas confesada algunas veces, de dar forma a una nueva esperanza. Esa aspiración es como la sombra que arrojar las luces, hoy necesariamente oscuras, del análisis genealógico de la razón y de la historia de la civilización.

ABRAHAM NOSNIK Y
JAVIER ELGUEA

La discusión sobre el crecimiento del conocimiento científico en el contexto de la filosofía de la ciencia*

¿Qué es la filosofía de la ciencia?

PARA aquellos que gustan de destacar lo que de arbitrario y convencional tienen las definiciones, la filosofía de la ciencia es un buen medio de cultivo. Pocos son los filósofos que, en consenso, declaran conocer la mejor, o más útil, definición de lo que es esta área de conocimiento, y muchas son las definiciones que destacan distintos aspectos del área.

Berdiaef (en Serrano, 1980) afirma que “la filosofía de la ciencia es la filosofía de los que no tienen ninguna”. El propio Dr. Serrano declara que la filosofía de la ciencia “es el todo de la filosofía y no es filosofía”.

Quizá el maestro Serrano se refiere a que el filosofar sobre la ciencia lo lleva a uno a problemas tanto éticos como lógicos, tanto epistemológicos como metafísicos, y aun así no podemos decir que la filosofía de la ciencia es primordialmente ética, o

* Este ensayo fue escrito en 1982, cuando los autores eran estudiantes de filosofía en la Universidad de Stanford, EU. En ese año Sir Karl R. Popper cumplía 80 años y para celebrar tal ocasión quisimos rendirle un pequeño homenaje escribiendo un artículo sobre filosofía de la ciencia y el impacto del falsacionismo en dicha área. Han pasado más de dos años y, por circunstancias ajenas a nuestro control, este trabajo apenas ve la luz. En el interín el calendario festivo del falsacionismo ha marcado otra fecha importante: en 1984, Irme Lakatos, seguidor, crítico y continuador de la obra de Popper, cumplió diez años de muerto. Queremos, pues, dedicar el presente artículo a dos grandes de la filosofía de la ciencia del siglo XX: Popper (1902) y Lakatos (1924-1974).

La primera versión de este artículo fue leída y comentada por el Dr. Jorge Serrano, a quien agradecemos sus sugerencias.

lógica. Tampoco nos conformaremos con decir que consiste tan sólo en epistemología o primordialmente en metafísica.¹

¿Qué es entonces la filosofía de la ciencia?

Siendo éste un artículo primordialmente de difusión, sus autores no se proponen agotar aquí esta cuestión. Por ahora sólo ofrecemos un criterio pragmático que nos permita iniciar nuestro viaje por esta área. Diremos tan sólo que la filosofía de la ciencia se ocupa de la reflexión (en mucho normativa)² acerca de lo que se hace en las áreas de investigación que ofrecen las diferentes disciplinas científicas. En nuestra tan pedestre y sencilla definición, no incluimos la palabra “filosófica” para calificar al tipo de reflexión que se lleva a cabo, no por falta de “tentación para hacerlo”, sino por respeto a una vieja regla lógica sobre la definición de términos. El criterio ofrecido arriba tendrá más sentido para el lector a medida que avance en la lectura del artículo.

Ya que el área en la que se ubica esta revisión es la reflexión filosófica acerca de la ciencia, bien podríamos empezar a entrar en materia con una lista de problemas con los cuales los estudiosos de esta área ocupan su tiempo. El lector se dará cuenta de que la lista que a continuación se ofrece contiene asuntos tanto lógicos como éticos, epistemológicos y metafísicos.

Klemke, Hollinger y Kline (1980) ofrecen una lista bastante completa de temas y asuntos que son materia prima del trabajo de los filósofos interesados en la ciencia y de los científicos con mente filosófica que trabajan en esta área. La lista incluye:

1. *Las ciencias formales*: Lógica y matemáticas. Con frecuencia se hace referencia a la lógica y a las matemáticas como

¹ De hecho, como se verá adelante, un movimiento importante dentro de la filosofía de la ciencia trató de distinguir (y alejar) a una (filosofía de la ciencia) de la otra (metafísica). (Ver positivismo lógico más adelante).

² Aquí seguimos la distinción muchas veces ofrecida entre filosofía de la ciencia (interesada en lo normativo ej: lo que “debe ser” la ciencia) y la historia de la ciencia (interesada en lo descriptivo, ej: lo que ha sido ciencia para Galileo, Newton, los pensadores del Siglo XIX, XX, etc.); v. gr. en Kant, Lakatos.

(ejemplos de) ciencia. ¿En qué sentido son (estas disciplinas) ciencias? ¿Cómo podemos conocer las verdades lógicas y matemáticas? ¿A qué verdad apelan? ¿Cuál es la relación entre las matemáticas y la ciencia empírica?

2. *La descripción científica*: ¿Qué es lo que constituye una descripción científica adecuada? ¿Cuál es la "lógica" de la formación de los conceptos que intervienen en dicha descripción?

3. *La explicación científica*: ¿Qué es lo que se quiere decir cuando se afirma que la ciencia explica? ¿Qué es una explicación científica? ¿Existen otro tipo de explicaciones? En caso afirmativo, ¿cómo están relacionados estos tipos de explicación con la explicación científica?

4. *Predicción*: Se afirma que la ciencia predice. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo se relacionan la predicción y la explicación? ¿Cuál es la relación entre estas dos últimas y la prueba científica?

5. *Causalidad y leyes*: Algunas veces oímos decir que la ciencia explica por medio de leyes. ¿Qué son las leyes científicas? ¿Cómo ayudan a explicar? Aún más, hablamos a veces de leyes explicativas. ¿Cómo es posible esto? Muchas leyes son conocidas como leyes causales. ¿Hay leyes que no sean causales? En caso afirmativo, ¿qué son éstas?

La lista comprende también: 6. teorías, modelos y sistemas científicos; 7. determinismo; 8. problemas filosóficos de la física; y 9. problemas filosóficos de la biología y psicología; 10. las ciencias sociales; 11. la historia; 12. reducción y la unidad de la ciencia; 13. extensiones de la ciencia (relación con la metafísica); 14. la ciencia y los valores; 15. la ciencia y la religión; 16. la ciencia y la cultura; y 17. los límites de la ciencia. (pp. 4,5).

Es este el contexto donde se ha desarrollado la discusión sobre el crecimiento del conocimiento científico. Esta polémica incluye muchos de los puntos mencionados arriba: algunos de manera central, otros de manera periférica. Algunos son parte esencial del problema del progreso (o degeneración) de la actividad científica, otros son nuevos. Lo importante, aquí, es enfatizar que el debate acerca del avance del conocimiento científico, como toda actividad humana, se sitúa en un contexto

rico, complejo y aun controversial por lo que a interpretación y explicación se refiere.

A pesar de la imposibilidad de llegar a un consenso perfecto acerca de lo más importante que hay que resolver, existen estudiosos en el área que sugieren que cuando menos aquellos que discuten acerca de la ciencia poseen una imagen más o menos “común” de ella. Por más imperfecta y poco armónica que pueda ser esta imagen, en opinión del profesor Hacking (1981) existen cuando menos 9 ingredientes identificables en la imagen actual de la ciencia. Estos son: realismo, demarcación, acumulación, distinción observación-teoría, fundamentos, la estructura deductiva de los postulados teóricos, precisión, los contextos de justificación y descubrimiento y la unidad de la ciencia (pp. 1,2).

a) *Realismo* se refiere a la concepción filosófica que considera a la ciencia como un intento (del sujeto cognoscente) de saber algo del mundo real. Las verdades acerca del mundo son verdaderas independientemente de quien las piense, y hay una única mejor manera de describir el aspecto del mundo que nos interesa.

b) *Demarcación*. Existe una distinción clara entre teorías científicas y otro tipo de creencias.

c) *La ciencia es acumulativa*. A pesar de que son comunes los comienzos falsos (de una teoría, modelo, etc), la ciencia en mucho procede con base en lo ya sabido (al conocimiento acumulado). Aun Einstein es una generalización o extensión de Newton.

d) *La distinción entre teoría y observación*. Existe una diferenciación importante entre los reportes de observación y las proposiciones teóricas.

e) *Fundamentos*. La observación y la experimentación proveen la fundamentación para la justificación de las hipótesis y las teorías.

f) *La estructura deductiva*. Las teorías tienen una estructura deductiva y las pruebas a las que éstas son sometidas son deducciones de reportes observacionales a partir de postulados teóricos.

g) Los conceptos teóricos son *precisos*, y los términos utilizados por la ciencia tienen significados exactos (inamovibles, fijos).

h) *Existencia del contexto de la justificación y del contexto de descubrimiento*. Debemos distinguir las circunstancias sociales y psicológicas en las cuales los descubrimientos se llevan a cabo (contexto de descubrimientos³), de la base lógica que justifica nuestras creencias en los hechos que han sido descubiertos (contexto de justificación⁴).

i) *La unidad de la ciencia*. Debe de existir tan sólo una ciencia sobre el mundo real que es *uno*. Ciencias básicas (disciplinas científicas) menos profundas deben ser reducibles a otras más profundas. La sociología es reducible a la psicología, la psicología a la biología, la biología a la química y la química a la física (Hacking, 1981, pp. 1,2)*.

Es importante insistir que no existe actualmente ningún filósofo de la ciencia que considere que los nueve puntos anteriores son esenciales en la concepción, estudio y discusión de la ciencia. Es más, la gran mayoría de ellos escogen un par de puntos como materia prima de su quehacer profesional.⁵ Sin embargo, también hay que mencionar que los puntos 1 (realismo) y 9 (la unidad de la ciencia) fueron concepciones que influyeron grandemente en la filosofía de la ciencia (sobre todo en su tradición analítica) desde principios de siglo, con un auge

³ Conocido más ampliamente como Sociología del Conocimiento o, en términos de Kuhn (1970), psicología de la investigación.

⁴ Lógica del Descubrimiento en términos de Popper.

* Aquí se debe hacer notar que no todos los filósofos y científicos identificados con el movimiento de la Unidad de la Ciencia constituían un bloque monolítico de pensamiento. Como en todo movimiento intelectual existen muchas y muy diferentes posiciones acerca del reduccionismo en ciencia. Sin embargo (y quizá por ello), el movimiento logró atraer filósofos y científicos de áreas muy diferentes y de gran renombre como: Rudolf Carnap, Phillip Frank, John Dewey, Ernest Nagel, Bertrand Russell, Alfred Tarski y otros.

⁵ Hacking cita aquí como ejemplo el caso de: Karl Popper para quien el punto (a) es el eje central de su pensamiento filosófico sobre ciencia; Rudolf Carnap (1891-1970) quien enfatizó el problema de los fundamentos de la ciencia y Hans Reichenbach (1891-1953) quien dedicó gran parte de su carrera al inciso (h) (p. 2).

en la década de los veinte y los treinta, hasta fines de los cincuenta.⁶

El positivismo o empiricismo lógico

A fines de la década de los veinte surgió un movimiento de pensamiento que iba a conmover e influir profundamente en el quehacer filosófico de su época. Se presentaba, dice Herbert Feigl (1969), como una filosofía que “pretendía terminar con todas las filosofías (anteriores)” (p.4), y prosigue: “El positivismo lógico se hizo notar y notable, por su crítica y completo rechazo de la metafísica en el espíritu de Hume y Comte, pero equipado con herramientas lógicas más desarrolladas, el Círculo de Viena⁷ declaraba toda pregunta (con su correspondiente respuesta) de naturaleza transempírica (no empírica) como (factualmente) sin sentido.” (p. 5).

A pesar de que el positivismo lógico fue un movimiento que trató de contrarrestar los “excesos metafísicos” asociados con la filosofía de Hegel y los neo-Hegelianos (como McTaggart, Bradley y otros), como afirma Suppe (1977), el hecho de que se presente a aquél (p.1) como un movimiento que buscaba únicamente eliminar la metafísica o el filosofar “sin sentido”, es algo injusto. (Ver pp. 7-15 en Suppe, 1977).

Los orígenes intelectuales del positivismo lógico, siguiendo otra vez a Suppe, pueden ser encontrados en cuando menos tres movimientos filosóficos en la Alemania de fines del siglo XIX y principios del XX: el “materialismo mecanicista” que dominó, principalmente, el quehacer científico de Alemania de 1850 a 1880 aproximadamente; “la nueva concepción neo-Kantiana de la filosofía de la ciencia desarrollada por Helmholtz, Herman Cohen y la escuela de Marburg y revisada después por Ernst Cassirer; y por último, “la posición neopositivista” de Ernst Mach.

⁶ Aquí tenemos en mente al positivismo (empiricismo) lógico y al falsacionismo de Popper.

⁷ Generalmente se presenta al positivismo lógico como un movimiento que surgió y floreció en Viena, Austria. Esto, a pesar de ser cierto, es una “verdad a medias”. En Berlín, Hans Reichenbach, que junto con Carnap y Schlick, es considerado uno de los fundadores del positivismo lógico, establecía una rama importante del propio movimiento en aquella ciudad.

Más que una influencia de conjunto de estos movimientos sobre el positivismo lógico, se podría hablar de un debate histórico donde la oposición al materialismo mecanicista dio por resultado el neo-Kantismo en filosofía de la ciencia que, a su vez, al ser rechazado por Mach (que fue neo-Kantiano en su primera época) originó la posición neo-positivista. Es precisamente Mach el mentor intelectual inmediato de los positivistas lógicos.⁸

El materialismo mecanicista, cuya raíz filosófica era el positivismo de Comte, concebía a la ciencia como el conjunto de leyes mecánicas que explican el origen, vida y decadencia del nuevo micro-cosmos. Esta posición rechazaba todo tipo de explicación supernatural o idealista.

Con los adelantos conseguidos en la década de los sesenta y los setenta en el siglo XIX, particularmente en filosofía y psicología, el sistema conceptual del materialismo mecanicista entró en crisis. Helmholtz (1863) declaraba que una filosofía adecuada debía de tomar en cuenta la actividad pensante del individuo en el crecimiento del conocimiento científico, cuestión que el materialismo mecanicista no discutía.

El neo-Kantismo de Helmholtz y otros, se interesaba particularmente en matemáticas y lógica para poder formar una epistemología de las ciencias naturales.

El neo-Kantismo no fue la única filosofía opuesta al materialismo mecanicista. Ernst Mach y su neo-positivismo llegó a impactar también. En su época neo-Kantiana, Mach consideraba que cada teoría científica tenía elementos a priori de carácter puramente formal que constituían los principios fundamentales de toda teoría. Ya como neo-positivista, Mach pensaba que debemos de rechazar todo elemento a priori en la constitución del conocimiento de las cosas: "la ciencia no es más que la reflexión conceptual sobre los hechos cuyos elementos son contenidos de la conciencia proveídos por las sensaciones"

⁸ De hecho, el grupo de discusión que formara Moritz Schlick en Viena en los años 20's, que luego se convirtió en el "Círculo", con filósofos, matemáticos y científicos llevaba el nombre de "Sociedad Ernst Mach". Fue solamente a fines de 1929 con la publicación del panfleto "Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis" por Carnap, Hahn y Neurath que se empezó a hablar del Círculo de Viena como un movimiento filosófico independiente.

(Suppe, p.9). En esta doctrina no había lugar para concepciones absolutas de tiempo y espacio.⁹ Las proposiciones científicas debían ser empíricamente verificables, es decir, que todas las proposiciones de una teoría científica deberían ser reducibles a proposiciones sobre sensaciones.

Otras dos fuentes de gran influencia sobre el trabajo de los positivistas lógicos fueron *Principia Mathematica (1910-1913)* de Whitehead y Russell y el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. La primera obra proveyó a los seguidores de Carnap y Reichenbach de un lenguaje elegante a partir del cual las teorías científicas podían analizarse. La obra de Wittgenstein y sus doctrinas sobre un lenguaje lógicamente perfecto cautivó a los positivistas lógicos, para quienes “la teoría verificacionista del significado” jugó un papel central en su filosofía. Dicha teoría se resumía en la frase “el significado de un término es su método de verificación”. Este principio buscaba, pues, la verificación de lo que se decía en los postulados teóricos (y también, en el lenguaje ordinario) y trataba de desarrollar un lenguaje lógicamente perfecto para evitar errores en nuestra concepción del mundo, en particular, y el hablar sin sentido, en general. Este hablar sin sentido fue denominado peyorativamente por los positivistas lógicos como “lo metafísico”. He aquí pues que surgía un criterio de demarcación entre lo científico (cúspide del conocimiento generado por el principio verificacionista que aseguraba contenidos “con sentido”, contenidos “cognoscitivamente significativos”, empíricamente verificables) y lo metafísico (el hablar sin sentido, el hablar con contenidos sin significación cognoscitiva ni verificación empírica).¹⁰

⁹ Si el lector reconoce aquí el tono relativista de Einstein, puede congratularse a sí mismo pues Einstein afirma haber sido influenciado por Mach. (Ver. Suppe p. 10 e Infield y Einstein (1947).

¹⁰ Dado que el presente artículo trata de destacar cuáles han sido algunas de las concepciones del desarrollo del conocimiento científico desde diferentes perspectivas de la filosofía de la ciencia, no quisiéramos profundizar demasiado en la explicación y discusión del trabajo de los positivistas lógicos. Sin embargo, creemos que vale la pena mencionar las cinco tesis con las cuales Suppe resume la primera (y más ortodoxa) posición de aquel movimiento. Debe aclararse que dicha posición fue revisada y modificada a medida que los positivistas lógicos fueron confrontando refutaciones a su programa (desde dentro y fuera del “Círculo”). (Para una discusión más detallada y

El principio de verificación no sólo constituyó un criterio de demarcación entre la ciencia y “lo metafísico” sino también un instrumento de evaluación de teorías en diversos momentos de la historia de alguna área de investigación científica (por ejemplo: física, biología, etc).

Según los positivistas lógicos el desarrollo de la ciencia se da primero con generalizaciones empíricas formuladas en términos observacionales. “Después, a medida que la ciencia avanza, los términos teóricos son introducidos por definición y leyes teóricas o generalizaciones formuladas en términos teóricos. Por lo que la ciencia procede “de abajo hacia arriba”, de hechos particulares a generalizaciones teóricas de fenómenos” (Suppe, p. 15).

Como se puede apreciar y recordando nuestra lógica de preparatoria, el devenir de la ciencia, el crecimiento del conocimiento científico, según los p.l., sigue la lógica inductiva (o inductivista): de lo particular a lo general, de hechos a leyes, de lo concreto a lo abstracto, de lo observable a lo teórico.

Esta caracterización del proceder y avance de la ciencia presentaba varios problemas y pronto (principios y mediados de los años treinta) empezaron a darse a conocer críticos importantes de esta posición.

excelente exposición de la evolución intelectual del movimiento positivista lógico ver Suppe, 1977).

Tesis del positivismo lógico: posición original

a) La teoría es formulada en una lógica matemática del primer orden con igualdad que llamaremos L.

b) Los términos extra-lógicos o constantes de L estarán divididos en tres clases distintas llamadas “vocabularios”.

(i) *El vocabulario lógico*, consistente en constantes lógicas (que incluyen términos matemáticos).

(ii) *El vocabulario observacional*, V_o , consistente en términos de observación.

(iii) *El vocabulario teórico*, V_t , consistente en términos teóricos.

c) Los términos de V_o son interpretados como referencia a objetos físicos directamente observables o atributos observables de objetos físicos.

d) Existe un conjunto de postulados teóricos T cuyos únicos términos extralógicos pertenecen a V_t .

e) Los términos en V_t tienen una definición explícita en términos de V_o a través de reglas de correspondencia C-, es decir, para cada término F en V_t , debe de haber una definición de la forma $(X) (Fx=Ox)$, donde Ox es una expresión de L que contiene símbolos solamente de V_o y, posiblemente, el vocabulario lógico.

Los principales cambios se efectuaron de la tesis (a) a la (c) de esta versión original.

Sir Karl Popper: conjeturas y refutaciones.

Uno de los críticos más importantes del positivismo lógico, fuera del movimiento pero dentro de la llamada "tradicción analítica", ha sido Sir Karl Popper.

Popper nació en el año de 1902 en Viena, Austria. Joven aún, se interesó y participó activamente tanto en el marxismo como en el movimiento psicoanalítico de Alfred Adler. Conoció también la ortodoxia psicoanalítica de Freud y desde siempre ha sido un estudioso de la filosofía y la ciencia y es, según algunos, el filósofo de la ciencia más importante que vive en la actualidad.

Según el propio Popper, su libro *La lógica del descubrimiento científico* (1934) fue pensado y escrito como una crítica al movimiento p.l. Sin embargo, no todo el mundo lo consideró como una crítica. De hecho, como el propio autor menciona en su autobiografía (Popper, 1976), algunos filósofos y críticos lo consideraron un positivista revisionista o disidente, pero positivista al fin y al cabo. Otros, dentro del propio "Círculo" lo consideraban un simpatizante del movimiento que había sustituido el principio verificacionista por el principio de falsación, como criterio de significación cognoscitiva (cfr. *supra*, pp. 10 y 11).

La crítica de Popper comienza con una revisión del problema de la inducción también llamado "problema de Hume". Hume mostró que no existe ninguna cantidad suficiente de enunciados de observaciones particulares que nos permita inferir lógicamente, y sin restricciones, un enunciado general o ley. Es decir, el modelo "tradicional" (en este caso el modelo positivista lógico) de acumulación y justificación del conocimiento científico propone ir de lo particular (y observable) a lo general (y teórico). Sin embargo, esta posición es lógicamente insostenible (pues queda aún por resolver cuál es el paso del último enunciado en la serie de proposiciones empíricas en Vo a el primer enunciado en la serie de proposiciones teóricas en Vt. O más sencillo aún, queda por aclarar cómo se transforma —en términos lógicos— una observación particular en una ley universal).

Popper atacó el problema de la inducción al volver ilegítima la distinción observación-teoría, que no es otra cosa que una nueva etiqueta del argumento de la *tabula rasa*, atribuido a Francis Bacon.

La distinción observación-teoría afirma la posibilidad de observar primero y hacer teoría después. El argumento de la *tabula rasa* afirma que al conocer la realidad el sujeto cognoscente es como una tabla cuya superficie está perfectamente plana o rasa. Al momento de conocer "algo" de la realidad, el sujeto (la tabla) es impactado por tal conocimiento dejando su huella en él (ella).

Volviendo a la discusión del modelo inductivista de adquisición y crecimiento científico se verá que se puede establecer un paralelo entre dicho modelo y la distinción observación-teoría y el argumento de la *tabula rasa*. En primer lugar, tanto el modelo inductivo como la distinción observación-teoría afirma que es posible ir de lo particular a lo general, es decir, primero se observa y después se concibe la teoría. Es hasta el momento en que hemos observado varias cosas particulares que estamos listos para teorizar y eventualmente llegar a formular leyes universales. Antes no.

Parecería que tanto el modelo inductivo como la distinción observación-teoría suponen que el sujeto que está conociendo "los hechos de la realidad" deja de pensar (para no "contaminar" los datos, por supuesto) y solamente empieza a hacerlo cuando ya tiene un conjunto de datos "suficientes" para poder teorizar y, eventualmente, formular una ley general. Es aquí precisamente donde surge la conexión con el argumento de la *tabula rasa*. El sujeto que está siendo impactado por la realidad, es el mismo sujeto que observa cuidadosamente los hechos particulares. Es más, si pensamos un poco en el asunto podremos darnos cuenta que el sujeto "colector de datos" (del modelo inductivo), es el mismo sujeto que "observa" primero y "teoriza" después (en la distinción observación-teoría), el cual es "impactado" por la realidad (en la *tabula rasa* de Bacon).

Volviendo a Popper, vemos pues que al atacar el problema de la inducción para volver ilegítima la distinción observación-teoría es tanto como decir que Popper, al criticar el modelo positivista de la ciencia (y del crecimiento del conocimiento científico), vuelve ilegítimos tanto al problema de la inducción, a la

distinción observación-teoría y al argumento de la *tabula rasa*.

¿Cómo es esto posible? Popper lo lleva a cabo en su teoría de “conjeturas y refutaciones”. Veamos:

Para Popper la concepción Baconiana es a lo sumo una teoría ingenua de cómo conocemos la realidad. Para Popper no existe la posibilidad de que la analogía de la *tabula rasa* pueda ser tomada literalmente. Popper afirma, y creemos que con razón, que el sujeto que conoce la realidad no puede “desahcerse” de sus expectativas, prejuicios y concepciones (del mundo físico y social) al entrar en contacto con ella.

¿Y qué hay por ejemplo de los recién nacidos? Para Popper aun ellos, gracias a la información genética transmitida por sus padres, tienen ciertas formas, muy primitivas y básicas, de expectativas. Lo importante, dice Popper, es que constantemente estamos elaborando teorías acerca del mundo y constantemente las estamos probando. No somos *tabulas rasas* recogiendo datos para después hacer teorías. No podemos serlo, pues como ya se dijo antes, estamos inmersos en un mar de expectativas, prejuicios, concepciones, etc., que nos llevan a teorizar a cada momento sobre el mundo. Estas teorías Popper las llama “conjeturas”.

Con este argumento Popper no sólo ataca el argumento de Bacon, sino también (y dada su relación con aquél) a la inducción y a la distinción observación-teoría.

Empecemos por lo más sencillo. La distinción observación-teoría se vuelve ilusoria al darnos cuenta que no existe la observación “pura”, sin sesgos, preconcepciones y/o prejuicios. La observación siempre está mediada y basada en un conjunto de ideas, expectativas, etc., de los cuales el sujeto no se puede desprender. Además, ¿por qué habríamos de querer desprendernos de ellas? Lo más importante es poner a prueba nuestras concepciones del mundo (independientemente de la fundamentación que tengan éstas en ideas, expectativas, etc.), no tratar de observar “puramente” a ésta (pues, además, ello no existe).

La crítica de la inducción es un poco más compleja y requiere de introducción de más elementos.¹¹

¹¹ La crítica a la inducción por parte de Popper que aquí se incluye reconocemos, se refiere solamente a la inducción como justificación o fundación del conoci-

Quizá la mejor manera de exponer la crítica de Popper al problema de la inducción, visto tradicionalmente (o sea desde Hume hasta los positivistas lógicos), sea el contrastar las diferencias entre el principio de verificación y el principio de falsación.

En la biografía que escribe sobre Popper, Magee (1974) destaca la asimetría que existe entre las lógicas de verificación y de falsación. Dice Magee: “aunque ningún número de enunciados de observación referidos a observaciones de cisnes blancos nos autoriza a derivar lógicamente el enunciado “Todos los cisnes son blancos”,¹² basta un solo enunciado de observación, referido a una sola observación de un cisne negro, para que podamos derivar lógicamente el enunciado “No todos los cisnes son blancos”. En este importante sentido, las generalizaciones empíricas resultan ser, aunque no verificables, falseables. Esto significa que las leyes científicas son contrastables a pesar de que no se pueden probar (verificar): pueden ser contrastadas mediante intentos sistemáticos de refutación” (pp. 29, 30).

Lo importante que hay que destacar aquí es que la contribución de Popper a la “lógica del descubrimiento” fue el haber inventado, por así decirlo, la meta que, con respecto a sus teorías tiene todo científico: no se trata de buscar la comprobación o verificación de la misma, sino instancias, evidencia empírica que la refute, que la pruebe falsa.

Algunos críticos del principio de falsación de Popper afirman que la solución que Popper ha dado al problema de la inducción dista de ser una solución completa y satisfactoria. El mismo Popper comenta que su principio de falsación apela a la lógica de la situación de conocimiento y no a la metodología implícita en ella. Magee ilustra claramente lo anterior. Dice:

La lógica es extremadamente sencilla: si se ha observado un cisne negro “no puede” ser que todos los cisnes sean blancos. Lógicamente, por lo tanto, es decir, si nos atenemos a la relación entre enunciados, una ley científica es rotundamente

miento. El mismo Popper reconoce que nuestro aprendizaje es en mucho “ensayo y error”.

¹² Este es un ejemplo de lógica inductivista que va de acuerdo al principio de verificación.

falsable, aunque no sea rotundamente verificable. Sin embargo, el caso es diferente si lo consideramos “metodológicamente”, pues en la práctica siempre es posible poner en duda un enunciado: puede haber algún error en la observación registrada; puede ser que el pájaro en cuestión no haya sido correctamente identificado; o podemos decidir, precisamente “porque” es negro, no clasificarlo como cisne, sino llamarlo de otro modo. De modo que siempre es posible rechazar, sin caer en contradicción alguna, la validez de un enunciado de observación. Así podría descartarse cualquier experiencia falsadora. (p. 30)

Queda claro pues que la falsación Popperiana se enfrenta a ciertos problemas de método. Algunos de éstos son demasiado técnicos y complejos como para ser incluidos aquí, sin embargo, valdría la pena —siempre en beneficio de una mejor exposición de las ideas de Popper— revisar algunos problemas de la falsación y la respuesta que a éstos ha dado el autor.

En primer lugar, habría que mencionar la tesis Duhem-Quine.¹³ De acuerdo con esta tesis, “dada la suficiente imaginación, cualquier teoría (consistente en una o un conjunto finito de proposiciones) puede ser salvada permanentemente de “refutación” por medio de algún ajuste adecuado en el contexto del conocimiento que la contiene” (Lakatos, 1978, p. 96).

Popper contesta a esta crítica diciendo, en primer lugar, que los científicos tienen la obligación de no evitar la refutación afirmando de antemano qué tipo de evidencia los haría desechar su teoría. También, afirma Popper, es necesario no introducir hipótesis o definiciones *ad hoc*, desconocer la confiabilidad de los resultados experimentales no convenientes (a la teoría que se está probando) y formular nuestras teorías lo menos ambiguamente posible. Todo esto para facilitar la refutación de las teorías.

Un comentario importante a lo anterior, es el que hace Popper al sugerir que no se abandone a la ligera las teorías, pues dicha actitud representa una disposición poco crítica ante ellas. El abandono prematuro de una teoría es, según Popper, signo

¹³ En honor a Pierre Duhem (1861-1916) y W.V.O. Quine (1908 -), filósofos que han discutido de manera importante la posibilidad de salvar a una teoría de refutación.

de una “puesta a prueba” poco rígida. La contrastación de teorías debe ser, pues, una contrastación estricta, rigurosa.

En segundo lugar, se ha criticado a Popper por su fe en el servicio que puede reportar un “experimento crucial” como criterio para decidir entre dos teorías rivales que tratan de explicar lo mismo. La crítica se refiere, concretamente, a que lo que en alguna época puede ser considerado como “experimento crucial”, pasado el tiempo quizá ya no lo sea. (Ver Lakatos, 1978, pp. 68-89).

Si bien es cierto que éstas no son todas las críticas que se le ha hecho al falsacionismo Popperiano, también es cierto que no buscamos agotar el tema aquí y en este momento. Las críticas que consideremos importantes para el entendimiento del debate sobre el crecimiento del conocimiento científico serán incluidas en la parte dedicada al análisis de la metodología de los programas científicos de investigación de Imre Lakatos (ver p. 32).

Por ahora deben quedar claras tres cosas: a) que Popper difiere de la posición positivista (empiricista) lógica; b) que su posición con respecto a la ciencia y su proceder es una crítica a la posición inductivista de los positivistas lógicos; y c) que el falsacionismo de Popper hasta ahora expuesto, es decir, en su versión original (llamado por algunos “falsacionismo ingenuo”), constituye (así lo piensa Popper) una concepción de ciencia alternativa a la tradicional, siendo blanco de varias críticas.

El modelo de crecimiento del conocimiento científico según Popper

Al haber profundizado tanto en la filosofía de la ciencia de Popper parecería que nos hemos olvidado del problema central del artículo: el crecimiento del conocimiento científico. Sin embargo, nos parece (y se hará obvio de inmediato) que la aparente digresión anterior facilitará enormemente la comprensión de la posición popperiana con relación al progreso de la ciencia.

Para Popper el crecimiento de la ciencia se da en términos de conjeturas y refutaciones. Es más, una condición para que

una teoría sea considerada científica es que su contenido sea refutable, ¹⁴ en caso contrario ésta será pseudo-científica o metafísica. A estas alturas debe quedar claro que las conjeturas corresponden a las expectativas, hipótesis y teorías que los científicos tienen acerca del mundo y que ponen a prueba, a refutación a cada momento.

El avance del conocimiento científico se da pues a base de conjeturas que son puestas a prueba, que son sometidas a refutación a través del ejercicio de la crítica de la comunidad científica y, por qué no, del propio investigador.

Thomas Kuhn: La estructura de las revoluciones científicas

Uno de los más importantes, y mejor conocidos, representantes de la “nueva filosofía de la ciencia” es indudablemente Thomas Kuhn. Su libro *La estructura de las revoluciones científicas*, publicado en 1962, causó literalmente una revolución no sólo en el campo de la historia de la ciencia, sino también en la filosofía de la ciencia y en la concepción que los distintos campos científicos se han formado de sí mismos. Cualquier persona interesada en comprender el debate contemporáneo en la filosofía de la ciencia debe leer su libro.

Kuhn se inició profesionalmente como físico y sólo después se convirtió en historiador de la ciencia. Fue mucho más tarde en su carrera profesional, y como consecuencia de su interés por la historia de la ciencia, que empezó a interesarse por los problemas relacionados con la filosofía de la ciencia, en general, y del crecimiento o evolución de la ciencia, en particular. Su primer contacto con la filosofía fue a través de la tradición analítica y particularmente de los “juegos del lenguaje” de Wittgenstein. Kuhn quedó especialmente impresionado por la concepción wittgensteiniana de los “universos de discurso”, es decir, de la existencia de sistemas lingüísticos cerrados en los que los elementos obtienen el significado de su lugar en el contexto sistemático y lo pierden al salir o ser

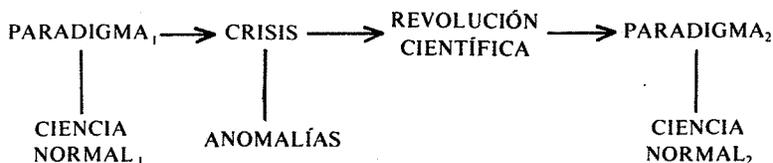
¹⁴ Otras condiciones demarcantes entre ciencia y pseudo-ciencia se refieren: a) a la especificación de la evidencia que podría refutar la teoría en cuestión, y b) la especificación de los límites donde la teoría funciona, explica, y donde no.

extrapolados de éste. Más aún, estos universos de discurso tienen la característica de no ser traducibles entre sí, lo cual imposibilita, las más de las veces, la comunicación, entre ellos.

La estructura de las revoluciones científicas se originó en un intento por aplicar esta noción de universos de discurso al análisis de la historia de la ciencia y de las teorías científicas. Esto quedará más claro a continuación, cuando analicemos la noción de “paradigma”, redefinida por Kuhn, y que posee una enorme similitud con la de universo de discurso. El análisis kuhniano, sin embargo, no se detiene ahí; elabora toda una nueva tipología de análisis histórico de la ciencia que va más allá de las nociones propuestas por Wittgenstein.

Kuhn reinició el debate filosófico sobre el crecimiento del conocimiento científico elaborando una posición radicalmente distinta de las sostenidas hasta entonces por los positivistas lógicos y los falsacionistas. Como ya lo hemos discutido anteriormente, el problema principal de Popper en su *Lógica del descubrimiento científico* era encontrar una regla de demarcación entre ciencia y no ciencia o pseudo-ciencia, que le permitiera evitar los problemas del inductivismo y del verificacionismo. La solución a este problema la encontró en su “falsacionismo” que consiste, esencialmente, en la adquisición de conocimiento a través de la refutación de conjeturas previamente formuladas.

En el análisis que Kuhn hace del crecimiento científico, el énfasis se dirige más hacia la descripción histórica que a la metodología normativa, como en el caso de Popper o del positivismo lógico. De acuerdo con Kuhn, la historia de la ciencia se encuentra marcada por largos periodos de refinamiento estable, que él denomina “Ciencia normal”, y que se ven sistemáticamente interrumpidos por cambios bruscos de una teoría a otra sin ninguna posibilidad de comunicación entre ellas. A estas bruscas interrupciones, Kuhn las llama “revoluciones científicas”. Un esquema representaría gráficamente su modelo de la siguiente forma:



La ciencia normal se inicia siempre con algún “logro”, esto es, con el surgimiento de una teoría que explica, por primera vez en la historia del área, algún hecho o evento. La ciencia normal es un período en que la actividad científica se dedica a la resolución de “acertijos” o enigmas concretos y parciales. A través de la resolución de estos acertijos los científicos tratan, al mismo tiempo, de extender el rango de aplicación de sus técnicas de investigación y de resolver algunos de los problemas existentes en su campo. Los periodos de investigación científica normal se caracterizan también por sus marcadas tendencias conservadoras, los investigadores son premiados no tanto por su originalidad como por su lealtad al trabajo de confirmación de la teoría o “paradigma” dominante. En este sentido, la tenacidad científica es también una de las características que define los períodos de ciencia normal. Esta tenacidad se manifiesta, principalmente, en la resistencia a cualquier manifestación externa y contraria al paradigma dominante. Es importante hacer notar que, para Kuhn, ésta es una característica que se origina con el entrenamiento científico que prepara a los estudiantes para el manejo y aplicación de un solo paradigma científico. Fue el mismo Kuhn quien utilizó esta característica de la ciencia en contra del modelo popperiano. Kuhn arguye, en contra de Popper, que la respuesta típica de los científicos al enfrentar una refutación experimental no es la de rechazar la teoría, como él afirma, sino la de retener dicha teoría modificando sus hipótesis auxiliares u observacionales (involucradas en dicha refutación). El mismo Lakatos, un filósofo falsacionista casi tan importante como Popper, ha ilustrado la noción de tenacidad con varios ejemplos en la historia de la ciencia, aunque dándoles un sentido distinto al de Kuhn. (Ver Lakatos más adelante).

De acuerdo con Kuhn, los logros de una teoría integrada al paradigma dominante en períodos de ciencia normal son acu-

mulados e integrados en los libros de texto que se utilizan para entrenar a las nuevas generaciones de científicos en los problemas y soluciones legítimas del paradigma. En general, los logros que constituyen la teoría que caracteriza los períodos de ciencia normal carecen de precedentes, esto es, son originales y novedosos y, además, son logros abiertos en el sentido de que presentan y permiten la existencia de enigmas y acertijos que deben resolverse en el futuro.

La característica más importante de la ciencia normal es la existencia de un “paradigma”. Su significado, un tanto vago, ha sido criticado por una de las más distinguidas seguidoras del modelo kuhniano, Margaret Masterman (1970), quien encontró más de 20 acepciones distintas, y en ocasiones contradictorias, del término. Debido principalmente a esto, en las correcciones a su propio trabajo, Kuhn (1970) distingue dos formas principales del uso de la palabra “paradigma”. Por un lado, el paradigma debe ser concebido como un logro, es decir, como una forma nueva y aceptada de resolver un problema en la ciencia, que más tarde es utilizada como modelo para la investigación y la formación de una teoría. Por otra parte, el paradigma debe ser concebido como una serie de valores compartidos, esto es, un conjunto de métodos, reglas y generalizaciones utilizadas conjuntamente por aquellos entrenados para realizar el trabajo científico de investigación, que se modela a través del paradigma como logro. Kuhn también acuñó el término “matriz interdisciplinaria”, el cual, además de incluir la noción de paradigma, se refiere al grupo de científicos como la unidad social que reconoce y comparte un logro paradigmático, que escribe y selecciona los libros de texto, proporciona entrenamiento y grados académicos y conduce investigación para la resolución de enigmas y acertijos.

De acuerdo con Kuhn, el cambio de un paradigma por otro, a través de una resolución, no ocurre debido a que el nuevo paradigma responde mejor las preguntas que el viejo. Ocurre más bien, debido a que la teoría antigua se muestra cada vez más incapaz de resolver las anomalías que se le presentan, y la comunidad de científicos la abandona por otra a través de lo que el mismo Kuhn ha denominado *switch gestaltico*. Las revoluciones ocurren porque un nuevo logro o paradigma presenta

nuevas formas de ver las cosas, creando con ello nuevos métodos de análisis y nuevos problemas a qué dedicarse. En la mayoría de los casos, las teorías y problemas anteriores son olvidados o guardados como reliquias históricas. Característica que ha dado en llamarse, desde entonces, “pérdidas kuhnianas”.

Ahora bien, dado que diferentes paradigmas se enfocan y parten de diferentes problemas y presupuestos, no existe una medida común de su éxito que permita evaluarlos o compararlos unos con otros. A esta característica de los paradigmas, Kuhn la llama “inconmensurabilidad”, término que tomaron Paul Feyerabend y el mismo Kuhn de la geometría, y que significa “sin medida común”. Es también debido a esta característica, la carencia de conceptos con significado común entre teorías, que la transición de un paradigma a otro ocurre de una manera radical y repentina, casi podemos decir irracional.

Después de una serie más o menos larga de fuertes críticas en contra de su modelo, Kuhn ha suavizado sus concepciones originales básicas, como “paradigma” y “revolución científica”. Se ha argumentado mucho en contra de estas categorías que, inicialmente, fueron definidas de una forma estricta y que encontraron pocas confirmaciones en la historia de la ciencia. Del mismo modo se argumentó en contra de la necesaria irracionalidad que este modelo impone al cambio científico constriñéndolo casi totalmente a su historia externa o a la sociología del conocimiento, y por desconocer la posibilidad de progreso de la ciencia. Sin embargo, y a pesar de las modificaciones que el mismo Kuhn hizo a su modelo, lo que aún permanece de éste es su énfasis en el papel que tienen los valores compartidos por la comunidad científica en las decisiones científicas, particularmente con respecto a la tenacidad y a la evaluación de paradigmas en competencia; conserva también una actitud escéptica hacia los llamados factores cognoscitivos como “racionalidad epistemológica” o “historia interna” en la explicación del cambio científico, y se inclina por los factores sociológicos como autoridad, poder, grupos de referencia como determinantes de la conducta científica. Finalmente, Kuhn fue uno de los primeros y más importantes críticos de la noción de “progreso” en la ciencia, noción que él relaciona con la acumulatividad o el reduccionismo y a las que se opone abiertamente al

menos al hablar de cambios entre distintos paradigmas. Es por esto que él prefiere hablar de “cambio” científico en lugar de “crecimiento o “progreso”.

Paul Feyerabend: El anarquismo filosófico

Uno de los filósofos con quien Kuhn trabajó en la preparación de su libro, e indudablemente el más influyente de ellos fue Paul Feyerabend. Feyerabend se denomina a sí mismo como filósofo o pensador anarquista. Su posición se encuentra ligada en algunos aspectos a la de Kuhn, sin embargo, se diferencia de ella en muchos otros y constituye, en general, una visión radicalmente diferente de cualquiera de las sostenidas hasta ahora en la filosofía de la ciencia.

Primero que nada, Feyerabend está en contra de la idea de que existan estándares invariables de racionalidad en cualquier campo, incluido el de la ciencia. No existen, según él, principios universales de racionalidad científica; el crecimiento del conocimiento es siempre peculiar y diferente y no sigue un camino prefijado o determinado. Feyerabend defiende firmemente el valor de la inconsistencia y la anarquía en la ciencia, de las cuales —afirma— ha derivado la ciencia todas sus características positivas, y sostiene que una combinación de crítica y tolerancia de las inconsistencias y anomalías, a la vez que absoluta libertad, son los mejores ingredientes de una ciencia productiva y creativa.

En su libro *Contra el Método*, Feyerabend (1974) sostiene que la ciencia es esencialmente una actividad anarquista y que un anarquismo teórico no sólo es más realista y humanitario, sino que promueve mejor el progreso de la ciencia y la sociedad. Un examen cuidadoso de la historia de la ciencia proporciona pruebas de esto, por lo que es evidente, en un análisis de este tipo, que la idea de ciencia se ha visto modificada profunda y radicalmente muchas veces en su historia. Del mismo modo, los criterios de experimentación, verificación, observación, medición, etc., han sido transformados de una generación a otra de una forma que sugiere que cualquier juicio general o universal que tendiera a agruparlos en una sola categoría sería un error. Lo cual nos lleva de nuevo a los dominios del principio de

inconmensurabilidad, que, como afirmamos anteriormente, fue redefinido tanto por Kuhn como por Feyerabend. No sólo los estándares científicos son peculiares a ciertas condiciones sociales e históricas, sino que debemos abandonar toda intención de evaluar una teoría comparándola con otra para encontrar cuál es la mejor. El único principio universal en la ciencia es: "todo es permitido".

En sus artículos en contra del empiricismo, Feyerabend (1981a) nos muestra cómo este principio de amplia permisibilidad "ha operado y puede operar de forma creativa en la ciencia". Por ejemplo, es posible iniciar el trabajo científico formulando hipótesis que contradigan teorías sólidamente confirmadas o resultados experimentales corroborados hasta ese momento. Nada perdemos si partimos de esta forma en el trabajo científico en términos de metodología y, sin embargo, podemos ganar una nueva perspectiva que la teoría dominante no permitía considerar debido al requisito de consistencia entre hipótesis y teoría. Este requisito, nos dice Feyerabend, impide el progreso científico porque busca esencialmente la preservación de la teoría dominante, y no la mejor teoría o la más útil. La formulación de hipótesis que contradigan una teoría confirmada, nos proporciona pruebas que no pueden ser obtenidas de otra forma. Por otra parte, la proliferación de teorías o "pluralismo teórico", otra de las características esenciales de su posición filosófica, es benéfica para la ciencia, mientras que la uniformidad teórica favorece el dogmatismo e inutiliza el poder crítico de los científicos.

Feyerabend disiente fundamentalmente de la idea generalizada de que la ciencia es la mejor o la única forma de obtener conocimiento de la realidad. Esta, según él, es una idea propagada por los científicos mismos que tiene por objeto garantizar el *statu quo* y el puesto privilegiado que tienen en la sociedad. Nada más lejos de la realidad —sostiene—, no existe idea, por más antigua y absurda que ésta sea que no pueda mejorar o aumentar nuestro conocimiento. Incluso las ideas políticas deberían formar parte de la actividad científica como una forma de superar el *statu quo* que se impone en ocasiones la ciencia a sí misma.

No existe —sostiene Feyerabend— una sola teoría que dé cuenta de todos los fenómenos que se presentan a su atención. Todas las teorías son inconsistentes, al menos con una parte de éstos. A pesar de esto, las teorías inconsistentes siguen siendo utilizadas como herramientas de explicación. Si la ciencia funciona realmente de esta manera, se sigue que la racionalidad no puede ser universal y que la irracionalidad no puede ser, no está de hecho, excluida de la práctica científica como un elemento inútil. Esta característica de la ciencia reclama reconocimiento, así como la existencia y legitimación de una epistemología anarquista.

Feyerabend ha criticado el modelo de crecimiento científico propuesto por Lakatos. Feyerabend afirma que los estándares propuestos por la metodología de los programas científicos de investigación fueron abstraídos de la ciencia moderna y por lo tanto no pueden ser considerados árbitros neutros en la lucha por la dominación de un área, si ésta se da entre ciencia y mitología, o entre religión y magia. Más aún, estos estándares, que implican la comparabilidad de los contenidos teóricos no son siempre aplicables. El contenido de algunas teorías es incomparable, en el sentido de que es inconmensurable, y su traducción, imposible.

En términos generales, Feyerabend sostiene que la ciencia y los mitos o la magia, se encuentran más cercanos entre sí de lo que la ciencia moderna está dispuesta a aceptar. La ciencia no es más que una de las tantas formas de reflexión sobre la realidad que el hombre ha desarrollado, y no es necesariamente la mejor. Antes de aceptarla incondicionalmente, deberían examinarse sus ventajas y deficiencias y compararse con otras formas de pensamiento. Feyerabend (1981b) sostiene que la ciencia tuvo su función liberadora en la historia del pensamiento. Nos liberó de los tabúes religiosos, entre otras cosas. Sin embargo, en la actualidad se ha convertido en parte del *statu quo* y se ha vuelto tan opresiva como lo fue en su tiempo la iglesia. La separación del Estado y la ciencia, según Feyerabend, sería otro.

Imre Lakatos: La metodología de los programas científicos de investigación.

Imre Lakatos nació en Hungría en 1922. Durante la Segunda Guerra Mundial fue miembro de la resistencia. En 1947 fue designado para ocupar un alto puesto en el Ministerio de Educación húngaro. En 1950 fue arrestado por ser “un revisionista” y tuvo que pasar tres años en una prisión stalinista. En 1956 se enteró de que podría ser arrestado de nueva cuenta, lo que le hizo escapar a Viena y casualmente llegó a la London School of Economics and Political Sciences, de la Universidad de Londres. Allí hizo sus estudios de filosofía de la ciencia bajo el tutelaje de Sir Karl Popper. Fue profesor de la LSE desde 1960 hasta 1974, año en que repentinamente murió el 2 de febrero.

A pesar de su relativamente corta carrera como filósofo de la ciencia, Lakatos ha tenido una gran influencia tanto en ciencias naturales como en ciencias sociales.¹⁵ Su trabajo es más conocido y reconocido como un valioso esquema para la evaluación del progreso (y/o degeneración) del conocimiento de cualquier área científica de investigación.

Lakatos (1978) presenta su metodología de programas científicos de investigación como una versión mejorada del falsacionismo ingenuo de Popper.

Lakatos dio a conocer su “metodología” en 1965, con motivo del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia, celebrado en Londres. En esa ocasión el grupo de la LSE (llamado informalmente “el grupo Popperiano”) criticó *La Estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn (1962) y la “nueva imagen” de la ciencia que de él se deriva.

Lakatos toma de Popper los ingredientes esenciales del racionalismo crítico: a) la creencia de que el crecimiento del

¹⁵ En ciencias naturales su metodología se ha aplicado a la teoría física de Newton, al experimento Michaelson-Morley, al trabajo de Bohr y Einstein. En ciencias sociales, la aplicación ha sido a: teorías de la inteligencia (Urbach, 1974); la teoría del capital humano (Blaug, 1976); a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg (Phillips y Nicolayev, 1978); al estudio del prejuicio en atribución (Tetlock y Levi, 1982); a la historiografía marxista (Bernstein, 1982); a teorías de desarrollo nacional (Elguea, 1981) y a comunicación masiva (Nosnik, en preparación), entre otras.

conocimiento científico es racional y b) la convicción de que es precisamente la crítica el vehículo de tal crecimiento. De Kuhn toma principalmente la "tenacidad" de los que hacen ciencia y la importancia de "contextualizar" la explicación del crecimiento de la ciencia (aunque rechaza la versión relativista kuhiana acerca de cómo se da dicho crecimiento).

Como vimos anteriormente, el falsacionismo ingenuo de Popper no pasó desapercibido ante los ojos críticos de otros filósofos de la ciencia. Lakatos le critica a Popper sus "experimentos cruciales", su noción ingenua de falsación (refutación) y su falta de contextualización de la explicación del crecimiento científico a partir del choque entre las conjeturas y sus correspondientes refutaciones.

Parecería, dice Lakatos, que cuando se diseña un experimento crucial para decidir entre dos teorías que están compitiendo por el dominio de un área determinada, los científicos están equipados con "racionalidad instantánea" para evaluar todas y cada una de las posibles implicaciones que se derivan de tal experimento. Esto simplemente no es posible, dice Lakatos, y agrega: es más, un experimento que fue considerado "crucial" en una época, en otra posterior puede no serlo. Necesitamos tiempo para poder evaluar y poner en perspectiva las teorías científicas.

Muy relacionada con la función del tiempo en la evaluación de diferentes teorías científicas está la segunda crítica y mejora de Lakatos al falsacionismo de Popper. El choque entre conjeturas y refutaciones, diría Lakatos, no se da en el vacío. Dicha confrontación se da en un contexto de discusión racional. Por otro lado, las conjeturas no aparecen "espontáneamente" en escena sino que son parte de una tradición de ideas, de concepciones acerca del mundo. Esta segunda crítica da como resultado el que aparezcan en escena el elemento histórico en la evaluación de teorías y el concepto de programas científicos de investigación.

El elemento histórico en la metodología de Lakatos tiene dos aspectos: uno *interno* y otro *externo*. El interno es lo que antes consideramos como el contexto de la discusión racional en el choque entre conjeturas y refutaciones. La historia interna, pues, es la discusión y confrontación intelectual, en

una área específica, de las teorías (conjeturas) que la integran. Por ejemplo, la historia interna en sociología del desarrollo consiste en la confrontación de ideas entre los teóricos de la modernización y los defensores de la dependencia; o bien, en teorías de la inteligencia, esta discusión se daría entre ambientalistas y defensores de la teoría hereditaria.

La historia externa, por su parte, se refiere a las circunstancias psicológicas y sociológicas existentes en la actividad de investigación de los científicos al llevar a cabo la historia interna de un área. Es decir, la historia interna corresponde a la lógica del descubrimiento científico de Popper (conjeturas vs refutaciones) y la historia externa a la psicología y sociología de la investigación de Kuhn.

Existe otra consecuencia muy importante de esta "contextualización" del falsacionismo ingenuo de Popper. Cuando Lakatos revisa, desde su "metodología", el falsacionismo de Popper, se da cuenta de un problema serio con este esquema original. El problema consiste en que después de que una conjetura ha sido refutada se sigue usando pues no hay nada mejor para reemplazarla. Esto que Popper no logra resolver completamente¹⁶ aparece como un ingrediente irracional en su esquema, por lo que contradice el espíritu de su racionalismo crítico.

La solución de Lakatos es redefinir refutación. Refutación para el falsacionismo metodológico de Lakatos no sólo es probar que una teoría es falsa, sino tener otra mejor que la que ha sido refutada.

Los Programas Científicos de Investigación (PCI)

Como se menciona arriba, una manera intuitiva de entender el concepto de PCI es verlo como una conjetura contextualizada. Sin embargo, Lakatos da una descripción más detallada de lo que puede designarse como PCI.

Elguea (1981) afirma que un PCI consiste en una serie de reglas metodológicas, de las cuales algunas nos indican qué

¹⁶ Popper tan sólo hace referencia al criterio pragmático del uso de teorías refutadas, lo que constituye una solución débil al problema que enfrenta su filosofía.

patrones de investigación se deben seguir (heurística positiva) y cuáles evitar (heurística negativa).

La heurística negativa, o “núcleo” del programa, es lo que contiene a los supuestos BASICOS del mismo, sin los cuales el programa no podría existir. Por otro lado, la heurística positiva, o “cinturón de protección”, está formado por una serie de hipótesis¹⁷ que han sido elaboradas, ajustadas, modificadas y ensanchadas sistemáticamente para no permitir que el núcleo sea refutado. Phillips y Nicolayev (1978) han caracterizado el trabajo de Lakatos como “un nuevo juego con reglas en constante evolución”. En el corazón de dicha actividad se encuentran ciertos ingredientes que los participantes no quieren cambiar bajo ninguna circunstancia (el núcleo). Para mantener este núcleo, deben existir otros ingredientes que sean expandibles o sujetos a cambio a la luz de la experiencia. Estos forman el cinturón de protección (En Elguea, p. 7).

Es interesante hacer notar que Lakatos toma de Kuhn la idea de “tenacidad”, pero la transforma en un elemento de historia externa en una característica de historia interna. Aclaramos. Recordemos que una de las características de la descripción, por parte de Kuhn de las revoluciones científicas es la reticencia o rechazo al cambio que, sobre todo, muestran los científicos de un paradigma (p1) que se ve amenazado por el surgimiento de otro nuevo (p2).

Kuhn adjudica este rechazo a la psicología del investigador (generalmente ya en edad madura) que, al abandonar el paradigma en el cual ha trabajado y hecho su carrera profesional, abandona no sólo una teoría sino toda una cosmovisión, una forma de ver el mundo. Es por esto, según Kuhn, que como mecanismo de defensa el investigador se muestra tenaz en su adherencia al paradigma con el cual ha trabajado por largo tiempo. Si efectivamente el científico logra ese “switch gestáltico” que Kuhn describe al realizarse el cambio de paradigma, eso es ya otro asunto; lo importante, insistimos, es que para Kuhn “tenacidad” es, en su esquema, un elemento psicológico de los miembros de una comunidad científica.

¹⁷ Tanto *ad hoc* como predicciones novedosas.

Para Lakatos, en cambio, esa tenacidad se vuelve un elemento de historia interna. Este autor lo incorpora a su descripción del carácter del “cinturón de protección” o heurística positiva del programa científico. Para Lakatos, pues, la tenacidad se vuelve la fuerza que impulsa a los científicos a defender racionalmente su programa con hipótesis y definiciones *ad hoc* y, en el mejor de los casos, con cambios progresivos en el programa, o bien, en el peor de los casos, con cambios degenerativos en el mismo. En todo caso, la tenacidad psicológica kuhniana se ha transformado en tenacidad racional lakatosiana.¹⁸

Pero ¿cuáles son esos cambios progresivos y/o degenerativos que un programa puede adoptar?

Ya habíamos mencionado antes que una teoría o PCI es refutada si y sólo si existe una segunda teoría o programa que explique tanto como la primera y que además de explicar, prediga más. Lakatos ofrece tres criterios. Dice: “Para el falsacionista sofisticado una teoría científica T es falsificada si y sólo si otra teoría T' ha sido propuesta con las siguientes características: 1) T' tiene un exceso de contenido empírico sobre T: es decir, predice hechos nuevos, o sea, hechos improbables a la luz de, o prohibidos por T; 2) T' explica el éxito previo de T, es decir, todo el contenido irrefutado de T es incluido (dentro de los límites de errores de observación) en el contenido de T'; y 3) algo del exceso de contenido de T' es corroborado” (p. 32).

De lo anterior podemos derivar los criterios de progreso y degeneración en ciencia. Se dirá pues, que una serie de teorías es *teóricamente progresiva* si cada nueva teoría T' muestra exceso empírico sobre el contenido de su predecesora T, es decir, si predice hechos nuevos, inesperados. Una teoría T' es *empíricamente progresiva* si algo de su exceso empírico es corroborado. Y por último, un cambio progresivo de una teoría o programa de investigación se dará cuando ésta sea teórica y empíricamente progresiva. Un programa degenera-

¹⁸ Debe aclararse que para los “racionalistas críticos” existe una gran diferencia entre lo “psicológico” en el sentido kuhniano y lo “racional” en el sentido popperiano y lakatosiano (falsacionista).

tivo lo será en caso de no ser progresivo (de acuerdo con todos los criterios anteriores).

Podemos concluir esta parte diciendo que para Lakatos habrá crecimiento del conocimiento científico en la medida en que haya cambios progresivos en un programa científico de investigación.¹⁹

Larry Laudan: Las tradiciones de investigación

Inicialmente Laudan fue uno de los más fieles seguidores de Lakatos. Sin embargo, después de un tiempo él mismo propuso un modelo de crecimiento científico. Este nuevo modelo conserva aún el matiz y algunas de las características propuestas por Lakatos, razón por la cual su originalidad ha sido puesta en duda varias veces, pero, sin embargo, ofrece algunas modificaciones interesantes.

En primer lugar, Laudan (1977) habla de “tradiciones de investigación”, en lugar de “programas de investigación”. Una tradición de investigación es un conjunto de presuposiciones generales acerca de las entidades y procesos en un área de estudio y acerca de los métodos o técnicas apropiadas para realizar investigaciones y construir teorías en esa misma área. Laudan concibe las tradiciones de investigación, al igual que Lakatos, como un conjunto de teorías en evolución que no pueden ser evaluadas fuera de su contexto histórico. Una tradición de investigación posee dos características esenciales, una metodológica y la otra ontológica. Ambas son interdependientes y capaces de influirse una a otra. La función metodológica consiste en un grupo de reglas de lo que es permisible hacer y no hacer en el área. El desarrollo de la tradición es radicalmente dirigido por esta función, que legitima a la vez que determina la actividad de investigación científica. Para Laudan, la actividad científica es esencialmente una actividad dirigida a la resolución de problemas, de tal forma que la función metodológica debe establecer cánones de legitimidad

¹⁹ Es importante aclarar que un PCI que haya degenerado en una época puede resurgir con cambios progresivos en otra. Al igual que el ser progresivo en una época no evita la degeneración posterior de un programa.

para proponer preguntas o problemas y formas de responderlas o resolverlos. Estos procedimientos, y aquí Laudan se apoya en Kuhn, constituyen el contenido del entrenamiento que se proporciona a los futuros investigadores en el área. A la economía contemporánea, por ejemplo, no le está permitido consultar el tarot para formular predicciones sobre movimientos monetarios o devaluaciones; este procedimiento no pertenece legítimamente a la tradición económica.²⁰

Por otra parte, y además de estas reglas metodológicas, las tradiciones de investigación poseen una función ontológica, que se refiere, esencialmente, a los objetos de estudio de la tradición. De la misma forma en que hay métodos legítimos e ilegítimos de estudio, hay objetos o fenómenos legítimos e ilegítimos de estudio. De esta forma la tradición determina sus límites, su rango de aplicabilidad y sus criterios de relevancia científica.

De acuerdo con Laudan, las tradiciones de investigación son lineamientos generales de investigación y estudio que no deben ser, necesariamente, explicativos, predictivos o verificables, a diferencia de las teorías que los constituyen, que sí lo son. En este sentido, las tradiciones de investigación son sólo vagamente normativas, a diferencia de los programas de investigación lakatosianos en los que el núcleo ejerce una definitiva función normativa. En palabras de Laudan: "Una tradición de investigación, cuando más, especifica una ontología general y un método general de resolver los problemas dentro de un dominio determinado" (Laudan 1977, pp. 84). Son las teorías las que, a su juicio, constituyen la parte explicativa, verificable y predictiva de la ciencia.

Las tres funciones importantes de una tradición de investigación son, según Laudan: a) la de determinar los límites de aplicación de las teorías que constituyen una disciplina; b) la de proveer heurísticas negativas y positivas (lo que nos recuerda a Lakatos), esto es, proporcionar ideas iniciales que permitan la formulación de teorías explicativas, predictivas y verificables, todo esto con el objeto de incrementar la capaci-

²⁰Aunque a veces uno se pregunta si el anarquismo filosófico de Feyerabend no tendrá, con este ejemplo, un argumento a su favor.

dad de la tradición de investigación para resolver problemas; y, finalmente, c) la de justificar racionalmente la existencia de teorías científicas.

Una de las características que Laudan conserva de la metodología de Lakatos, es el carácter evolutivo e histórico de las tradiciones de investigación. Estas son formuladas en un ambiente intelectual determinado, crecen e incrementan su rango de aplicabilidad, y se desgastan y acaban por desaparecer para ser sustituidas por nuevas tradiciones. Sin embargo, los cambios o transformaciones que la historia opera en las tradiciones de investigación son percibidos de manera distinta que en los programas de investigación. Para Laudan, el núcleo esencial es también modificable, a través del tiempo, por la experiencia no necesariamente empírica. A tal punto, que la tradición puede terminar sus días con características radicalmente diferentes a las que tenía cuando se inició, circunstancia impensable desde la perspectiva de Lakatos.

Finalmente, Laudan suaviza pero mantiene las nociones de progresividad y degeneración como criterios de evaluación científica. En este punto las diferencias entre Laudan y Lakatos, sostenidas por el mismo Laudan, no aparecen del todo claras. Laudan sostiene que Lakatos se limita a reconocer progresividad en un programa, cuando éste ha logrado un incremento en su contenido empírico, pero sólo empírico. Según Laudan, Lakatos ignora y no considera como importante el incremento de contenido conceptual. En sus propias palabras: "su concepción de progreso es exclusivamente empírica; las únicas modificaciones progresivas en una teoría son aquellas que incrementan el enfoque de su contenido empírico" (p. 71).

Las consecuencias de esta característica de la metodología de programas científicos de investigación, de acuerdo con Laudan, son: la restricción y la ignorancia exagerada del incremento de la capacidad heurística de las teorías, sin tener que recurrir necesariamente al contenido empírico corroborado sino al incremento conceptual.

En este punto, nuestra lectura de Lakatos difiere fundamentalmente de la de Laudan. Lakatos es suficientemente claro con respecto al lugar que tiene el crecimiento conceptual

al establecer sus criterios de progresividad científica. Según Lakatos, un programa de investigación es considerado progresivo: a) si parte de su exceso de contenido empírico es corroborado; b) si cada nueva teoría nos lleva al descubrimiento de un nuevo hecho; y, finalmente, c) un programa es considerado progresivo si es tanto teórica como empíricamente progresivo. Es imposible ignorar en esta enumeración de requisitos de progresividad el lugar que se da al desarrollo teórico, o conceptual como lo llama Laudan. En primer lugar, Lakatos sostiene que sólo alguna parte del contenido debe ser corroborada. No existe una sola teoría en la historia de la ciencia que haya corroborado empíricamente todos y cada uno de sus elementos conceptuales o de sus afirmaciones teóricas. Se seleccionan tan sólo algunos elementos que aparecen especialmente relevantes para la corroboración empírica. Lakatos no ignoraba esta característica y lo demuestra al requerir que sólo parte del contenido sea corroborado empíricamente. Lo que es inadmisibles para él, es que nada del contenido teórico haya sido o pueda ser corroborado empíricamente, lo cual es muy distinto de lo que Laudan le atribuye. En segundo lugar, Lakatos sugiere como requisito de progresividad que el programa sea al menos teórica, o conceptualmente, progresivo; aunque el ideal es que sea tanto teórica como empíricamente progresivo. Queda claro que el crecimiento conceptual de un programa de investigación tiene lugar reconocido y prioritario en la metodología de Lakatos.

Bas Van Fraaser: El empirismo constructivo

Uno de los desarrollos recientes más interesantes en la filosofía de la ciencia es, sin lugar a dudas, la contribución que Van Fraasen ha hecho en su libro: *The Scientific Image* (1980). En el breve período que ha transcurrido desde la aparición de la primera edición, esta obra ha ganado un gran respeto entre la comunidad filosófica y científica internacional. No es una exageración afirmar que en menos de un lustro se ha convertido en un clásico de la literatura filosófica.

Van Fraasen elabora sus argumentos partiendo de una vieja discusión que se centra en la rivalidad de concepciones

ontológicas de dos escuelas filosóficas; el realismo científico y el empirismo científico. En primer lugar, el realismo científico sostiene que los lenguajes en los que las teorías científicas son elaboradas y expresadas deben ser interpretados literalmente, es decir, que los términos y conceptos utilizados en el lenguaje teórico deben ser entendidos como referentes o descriptores de entidades realmente existentes. A la vez, los realistas mantienen que las teorías científicas son descripciones del mundo que deben ser evaluadas en función de su veracidad o falsedad. Por último, los pertenecientes a la corriente realista sostienen que la aceptación de una teoría implica necesariamente creer que dicha teoría es verdadera. El empirismo científico, por otra parte, mantiene que en tanto que las teorías científicas trascienden en contenido cualquier conjunto posible de observaciones,* no deben ser interpretadas de manera literal. Los términos teóricos que son irreducibles a datos observacionales deben ser interpretados de una manera figurativa: son esquemas mentales o símbolos, sistemas de organización o clasificación de la experiencia, etc., pero no son entidades que realmente existen.

Ambas corrientes han debatido entre sí por largo tiempo, y sus distintas ramificaciones son demasiado extensas y complejas para ser tratadas en este ensayo. Baste por ahora esta breve exposición que refleja adecuadamente el debate que Van Fraasen rechaza y del que parte para formular una posición intermedia.

Según la posición de Van Fraasen, que él mismo denomina "empirismo constructivo", los lenguajes teóricos deben ser interpretados en forma literal. Por ejemplo, si una proposición dentro de una teoría sostiene que "el planeta V8B2 existe" debe entenderse que dicho planeta existe realmente. En otras palabras, una teoría debe entenderse como una descripción tentativa de la realidad.

Sin embargo, este postulado realista de Van Fraasen es sustancialmente moderado por un segundo postulado que

* Ninguna teoría es capaz de operacionalizar, en términos de observaciones, todas y cada una de sus proposiciones teóricas. Sólo algunas de ellas son traducidas a datos observacionales.

sostiene: 1) que no existe razón para suponer que lo que las teorías científicas nos dicen es verdadero, ni siquiera que el objetivo de la ciencia es producir teorías verdaderas (“la historia de la ciencia no es más que una sucesión de teorías falsas”), y 2) que la aceptación de una teoría implica no la creencia de que la teoría es verdadera, como los realistas mantienen, sino únicamente que la teoría es “empíricamente adecuada”, es decir, que rescata los fenómenos observables pasados, presentes, y futuros.

En términos del problema del crecimiento del conocimiento científico, Van Fraasen sostiene que una posición empirista estricta no haría más que detener inevitablemente el progreso científico porque le resta a la ciencia el ímpetu o motivación heurística que le proporciona el realismo, es decir, la fe en que estamos o estaremos realmente describiendo el mundo. Por otra parte, nos dice Van Fraasen, una posición realista estricta es inconsistente con la evidencia proporcionada por la historia de la ciencia, pues las teorías científicas que antes parecían verdaderas se han demostrado falsas con el tiempo.

Basándose en Lakatos, Van Fraasen concibe al crecimiento científico como el resultado de la competencia entre teorías con mayor o menor adecuación empírica. En sus propias palabras:

...todas las teorías científicas nacen a una vida de fiera competencia... (en la que) sólo las teorías exitosas —aquellas que de hecho describen las regularidades en la naturaleza— sobreviven (Van Fraasen, 1980:40).

Van Fraasen mantiene que la aceptación de una teoría implica: en primer lugar, una creencia tentativa en la adecuación empírica de la teoría, y, en segundo lugar, el compromiso de confrontar cualquier nuevo fenómeno recurriendo únicamente a los recursos conceptuales de esa teoría.

La competencia entre teorías, según el mismo Van Fraasen, debe ser regulada por un criterio tácito de racionalidad que requiere de los científicos la selección de teorías con mayor capacidad para “rescatar” los fenómenos observables. Este “res-

cate" teórico, vago e indefinido en la formulación de Van Fraasen, parece implicar un mínimo de consistencia o adecuación empírica entre las proposiciones teóricas y la realidad observable.

Sin provenir de ella, Van Fraasen adopta una línea falsacionista que le lleva a sostener que las teorías científicas deben ser concebidas únicamente como intentos por acertar a la verdad. Intentos que, en ocasiones y sólo hasta cierto punto, consiguen reflejar la estructura real del universo que nos rodea.

Conclusión

Empezamos nuestro artículo con dos citas que reflejan lo vasto que es el campo de la reflexión filosófica sobre la ciencia. Nuestro interés ha sido centrar la atención en la discusión sobre el conocimiento científico desde la perspectiva de varios autores.²¹

Hemos descrito cómo las teorías del crecimiento o progreso por acumulación y reducción en la ciencia, así como la gran preocupación positivista por la verificación fueron seriamente cuestionados y superados por el falsacionismo popperiano.

Del mismo modo, durante la década de los sesenta tanto el positivismo lógico como el falsacionismo, junto con sus ideales de progreso y racionalidad científica, fueron duramente criticados por autores que enfatizaban el papel de la historia externa y/o la psicología y sociología del conocimiento en el análisis de la actividad científica.

El futuro de la disciplina parece orientarse hacia dos tendencias distintas y contradictorias. Por una parte, los racionalistas que reconocen la posibilidad de la confrontación o competencia teórica, admiten una forma limitada de racionalidad científica universal y defienden la existencia del progreso científico. Por otra parte, los relativistas, que excluyen la competencia y discusión entre teorías por ser una empresa inútil y

²¹ Ver también Shapere (1966), Toulmin (1953, 1961 y 1972), Hansen (1958), Bohm (1957), y Suppe (1974).

sin sentido, desconocen cualquier forma de racionalidad científica universal y cuestionan la existencia del progreso en la ciencia.

Como el lector podrá concluir por sí mismo, el debate dista aún de su conclusión. A pesar de esto, nos parece clara la inquietud de filósofos en esta área por buscar esquemas tanto descriptivos como normativos, por contrastar modelos con la realidad histórica y con la nueva evidencia que proporciona la ciencia, en una frase, por proveer respuestas a las interrogantes: ¿que es y qué debe ser la ciencia y su desarrollo?

Bibliografía

- Bernstein, Howard R. (1982): "Marxist Historiography and the Methodology of Research Programs", en *History and Theory*, Vol. 20, No. 4, pp. 426-449.
- Blaug, M. (1976): "The Empirical Status of Human Capital Theory", en *Journal of Economic Literature*, Vol. 14.
- Bohm, D. (1957): *Causality and Chance in Modern Physics*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Elgüea, J. (1981): "Progress and Degeneration in National Development Theories", propuesta para disertación doctoral. Escuela de Educación. Stanford University.
- Feigl, H. (1969): "The origin and spirit of logical positivism", en Achinstein y Barker (eds.) *The Legacy of Logical Positivism*, Baltimore Md., The Johns Hopkins Press.
- Feyerabend, P.K. (1974): *Against Method*, London, New Left Books.
- (1981a): *Philosophical Papers*, Vol. II, London: Cambridge University Press.
- (1981 b): "How to Defend Society Against Science", en Hacking, Ian (ed.): ver siguiente referencia.
- Hacking, I. (ed.) (1981): *Scientific Revolutions*, New York: Oxford University Press.
- Hanson, N.R. (1958): *Patterns of Discovery*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Infield, L. y Einstein, A. (1947): *Evolution of Physics*, Cambridge: Cambridge University Press. (Citados por Suppe, 1977, ver cita abajo).
- Klemke, E.D. Hollinger, R. y Kline, A.D. (1980): *Introductory Readings in the Philosophy of Science*, Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.
- Kuhn, T.S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- (1970): "Reflections on my Critics", en Lakatos y Musgrave: *Criticism and the Growth of Knowledge*, London: Cambridge University Press.
- Lakatos, I. (1978): *The Methodology of Scientific Research Programmes*, London: Cambridge University Press.
- Laudan, L. (1977) *Progress and Its Problems*, Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Magee, B. (1974): *Popper*, Barcelona, España: Ediciones Grijalbo, S.A.
- Masterman, M. (1970): "The nature of a paradigm", en Lakatos y Musgrave, *op. cit.*
- Nosnik, A. (en preparación): "Communications and refutations: A rational

- reconstruction of mass communication research", propuesta para disertación doctoral. Institute for Communication Research. Stanford University.
- Phillips, D.C. y Nicolayev, J. (1978): "Kohlbergian Moral Development: A Progressing or Degenerating Program?", en *Educational Theory*, Vol. 28, No. 4, Otoño.
- Popper, K.R. (1934): *Logik der Forschung*, Wien: J. Springer. (La versión en castellano apareció en 1965, bajo el título: *La Lógica del Descubrimiento Científico*, Madrid, España: Tecnos).
- Serrano, J.A. (1980): *Filosofía de la Ciencia*, México: Centro de Estudios Educativos.
- Shapere, D. (1966): "Meaning and Scientific Change", en Colodny, R. (ed): *Mind and Cosmos: Explorations in the Philosophy of Science*, Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press.
- Suppe, F. (1974): "Theories and Phenomena", en Leinfeller y Kohler (eds): *Developments in the Methodology of Social Sciences*, Dordrecht, Holland: Reidel.
- (1977): *The Structure of Scientific Theories*, Urbana, Ill.: The University of Illinois Press.
- Tetlock, P.E. y Levi, A. (1982): "Attribution Bias: On the Inconclusiveness of the Cognition-Motivation Debate", en *Journal of Experimental Social Psychology*, Vol. 18, pp. 68-88.
- Toulmin, S. (1953): *The Philosophy of Science: An Introduction*, London: Hutchinson.
- (1961): *Foresight and Understanding*, London, Hutchinson. (Publicado después en New York por: Harper and Row Touchbooks, 1963).
- (1972): *Human Understanding*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Urbach, P. (1974): "The Environmentalist and Hereditarian Theories of Intelligence", en *The British Journal of the Philosophy of Science*, Vol. 25.

JAIME RUIZ DE SANTIAGO

La verdad como condición para una comprensión de la tolerancia

EL Siglo de las Luces se caracteriza, entre otros muchos rasgos, por la exaltación de la idea de tolerancia. Dos son las obras que, al menos, tienen importancia al respecto: en primer lugar, la *Carta sobre la tolerancia*, escrita por John Locke en 1689 y, en segundo lugar el *Tratado sobre la tolerancia* de Voltaire, publicado en 1763 y realizado con motivo de los sucesos que se dieron a raíz de la muerte de Jean Calas. Otras ideas cercanas a la de tolerancia son explicadas por el mismo Voltaire en las páginas de su *Diccionario filosófico*, que le sirve para señalar lo que se debe entender por Dios, verdad, libertad, etcétera.

A partir de estas obras se debía construir toda una filosofía que iba a tener un éxito enorme no sólo en la vieja Europa, sino que también habría de alentar los esfuerzos de los primeros “peregrinos” que abandonaron tierras inglesas y cruzaron el Atlántico para fundar los cimientos de Norteamérica. Y no sólo en ellos, sino también en muchas de las obras de los hombres que se comprometieron a luchar por la independencia de las antiguas colonias españolas, las ideas de la Ilustración constituyeron un fuerte respaldo y un ideal de acción.

En el siglo XIX estas concepciones se encontraban tan extendidas, que motivaron la intervención del entonces pontífice, Pío IX, quien el 8 de diciembre de 1864, en un acto doctrinal de enorme trascendencia, condenó un total de 80 proposiciones que se enumeran en el famoso *Syllabus*, documento que completa a la encíclica *Quantacura*. Muchas de esas proposiciones

expresan ideas propias de un mundo concebido en la ilustración.¹

La intervención pontificia representa para muchos espíritus el punto culminante de la dramática oposición entre la tolerancia y la verdad. De manera resuelta optaron por la primera y vieron en la segunda la fuente de todas las luchas, opresiones y dogmatismos.

Automáticamente se opuso el mundo construido sobre los ideales de la tolerancia y la libertad a aquel de la Edad Media que había germinado, se decía, sobre las bases de la verdad, el dogmatismo y la opresión. Tras estas ideas se podía reconocer fácilmente la presencia del cristianismo.

Esta violenta antinomia no ha sido, por desgracia, superada y todavía tiene una gran aceptación en numerosos medios intelectuales, que se consideran a sí mismos como centros de tolerancia, libertad, modernismo y defensa de los valores más propios del hombre. Temen y condenan, con fácil complacencia, cualquier manifestación de doctrina que, por considerarse verdadera, se pueda transformar rápidamente en bandera dogmática y sea enarbolada en sangrienta cruzada contra los disidentes.

Como este tipo de espíritu reina en numerosos sitios, vale la pena hacer el esfuerzo de presentar, de manera sintética y objetiva, las tesis que se oponen a éste para ver si realmente son incompatibles, o hasta dónde se pueden tender lazos de común entendimiento. Es esto lo que intentaré en el presente estudio, mismo que dividiré en tres secciones diferentes: en primer lugar, presentaré, lo más fielmente posible, las ideas organizadas por la Ilustración y defendidas por sus seguidores; en segundo lugar, señalaré con el mismo intento de fidelidad, las ideas que al respecto sostuvieron en la Edad Media y que son recogidas y defendidas por la Iglesia católica; y, en tercer lugar, apuntaré las ventajas de la confrontación de las posturas anteriores y los frutos que de ellas se pueden obtener.

¹ Para entender mejor el sentido y valor del *Syllabus*, así como el momento histórico en el que apareció, se puede consultar mi artículo sobre la "Doctrina Pontificia en Materia de Derechos Humanos", en especial el capítulo relativo a "La Doctrina Pontificia en el siglo XIX". Ahí también se puede encontrar referencia bibliográfica con relación al tema.

I

1. Toda la doctrina ilustrada descansa, de manera fundamental, en una cierta posición frente al problema planteado por la capacidad de la inteligencia para conocer la verdad: se considera que la verdad es algo absolutamente inalcanzable por la inteligencia humana.

Esta es una postura que se reconoce y define por su escepticismo, el cual aparece, a modo de ejemplo, en la voz "Alma" del *Diccionario filosófico* de Voltaire: "¡Oh hombre! Dios te ha dado el intelecto para que puedas comportarte bien, y no para penetrar en la esencia de las cosas que El ha creado".² Y en la voz "Bien" establece: "Debemos escribir, al final de casi todos los capítulos de la metafísica, las dos letras que usaban los jueces romanos cuando no comprendían una causa: N. L., "Non Liquet", no está claro".³

2. Este escepticismo "especulativo" lleva de manera necesaria un relativismo total, de manera que es defendible cualquier opinión a condición de que no se considere como una verdad absoluta y definitiva.

Es lógico, en consecuencia, que las doctrinas y los conocimientos varíen, en la medida en que ninguno de ellos toca la inamovilidad de la verdad.

3. En un terreno "práctico" el escepticismo genera la tolerancia, pues ésta es la actitud que naturalmente se sigue cuando se comprende que todos los hombres tienen derecho a sostener lo que les parezca más conveniente, pero con la condición de que no consideren que su opinión es la verdadera, lo que llevaría a condenar al resto de las opiniones por falsas. En estas condiciones sería la intolerancia la que reinaría.

4. Se piensa que el relativismo —tesis 2— y la tolerancia —tesis 3— son los pilares de un ambiente "liberal" que defiende los derechos fundamentales del ser humano, los cuales no pueden subsistir en un clima dogmático e intolerante.

Por ello se puede sostener que el escepticismo es condición

² *Dictionnaire Philosophique*, Paris, Ed. Garnier Frères, 1967, p. 14.

³ *Idem*, p. 60.

de cualquier investigación científica y que la tolerancia es incompatible con la afirmación de cualquier proposición sostenida como verdad absoluta.

5. En el terreno religioso son posibles dos actitudes, aunque se asemejan por la forma en que condenan al Cristianismo —y, de manera concreta, a la Iglesia católica—, considerándola como ilusoria pretensión de verdades absolutas e inmutables que ha sido fuente de toda especie de dogmatismo e intolerancia.

La primera actitud es la que se presenta en Voltaire y más tarde en Ernest Renán: se admite por ser “más verosímil”, la existencia de Dios. Es más, en sus “Cartas Filosóficas” es Voltaire quien “prueba” la famosa afirmación de que “no hay reloj sin relojero”, y en el “Diccionario Filosófico”, en la voz “Ateísmo” escribe que: “Hoy día hay menos ateos que nunca, después que los filósofos han reconocido que no hay ningún ser vegetal sin semilla, ninguna semilla sin finalidad, etc., y que el trigo no nace a partir de la podredumbre. Han sido los geómetras, no los filósofos, quienes han rechazado las causas finales, pero los verdaderos filósofos las admiten; y, como ha dicho un conocido autor, un catequista anuncia a Dios a los niños y Newton lo demuestra a los sabios”.⁴ Así, estos “filósofos” admiten la existencia de Dios con base en la causa eficiente y final.

Mas no sólo consideran la existencia de Dios como más verosímil en el terreno especulativo, sino también más útil en el práctico. De esta manera, escribe Voltaire en el *Tratado sobre la Tolerancia*: “Es tal la debilidad del género humano, tal su perversidad, que es mejor para él, sin duda, ser presa de todas las supersticiones posibles, con tal de que no sean fuente de delitos, que vivir sin Religión. El hombre tiene siempre necesidad de un freno; y por muy ridículo que fuese ofrecer sacrificios a los faunos, a los silvanos, a las náyades, era mucho más útil adorar estas imágenes fantásticas de la Divinidad, que abandonarse al ateísmo. Un ateo razonador, violento y poderoso, sería un azote tan funesto como un supersticioso sanguinario (...). En todas partes donde exista una sociedad establecida, es necesaria una

⁴ Idem, p. 43.

Religión; las leyes vigilan sobre los crímenes cometidos y la Religión sobre los crímenes secretos".⁵

En la citada voz "Ateísmo" del "Diccionario" escribe: "No querría vérmelas con un príncipe ateo porque, en caso de que se le metiese en la cabeza el interés de hacerme machacar en un mortero, estoy bien cierto de que lo haría sin dudar. Tampoco querría, si yo fuera un soberano, vérmelas con cortesanos ateos, que podrían tener interés en envenenarme; necesitaría tomar todos los días antídotos al azar. Es, pues, absolutamente necesario para los príncipes y para los pueblos que la idea de un ser supremo, creador, gobernador, remunerador, esté profundamente grabada en los espíritus".⁶

Verosimilitud y utilidad sostienen la existencia de Dios. Estamos, por otra parte, en pleno deísmo, el cual admite toda religión, incluso al mismo cristianismo, en tanto sistema de verdades morales que aseguran el orden y la tranquilidad sociales.

Se acepta al cristianismo como doctrina moral, quizá la más grande y perfecta, pero se le rechaza por sus "verdades de carácter sobrenatural"—tales como dogmas, revelación, misterios, etc.— que son siempre superstición, dogmatismo e intolerancia.

Esto lleva al mismo Voltaire a distinguir entre un gran aprecio a Jesús como predicador de una sublime moral de honestidad y justicia, una gran repulsa a la Iglesia que aparece como "la gran traición" a la doctrina de Jesús: "Viéndola bien y con atención, la religión católica, apostólica y romana es, en todas sus ceremonias y en todos sus dogmas, lo opuesto a la religión de Jesús".⁷ De este modo, el terreno para Renán se encontraba debidamente preparado...

Esta concepción de la tolerancia se aúna a un fervoroso aprecio por la religión en general, y por la doctrina de Jesús en particular, a la par que condena a la Iglesia, en especial a la Católica, como fuente de opresión e intolerancia.

⁵ *Traité sur la Tolérance, à l'occasion de la mort de Jean Calas*, vol. II de *Nouveaux Mélanges philosophiques, historiques, critiques*, Paris, pp. 165-166.

⁶ *Idem*.

⁷ Voz "Tolerancia", pág. 405.

6. Pero en la dimensión religiosa es posible una actitud totalmente contraria, como la que ya en su época sostenía Pierre Bayle en sus "Pensamientos sobre el cometa" (1682 y 1704), y que después ha tenido una muy amplia difusión en razón del creciente ascenso del ateísmo, en especial a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

En esta actitud las ideas de escepticismo, relativismo y tolerancia se aúnan a las propias del ateísmo, el cual se sostiene por razones especulativas y prácticas. Las especulativas, por ejemplo, se deben con frecuencia a una mentalidad materialista y positivista, que sólo admite como fuente de conocimientos válidos al conocimiento sensible y como único ser existente al material; y las prácticas, a que se considera que la única moral válida —aquella en la cual los hombres no hacen a los demás lo que no desean se les haga a ellos mismos— no requiere de ningún Ser trascendente y se puede perfectamente fundar en la propia naturaleza humana, que por otra parte es tan variable como todas las cosas.

Se puede ir aún más lejos y pensar que, en la medida en que se pretenda poseer una verdad absoluta y definitiva, no sólo el cristianismo sino toda religión es fuente virtual de dogmatismo e intolerancia.

7. Con no rara frecuencia se piensa que sólo con las premisas anteriores se puede construir una visión democrática de la sociedad, en la que se respete la dignidad y las múltiples y variadas opiniones de los hombres. En esa sociedad democrática se respetaría la libertad de las personas, concebida como "posibilidad para hacer lo que quieran", en la medida en que no se perjudique a los demás.

Se desconfiaría, en consecuencia, de cualquier doctrina que, creyendo poseer la verdad, sea naturalmente intolerante y pretenda imponerse dogmáticamente, acabando con las libertades individuales y convirtiéndose, en el terreno práctico, en la base de un totalitarismo feroz e inhumano.

Con frecuencia todos estos planteamientos se realizan a partir de posturas políticas: se sostienen ideales democráticos, defensores de las libertades individuales, profundamente tolerantes, con base en un escepticismo científico que niega la

existencia de Dios y afirma conocimientos totalmente variables y relativos.

II

1. La filosofía "Medieval", que fue antecedida por la "Patrística", posee en Sto. Tomás de Aquino uno de sus más preclaros representantes. La doctrina del Aquinate ha sido reconocida por la Iglesia, en especial a partir de León XIII, como la más concorde con su propia enseñanza y, por esto, ha dado a Sto. Tomás el título de "Doctor común" o "Doctor angélico".

En consecuencia, tomar las tesis del "Doctor común" parece ser un buen índice de lo sostenido por la Filosofía Medieval y por la enseñanza Católica.

2. Rasgo característico del pensamiento de Sto. Tomás, y de toda la Filosofía Cristiana, es la afirmación de la bondad fundamental del ser humano. Se sostiene que, incluso a pesar del pecado original, el hombre posee una bondad natural.

Esta perfección se presenta en un nivel metafísico radical, pues es el propio hombre quien, gracias a su libertad, puede realizar el bien moral o el mal en ese mismo nivel. Sin embargo, la actualización de lo que es moralmente negativo nunca puede destruir en el hombre la radical bondad metafísica. Esta estará presente mientras que el hombre exista.

3. El ser humano, substancialmente uno, posee una naturaleza material y otra espiritual. Por esto es, al decir de Aristóteles, un "ser frontera" que representa la mayor perfección del universo material —por su unión con lo espiritual—, y la menor perfección de universo espiritual —por el hecho de su encarnación.

En razón de su naturaleza espiritual el hombre se encuentra dotado de esas dos facultades que son la inteligencia y la voluntad. Gracias a la primera el hombre se pone en relación con la verdad, en tanto que la segunda le abre el universo del bien. La inteligencia le posibilita al hombre buscar naturalmente la verdad, mientras que la voluntad le permite dirigirse de manera natural al bien.

En razón de la perfección radical de su ser —tesis 2— el hombre puede alcanzar el conocimiento de la verdad y lograr el amor al bien.

4. Pero se impone una distinción, ya que la verdad se puede entender en diversos sentidos. Uno es el nivel del ser, en el que se habla de una verdad ontológica o metafísica (verdad *in essendo*); otra es la verdad que se puede realizar al nivel del conocimiento, y tales la verdad lógica (verdad *in cognoscendo*). Una última es aquella que puede aparecer en la dimensión manifestativa del hombre, y tal es la verdad moral (verdad *in dicendo* o *in significando*).

Por esto la verdad se puede entender ya sea como manifestando a algo verdadero —un ser (verdad *in essendo*) o un conocimiento (verdad *in cognoscendo*)— o a alguien que por expresar la verdad podrá ser dicho veraz (verdad *in dicendo* o *in significando*).

Es lo que se expresa al decir que “la verdad puede ser entendida en dos sentidos. Uno, según el cual algo es dicho “verdadero” (*verum*). Entonces no es virtud (...) sino mera conformidad del entendimiento o del signo con la cosa entendida y significada, o conformidad de la cosa con su regla. Un segundo sentido, según el cual el sujeto dice la verdad y por ello es llamado “veraz” (*verax*)”.⁸

5. La verdad metafísica (*in essendo*) es la más radical porque va unida al ser propio del hombre —y de cualquier realidad. El ser humano, mientras que existe, es verdadero. Esta verdad es la propia de cualquier ser humano, lo que quiere decir que todos los hombres son tales por realizar un conjunto de notas fundamentales (esencia), que son actualizadas gracias a la existencia (ser). El hombre es así una estructura (esencia) existente (ser). Lo que se presenta a nuestra experiencia no es una pura estructura, ni un solo existente, sino esa “estructura existente” a la que llamamos hombre.

Si varía la “estructura” (esencia o naturaleza), la experiencia nos entregará “algo existente” que no será un hombre, sino cualquier otro ser. Si se quita lo “existente” desaparecerá la “estructura” en tanto real y sólo aparecerá en tanto “ideal” —ya sea como ser posible o como ser de razón.

Es lo que se quiere decir cuando se afirma que la estructura —esencia o naturaleza— humana es inmutable: si un ser es

⁸ *Suma Teológica* II-II, q. 109, a. 1.

reconocido como hombre es porque la inteligencia ve aparecer en él las notas específicas de la “estructura” humana. Si tales notas no existen ese ser podrá ser cualquier cosa, pero no será un ser humano.

6. La verdad lógica (*in cognoscendo*) se da en el nivel del conocimiento. El conocimiento humano podrá ser verdadero o falso en la medida en que se conforme a lo realmente existente. Por esto se puede decir que el conocimiento humano verdadero implica siempre un acto de humildad, gracias al cual la inteligencia se conforma a lo existente y se deja medir por él.

Por el contrario, el conocimiento falso o erróneo procede siempre de una actitud de rebeldía (*non serviam*), pues por motivos diversos —precipitación, prejuicios, intereses, pereza, etc.— la inteligencia se aparta de lo existente y no se deja medir por él. Al parecer lo real en su pristinidad absoluta se evidencia la falsedad del conocimiento.

7. El conocimiento intelectual posee siempre las características propias del hombre (*Operatio sequitur esse*), y al ser éste finito y limitado se explica que aquél —el conocimiento— también lo sea en un doble sentido: ante todo en el sentido de que lo real es siempre más rico que la inteligencia humana y permite, en consecuencia, que ésta siempre pueda continuar progresando en su conocimiento. Esto conduce, de nuevo, a una actitud de humildad frente a la riqueza propiamente infinita de lo real. En segundo lugar, en el sentido de que la inteligencia humana avanza lenta y penosamente en el conocimiento de lo real.

De este modo el conocimiento verdadero, que no es otra cosa sino un conocimiento objetivo, es al mismo tiempo progresivo. Ya un padre de la Iglesia afirmaba que “somos enanos en hombros de gigantes”, en el sentido de que es a partir de los conocimientos verdaderos logrados en el pretérito que es posible continuar el ascenso en el conocimiento objetivo —verdadero— de lo real.

Esto introduce un doble elemento de relatividad en el proceso cognoscitivo humano, que no debe ser ignorado pero que requiere ser correctamente entendido.

Lo último porque, cuando el hombre ha logrado un conocimiento verdadero —en cualquier nivel que se trate—, ha

obtenido una riqueza que rompe los estrechos límites del espacio y del tiempo. Es un conocimiento verdadero que debe ser reconocido como tal por cualquier hombre y en cualquier tiempo. Podrá ser un juicio tan banal —pero tan importante— como “yo soy yo” o un conjunto de juicios que desemboquen en conclusiones complejas, pero lo interesante es que, si se ha accedido a algo verdadero, se trasciende el espacio y el tiempo. Es esto lo que se quiere decir cuando se afirma que un conocimiento verdadero es “absoluto”. Incluso etimológicamente se quiere decir que la verdad de un juicio es independiente de —*solutus, ab*— los parámetros espaciales y temporales en los que se formula.

Así se comprende que el conocimiento verdadero —absoluto— de ninguna manera se debe identificar con el exhaustivo: la verdad no consiste en conocer el todo de un algo, sino más bien en conocer algo de un todo.

8. Es gracias a que el hombre tiene la capacidad para acceder a conocimientos de carácter absoluto que él mismo posee un valor y una dignidad absolutos.

¿Qué quiere decir que el hombre tenga una dignidad absoluta? Significa que posee el estatuto propio de un fin y no de un medio, de un término y no de un instrumento. El ser humano vale y es amable por sí mismo, independientemente de cualquier otra realidad a la que permite tener acceso. Su dignidad deriva de su “ser”, nunca de su “tener”. Color, salud, tamaño, origen, riquezas, etc., son elementos accidentales que no fundan nunca su valor absoluto, mismo que se afirma con independencia de ellos.

Se comprende, en consecuencia, que el ser humano deba ser siempre respetado y que nunca sea justificable —¡desde un punto de vista moral!— instrumentalizarlo en aras de cualquier tipo de intereses: científicos, políticos, económicos, etcétera.

Es el hombre el que, por su ser, posee derechos absolutos. Es la persona humana la que es centro de imputación de esos derechos que deben ser reconocidos y nunca sacrificados. Se entiende con facilidad que el primero de los mismos y el fundamento de los demás es el derecho a la propia existencia, sin el cual los demás se derrumbarían.

Por el carácter gradual y progresivo del conocimiento humano se explica que haya habido en la historia de la conciencia de la humanidad un paulatino avance en el reconocimiento de tales derechos y que de ese reconocimiento se tienda a una efectiva protección de los mismos, tanto en el plano nacional como en el internacional.

En este aspecto se explica también la dimensión de relatividad propia del conocimiento de los derechos humanos fundamentales.

9. Al lado del derecho a la propia existencia también se presentan otros derechos fundamentales: derecho a una vida conforme a la propia dignidad, a la educación, a la libre expresión, a la fundación de una familia, etcétera.

Es entonces cuando aparece el derecho humano fundamental de seguir los dictámenes de la propia conciencia y poder expresar con libertad y respeto lo que se considera verdadero. Como siempre, estos derechos tienen un límite: los derechos de los demás y las exigencias del bien común.

Pero se recuerda que el derecho absoluto es propio de la persona y que el mismo subsiste independientemente de que sus conocimientos y expresiones sean verdaderas o falsas. Sin embargo, una cosa es afirmar la dignidad absoluta del hombre y otra, muy diferente, derivar inmediatamente de ella la verdad —o la falsedad— de sus conocimientos y opiniones. Son cosas distintas: valor absoluto se tiene en razón del propio ser y los conocimientos dependerán, en su verdad o en su falsedad, de la conformidad con lo real. ¡No porque una doctrina sea condenable en lo que mira a su verdad, se sigue que sea condenable quien la sostiene! Por el contrario: no porque el hombre posee una dignidad absoluta todos sus conocimientos y doctrinas son verdaderos.

10. Se puede comprender igualmente que, al vivir el hombre en sociedad, existen regímenes políticos que resultan más o menos conformes con su dignidad. Es claro que cualquier tiranía —de “derechas” o de “izquierdas”— atenta contra la dignidad humana, en tanto que el régimen democrático parece ser el más conforme a la misma. Ese régimen implica el reconocimiento y la efectiva protección de los derechos humanos básicos y, por esto, la efectiva participación de todos los hombres en

aquellos asuntos que miran al bien común: en el ejercicio del voto, en la posibilidad de tener acceso al poder, en su intervención en las funciones legislativas, etcétera.

Es manifiesto que no porque un régimen se declare democrático lo será en verdad: es éste un ideal que debe ser incansablemente perseguido y preservado.

11. Existe, por último, la verdad en el nivel de la expresión —verdad *in dicendo* o *in significando*—. En este caso la verdad en el sujeto se convierte en virtud moral y se denomina “veracidad”. Esta perfección, como cualquier otra de naturaleza moral, introduce orden y armonía. En este caso la veracidad establece orden entre lo que se piensa y lo que se expresa a través de la palabra o de las propias acciones.

Lo contrario a la verdad lógica es la falsedad o el error, en tanto que lo opuesto a la veracidad es la mentira. Lo propio de este vicio es el producir conscientemente una ruptura entre lo que se piensa y lo que se dice o actúa.

Puede suceder que los conocimientos sean verdaderos y su expresión veraz o mentirosa; también puede acontecer que los pensamientos sean falsos y su manifestación verídica. El sujeto dirá en verdad algo falso, siendo esto último accidental a la veracidad. “Se debe juzgar una cosa más por lo que en ella existe formalmente y por sí, que por lo que tenga material y accidentalmente. Y así, es más opuesto a la veracidad, como virtud moral, decir algo verdadero con intención de decir falso que decir algo en sí falso con idea de decir la verdad.”⁹

El mundo moral es tan complicado y sorprendente —tanto como el corazón humano—, que bien puede acontecer que un conocimiento sea falso y al tener el sujeto la intención de mentir, diga algo que sea verdadero. No por ello deja de ser un mentiroso, pues ignora que su expresión es verdadera o más bien piensa lo contrario.

III

1. Existen aspectos en los que las posturas anteriores discrepan totalmente, mientras que en otros parece posible una conciliación.

⁹ II-II, q. 110, a 1, ad 1.

El punto que separa de manera tajante a ambas doctrinas es el relativo al conocimiento humano, pues mientras la primera postura sostiene que éste es imposible, la segunda afirma su posibilidad.

Si se reflexiona con seriedad sobre el tema, se ha de repetir lo que ya decía Aristóteles: el escepticismo radical es imposible, pues al afirmarse se niega. Negar la posibilidad a todo conocimiento válido es condenarse incluso a la imposibilidad de mantener tal posición y de hacer cualquier signo que la manifieste.

2. Parece razonable pensar que el progreso humano en el terreno del conocimiento —en el nivel que se quiera—, es imposible en dos hipótesis: la primera, si el conocimiento se acompaña de un espíritu realmente escéptico, que crea imposible la conquista de la verdad; la segunda, si se presenta la convicción de que ya se posee la verdad total y definitiva, lo que haría impensable la búsqueda de nuevos conocimientos verdaderos.

El progreso humano cognoscitivo requiere, por el contrario, de dos condiciones: una, que haya confianza en la capacidad de la inteligencia humana para lograr conocimientos verdaderos, que pueden ser fruto de una demostración (la cual debe ser proporcionada a la naturaleza del objeto que se trata de alcanzar) y otra, que exista la convicción de que la conquista de conocimientos verdaderos es una obra ardua y difícil, que requiere de una profunda objetividad y una apasionada entrega.

De otra forma, sin confianza en nuestra inteligencia y sin humildad en la búsqueda, la verdad permanecerá inaccesible.

3. Posee una gran profundidad la afirmación que señala que sólo la verdad hace libre al hombre, porque al conocer la verdad se reafirma la confianza en nuestra capacidad cognoscitiva y se impone la humildad en la búsqueda.

Solamente la verdad nos posibilita para afirmar que se la puede encontrar en cualquier sitio y que se necesita respetar y escuchar las diferentes opiniones de los hombres para ir descubriendo en ellas los elementos de verdad que presenten.

¹⁰ Jn 8, 32.

Resulta indispensable, por otra parte, establecer y respetar la diferencia entre el hombre que mantiene una opinión y la calificación que de verdadera o falsa pueda tener ésta.

4. El único ser de la naturaleza que posee dignidad y derechos absolutos es la persona humana, independientemente de realidades accidentales como el color de la piel, la pertenencia a un grupo étnico o político, el monto de sus riquezas o la verdad de sus conocimientos y opiniones.

Es muy comprensible que, en razón del carácter limitado de nuestra inteligencia, sólo a través de constantes y permanentes esfuerzos se pueda ir progresando en el conocimiento de la naturaleza humana y los derechos que le son inherentes a ésta. A este mismo proceso de progresión estará sujeta la protección efectiva que se dé a tales derechos, tanto a nivel nacional como internacional.

5. Un derecho humano fundamental es el relativo a seguir los dictámenes de la propia conciencia y a poder mantener en privado y en público lo que la propia inteligencia conciba como verdadero. En este sentido, la tolerancia representa un valor que debe ser siempre defendido, aunque quizá se pueda pensar que incluso el término de 'tolerancia' reviste una actitud negativa que sería aconsejable transformar en positiva. 'Tolerar' tiene el sentido de 'soportar', de 'permitir', cuando quizá una actitud humanamente más madura deba consistir en 'animar', 'escuchar' con interés lo que otros piensan, y 'trabajar' conjunta y solidariamente en la realización de una sociedad —nacional e internacional— en la que el hombre sea cada vez más reconocido y respetado.

6. Parece válido mantener que verdad y tolerancia están lejos de ser realidades opuestas y contradictorias y que más bien debe sostenerse lo contrario: la tolerancia se funda establemente en la posibilidad que tiene el ser humano de conocer progresivamente la verdad, al mismo tiempo que es la verdad la que empuja de manera necesaria a respetar al ser humano independientemente del valor de sus opiniones, conocimientos y doctrinas.

Tan temible es la pretensión del conocimiento de una verdad exhaustiva y excluyente de cualquier otra, como la práctica de una tolerancia fundada dogmáticamente en el

escepticismo. Por el contrario, no se debe temer sino alentar una tolerancia que nos abre a los demás en una común búsqueda de la verdad, como tampoco es temible una creencia total y radical en la verdad que nos hace atentos al valor de los demás y a la búsqueda efectiva de sus derechos.

7. Así como tolerancia y verdad representan valores complementarios y que no son antinómicos, del mismo modo es complementante la afirmación de que el régimen democrático es el más conforme a la dignidad de ser humano. En este sentido, la democracia descansa sólidamente en el respeto a los derechos humanos y en la búsqueda común de la perfección individual y social en un clima de solidaridad y complementariedad.

La verdad conduce a reconocer el derecho de los seres humanos a hacerle caso a su conciencia, a intervenir activamente en aquellos asuntos que miran al bien común, a hacer respetar la justicia y a tratar de crear un clima de profunda amistad.

El día de hoy posee especial importancia hacer todos los esfuerzos posibles para ver toda la fecundidad que posee el afirmar a nivel particular y social, nacional como internacional, la necesaria relación que debe existir entre tolerancia y verdad.

LUIS ASTEY

Sofistas, dioses y literatura

1. Con un conjunto no muy numerosos de antiguos textos griegos, casi todos fragmentarios, se inicia para el pensamiento de Occidente la lucha por afirmar la autonomía, y la soledad, del hombre frente a los dioses, y por desposeerlos del privilegio —desde este punto de vista, usurpado— de la creación de la cultura. Puede ser interesante traer nuevamente ante los ojos —a veces en versiones anteriores, a veces en propia traducción— los elementos de ese breve corpus. Envueltos en un último texto, éste secundario, que sólo tiene como propósito reexaminar algunos fenómenos de recepción, inevitablemente condicionados por la reflexión contemporánea acerca de aquéllos.

I

Un estásimo en la Antígona de Sófocles

2. Estrictamente descontextualizados, los versos 332 a 363 de la *Antígona* (442 a JC) de Sófocles pueden ser leídos como un manifiesto, el más antiguo redactado en Europa,¹ de una concepción radical del humanismo:

¹ El humanismo confuciano es, desde luego, más antiguo —Confucio enseñó durante las dos primeras décadas del siglo v a JC— aunque su expresión escrita más importante, el *Lun Yü* (las *Analectas*), quizá no preceda al siglo II a JC (si bien con elementos de los siglos v y iv). Ver M. Granet, "Confutius et l'esprit humaniste", en *La pensée chinoise* (Paris, 1950; L'Evolution de l'Humanité, 35bis), 473-89 (hay traducción al español, de V. Clavel: México, (1959), o, a nivel de divulgación inteligente, P. Do-Dinh, "La doctrine", en *Confutius et l'humanisme chinois* (Paris, 1960; Maitres Spirituels, 14), 88-121 (hay asimismo traducción al español, de D. Lagunillas: Madrid, 1964). Y, posteriormente, N. Vandier-Nicolas, "La filosofía china desde los orígenes hasta el siglo xvii, 2 II: Confucio", en B. Parain (ed.), *El pensamiento prefilosófico y*

Prodigios² existen muchos, pero ninguno más prodigioso que el hombre. El es quien sabe avanzar por el mar gris cuando el tempestuoso viento sur llega, quien sabe atravesar las olas devorantes, y a la soberana entre los dioses, a la Tierra imperecedera, atormentarla con sus arados, yendo y viniendo año tras año y labrándola con la descendencia de las yeguas.

Y a la estirpe de las aves, de escasa inteligencia, él la envuelve en sus mallas y a las tribus de animales que viven en el campo y a las criaturas acuáticas dispersas en el mar las atrapa en los pliegues de sus redes, el hombre ingeniosísimo. Con sus artificios se enseñorea del animal agreste que trepa por las colinas —y al caballo de espesa crin lo doma mediante yugo que le circunda el cuello, y asimismo al incansable toro de los montes.

Se ha enseñado a sí mismo la palabra y el acto de pensar, veloz como los vientos, y la tendencia a vivir en ciudades bajo ley, así como a evitar la helada, inhabitable al aire libre, y los dardos de la lluvia, el hombre, numeroso en recursos. Las cosas por venir no lo hallarán sin respuesta. Del Hades solamente nunca tendrá escape, aun cuando a las enfermedades más inmanejables, haya encontrado remedio.

Pero la recontextualización del pasaje, afortunada o infortunadamente hacedera, conduce hacia sentidos diferentes.

oriental, trad. M.E. Benítez *et al.* (México, 1971; fecha del original: 1969), 243-48. O, aún más cerca, "Confucianismo", en F. Botton Beja, China: su historia y su cultura hasta 1800 (México, 1984), 73-77. El *Lun Yü*, a su vez, puede leerse en español en Confucio, *Los cuatro libros de filosofía moral y política de China*, trad. J. Farrán y Mayoral (Barcelona, 1954), 57-141, y, con un sentido diferente, en Confucio, *Las Analectas, el Gran compendio, el Eje firme*, trad. E. Hegewitz (Barcelona, 1975; de las traducciones de E. Pound: 1928—1951), 19-147. Por otra parte, dentro del universo de la tragedia griega, en los vv. 441-506 del *Prometeo encadenado* (c. 460 a JC; en todo caso, anterior a la *Orestíada*), casi seguramente de Esquilo, ocurre otra reflexión sobre la validez y los componentes de la cultura; pero ésta es todavía según ese pasaje (al que habría que añadir ahora los vv. 226-256) don divino hecho al hombre, no creación deliberada de éste. Y sobre el humanismo de Protágoras, su situación cronológica y los géneros discursivos en que posiblemente fue expuesto, ver *infra*, apartado II.

² La palabra en el texto, *deinós*, implica, además, la idea de terribilidad —Odiseo la dice de Caribdis (*Odisea* 12, v. 260), Hefestos de Tetis (*Ilíada* 18, v. 294), el narrador de la resonancia del arco de plata de Apolo al ser lanzadas las flechas que castigan a los aqueos (*Ilíada* 1, v. 49)— algo bastante semejante al 'tremendum' de R. Otto. Ver "Mysterium tremendum", en *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (2a. ed.: Munich, 1936), 13-37; hay traducción al español, de F. Vela: Madrid, 1925 (reimp. 1965). No encontré —no digo que no exista— palabra española contemporánea en que coincidieran los dos significados.

Desde luego, en una primera operación el anterior modo de lectura parece confirmarse: los treinta y dos versos son comunicados a través de la voz unánime del coro (estrofa y antistrofa 1 más estrofa 2 del primer estásimo), y, en los textos de Sócrates, esa voz desempeña la función de exponer “una manera de pensar no expresada como exclusiva de un grupo sino entendida por el sujeto de la enunciación (“*speaker*”) como valedera para todos los destinatarios (“*observers*”) receptivos.³ Dicho de otro modo: es la más intersubjetiva y socializada de las voces dramáticas al alcance de la tragedia griega. Pero ya una segunda recontextualización

³ Ni Aristóteles en su breve referencia (*Poética*, 1456 a 25: “Además: es preciso considerar al coro como si fuera uno de los actores, parte del todo y colaborador en la acción, y no hacer como Eurípides, sino como Sófocles”; trad. J. D. García Bacca (México, 1946; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 29) ni Horacio en su desarrollo más amplio en la *Epístola a los Pisones* (al coro corresponde desempeñar función de actor y oficio de hombre, no cantar interludios que no conduzcan al propósito de la obra ni se adapten adecuadamente a él, favorecer a los buenos y darles consejo de amigo, moderar el iracundo y amar a los que experimentan el temor de transgredir, elogiar los manjares de una mesa escasa y los provechosos de la justicia, de las leyes y de la paz, guardar las confidencias, implorar a los dioses y rogarles que Fortuna retorne a los desdichados y se aparte de los soberbios: vv. 193-201; sobre las traducciones de esta “Arte poética” ver más adelante) relacionan al coro con la voz del poeta. Entre ciertos comentaristas modernos, en cambio, se halla esparcida la idea de que el coro es portavoz del pensamiento de aquél. Ver, por ejemplo, Ph. W. Harsh, *A handbook of classical drama* (Stanford, Cal., 1948), 18-19: “The choral lyrics generalize the particular events and interpret the action of the play as the poet would have it interpreted”, y, éste precisamente con respecto a este estásimo de la *Antígona*, A. Lesky, *La tragedia griega (Die griechische Tragödie)*, trad. J. Godó Costa (Barcelona, 1966; fecha de la segunda edición del original: 1947), 130: “Dejemos que hable el poeta mismo” (salvo que se trate de una traducción ineficaz). Si bien recientemente se ha llegado, por lo menos en ocasiones, a posturas más mitigadas. En la tercera edición (Göttingen, 1972) de la otra obra, más ‘científica’, del mismo Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen* (que sólo conozco asimismo en traducción: A. Lesky, *Greek tragic poetry*, trad. M. Dillon, New Haven y Londres, 1983) no se hace ninguna observación sobre el vínculo del coro con el poeta al examinar el estásimo (p. 135 de la traducción), y, en otro orden de cosas, en la introducción a su versión de Eurípides, *Tragedias*, I (Madrid, 1977), A. Medina González y J. A. López Pérez señalan: “No sabemos hasta qué punto sirve el coro de transmisor a las ideas del escritor, pero, desde luego, parece exagerado pensar que su contenido no corresponde en ningún caso a los pensamientos del poeta” (p. 61). Adopto el punto de vista de A. Kaimio, *The chorus of the Greek drama within the light of the person and number used* (Helsinki, 1970; Societas Scientiarum Fennica: Commentationes Humanarum Litterarum, 46), 243. Para la mala suerte —por decirlo de algún modo— de las traducciones de la *Epístola* horaciana al español, prácticamente todas en verso, ver Q. Horacio Flaco, *Arte poética*, trad. T. Herrera Zapién (México, 1970; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), xcii-cx. Por desgracia, la versión “en hexámetros castellanos” (p. cx) de este traductor no parece alterar la condición del problema.

—que, por lo demás, pudo haber sido la primera— actúa, sin duda, inversamente. Siempre con el hombre como punto de referencia, la misma voz del coro, con un alterado peso, añade a continuación:

Poseedor de un saber de procedimientos ingeniosos por encima de cualquier esperanza, se encamina o hacia el bien o hacia el mal. Si (en su saber) inserta las leyes del país y la justicia de los dioses, a la que ha hecho juramento, será excelso en la ciudad. Se convertirá en proscrito, en cambio, si por virtud de osadía lo contamina el crimen. Que no participe de mi hogar ni tenga pensamientos iguales a los míos el que esto último obre.⁴

Y, apenas es necesario decirlo, estos doce versos (364-375 = antistrofa 2) reducen a las coordenadas de la sabiduría ateniense convencional —temor de los dioses y respeto a las leyes como única, doble, garantía del funcionamiento de la polis: véanse las elegías 1 y 3 de Solón—⁵ todas las posibilidades de radicalizar el humanismo que hayan podido pensarse abiertas a partir de los primeros enunciados.

Pero ocurre, todavía, otra reducción. Frente al programa dramático que los versos 367 a 371 (“Si ... crimen”) parecen proponer, la recontextualización de las estrofas y antistrofas del estásismo⁶ con la tragedia como totalidad y con la dinámica del proceso histórico-cultural⁷ en que ella se inscribe exige que

⁴ Para los vv. 332-375 traduzco el texto de A. Dain en *Sophocle*, I Paris, 1955; Collection des Universités de France), 84-86. Acerca de las más importantes traducciones al español anteriores a 1944, ver M. R. Lida, *Introducción al teatro de Sófocles* (Buenos Aires, 1944), 38-40. La propia autora presenta (pp. 54-55) una nueva versión del estásimo y, desde luego, ha habido posteriormente otras traducciones de la *Antígona*. Las más accesibles —ambas han sido publicadas en México— se hallan en *El teatro de Sófocles en verso castellano: las siete tragedias y los 1129 fragmentos*, trad. A. Espinosa Pólit (1960), 205-62 y Sófocles, *Las siete tragedias*, trad. A. M. Garibay K. (1962; varias reimpressiones), 189-208.

⁵ Ver F. Rodríguez Adrados, *Líricos griegos: elegíacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a JC)*. I (Barcelona, 1956; Colección Hipánica de Autores Griegos y Latinos), 182-90. Traducción más reciente en C. García Gual (trad.), *Antología de la poesía lírica griega (siglos VII-IV a JC)* (Madrid, 1980), 40-43.

⁶ El épodo (vv. 376-383), a cargo de la voz singular del corifeo, se ocupa simplemente de anunciar, entre el terror y la conmiseración, la llegada de Antígona y del guardia que acaba de aprehenderla.

⁷ Para el sentido de este proceso ver, por ejemplo, F. Rodríguez Adrados, “Teorías políticas de la Ilustración en su primera fase”, en *La democracia ateniense* (Madrid, 1975), 159-215.

aquéllas sean vistas bajo una luz diferente. En efecto, es indudable que la validez del gobierno despótico —la conducción de la polis por la voluntad de un solo hombre y según la manera como éste se representa el bien de aquélla ante un segmento, deliberadamente segregado y convertido en cómplice, de un pueblo al que se le suponen o en el que se quieren prevenir sublevaciones posibles—⁸ queda anulada, sobre el áspero pleno de los hechos, por la retractación, impotente por otra parte contra las fuerzas que él mismo ha puesto en movimiento, y por la última soledad del déspota. Pero en el procedimiento seguido para obtener tales hechos, la transgresión del primero de los puntos del programa, el puramente jurídico-político, no se halla presente. El tirano sólo es mostrado en razón de su decisión religiosamente más espectacular: la prohibición de celebrar los ritos funerarios y de dar sepultura al cadáver de un hombre. Y lo que se confronta con esa decisión es, muy congruentemente, sólo la eficacia de un antiguo derecho sacro, insertado en la estructura de una organización pre-política aún fundada en los privilegios de los clanes nobiliarios⁹ y colocado bajo el amparo del Zeus del cercado familiar (“*Herkeios*”: v. 487), del Zeus de la solidaridad de la sangre (“*Xynaimós*”: vv. 658-659)¹⁰ —derecho cuya intachable vigencia se sitúa a salvo de, y por encima de, cualquier ordenamiento de la polis.¹¹ De aquí que el costo, para Creonte,

⁸ Es interesante releer el programa de gobierno de Creonte y la situación de comunicación en que es planteado (vv. 155-222).

⁹ Para la relación entre ritos mortuorios, derecho familiar y clanes nobiliarios puede verse, en el aspecto político, A. Andrewes, “The growth of the city state”, en H. Lloyd-Jones (ed.), *The Greek world* (Harmondsworth, 1965), 26-65 (hay traducción al español, de J. C. Cayol de Bethencourt: Madrid, 1974). Desde la perspectiva religiosa, F. Vian, “La religión griega en la época arcaica y clásica, 3: La religión familiar”, en H.-Ch. Puech (ed.), *Las religiones antiguas*, II, trad. J. L. Balbé y A. Cardín Garay (México, 1977; fecha del original: 1970), 270-81. Y, más recientemente, E. Vermeule, “Enterramiento y duelo”, en *La muerte en la poesía y en el arte de Grecia*, trad. J. L. Melena (México, 1984; fecha del original: 1979), 38-53.

¹⁰ Los tres versos pertenecen a enunciados de Creonte, quien manifiesta, así, estar consciente de la existencia de ese antiguo derecho al que desautoriza.

¹¹ En su réplica a Creonte (vv. 450-470), Antígona llama a las disposiciones del derecho familiar “proclmas (*kerygmata*): literalmente, enunciados que se pregonan por medio de heraldo no escritas, inquebrantables de los dioses” (v. 454), que “no son de hoy, ni de ayer, sino que han tenido vida desde siempre y nadie sabe desde cuando se han manifestado” (vv. 456-457). Sobre el sentido general del conflicto entre Antígona y Creonte quizá sea éste el lugar, para registrar dos interpretaciones, extraordinariamente autorizadas, divergentes ambas de la que arriba se propone. W. Jaeger, *Paideia*:

de su error político de base —“Ninguna polis pertenece a un solo hombre”: v. 737, en voz de Hemón, el hijo de Creonte— enmascarado por el patetismo religioso de la decisión espectacular, consista en el suicidio del hijo y de la esposa,¹² no en la pérdida del poder. Y esta manera de plantear las relaciones entre lo jurídico-religioso y lo jurídico-político no sólo va en dirección contraria a la implicada en la tesis que Esquilo había formulado unos dieciocho años antes (458 a JC) como desenlace de la *Orestíada*: las viejas y terribles diosas de la venganza familiar, hijas de la Noche, trocadas en venerandas y bienhechoras pero sin haber perdido su virtud de castigar los delitos de sangre,¹³ se integran al derecho político ateniense por obra del orden olímpico y con participación del orden humano, de Atenas y del tribunal del Areópago que, conjuntamente aunque situado cada uno en su propia dimensión jerárquica, han absuelto a Orestes de un matricidio tribalmente necesario y que conlleva la obligación, asimismo tribal, de ser a su vez vengado¹⁴

los ideales de la cultura griega, trad. J. Xirau (México, 1946; fecha del original: 1936), I 298: “Para cumplir con la ley no escrita y realizar el más sencillo deber fraternal (Antígona) rechaza con plena conciencia el decreto tiránico del rey, fundado en la fuerza del estado” (tampoco conozco el texto en alemán). Y A. Lesky, *Tragische Dichtung*: “Se puede afirmar con certidumbre que hoy prevalece una interpretación que ... ve en la *Antígona* una lucha personal contra la excesiva autoridad de un estado que no reconoce como absolutamente válida ninguna ley fuera de su alcance o por encima de su propia omnipotencia” (traduzco de la versión al inglés citada en la nota 3; p. 140). Sin embargo, con respecto a esta última tesis ver ya G. Norwood, *Greek tragedy* (4a. ed.: Londres, 1984), 137: “But the admiration (de la *Antígona*) often rests on a misunderstanding. It is customary to regard Antigone as a noble martyr and Creon as a stupid cruel tyrant, because of an assumption that she must be what a similar figure would be, and often has been, in a modern play.”

¹² Desde la perspectiva de Aristóteles (*Poética*, 1453b 19), esta catástrofe sería susceptible de otra interpretación, estrictamente literaria, que al parecer no invalida la arriba propuesta: “Accidentes que pasen entre amigos —como cuando hermano mata o está a punto de matar o hacer algo parecido con hermano, hijo con padre, o madre con hijo, o hijo con madre— son puntualmente lo que se debe buscar” (trad. García Bacca).

¹³ Sobre las Erinias sigue siendo válida la exposición de J. Harrison, “The demonology of ghosts and sprites and bogeys”, en *Prolegomena to the study of Greek religion* (3a. ed.: Cambridge, 1922; uso la reimpresión de Nueva York, 1957), 163-256, o la mucho más breve de C. Kerényi en *The gods of the Greek*, trad. N. Cameron (Londres, 1951; el original fue preparado exclusivamente para esta traducción), 46-48.

¹⁴ En esta perspectiva, lo que singulariza a la historia de los Atridas con respecto a leyendas análogas radica en haber conducido al ámbito de una sola estirpe la ley de las venganzas intertribales y en haber hecho coincidir en una última figura las diversas ramas en conflicto dentro de esa estirpe. Para la elaboración literaria del tema antes de la

(*Euménides*, vv. 744-1043). Ni solamente remonta, como es patente que lo hace, a posiciones pre-solónicas.¹⁵ Sino que, además, vuelve absolutamente inoperante lo que la estrofa y la antistrofa 1 más la estrofa 2 del estásismo, descontextualizadas, habían proclamado como fundamentación para lo terriblemente prodigioso del excepcional ser del hombre. Pues lo que humaniza a éste ya no es ni su habilidad para establecer el señorío sobre los elementos no humanos del mundo ni la disciplina de racionalidad y de civilización —señorío sobre sí mismo— en que, él solo, ha sabido formarse. Radica, ahora, en su aptitud para recoger, o aun a veces para discernir los designios de los dioses y en su ductilidad para lograr que la acción humana se adapte a esos designios.

Esta tercera operación de recontextualizar parece imponer, así, otro modo de lectura a las estrofas y antistrofas del estásimo —incluidos, por tanto, los versos 364 a 375. Pues el discurso del coro, por poderosa que dramáticamente sea la voz que lo produce, no prevalece contra el sentido en que se orienta el complejo discursivo entretendido por las demás voces dramáticas —y por la misma voz del coro en el párodo y en los demás estásimos— que en la *Antígona* son asimismo sujetos de enunciación. De este modo, los versos 332 a 375 quedan convertidos en una declaración de humanismo que ni reducida a los términos de la sabiduría político-religiosa convencional tiene sustento. Que está ahí, antes bien, precisamente para, a partir de ella, cancelar, en su allá y en su entonces, cualquier forma de humanismo.

Continuará

Orestíada ver P. Mazon, "La légende d'Oreste avant Eschyle", en *Eschyle*, II (París, 1965; Collection des Universités de France), I-X.

¹⁵ Ver *supra* y nota 5. Cf. Jaeger, 1936, I 257-58: "...el estado no era concebido simplemente como el aparato de la autoridad, sino como la profunda lucha de todos los ciudadanos de Atenas para liberarse del caos de los siglos pasados, hasta la consecución de las fuerzas morales anheladas y la realización del cosmos político. El estado resulta ser, en el sentido de Solón, la fuerza que pone en conexión todos los esfuerzos humanos".

Correspondencia de José Gaos con J. Vasconcelos, O. Paz, León Felipe y L. Zea

LA vida de algunos hombres es el resumen de su tiempo. La de José Gaos lo fue. Nadie como él representó mejor a aquel grupo de españoles que llegó a México en el malhadado año de 1939. Ante todo sobresalió como un hombre de ideas, pero también como crítico y político. Esto último era una consecuencia de lo primero. Siempre se mantuvo fiel —hasta las últimas consecuencias— a lo que pensaba, pero su capacidad crítica lo salvó del dogmatismo. Para muchos fue un maestro, es decir, un ejemplo.

Tomada del archivo personal de José Gaos, la correspondencia que *Estudios* publica en este número revela lo mejor del hombre y del intelectual: historiador de las ideas, crítico literario y político. Aunque escritas en distintas épocas todas las cartas —las suyas y las de Paz, Vasconcelos, León Felipe y Zea— nos dan un nítido retrato-autorretrato de un filósofo que es imprescindible en la historia del pensamiento en lengua española.

México, D.F.,
Oct. 4 de 1945

Sr. Dr. don José Gaos
Varsovia 35,
Ciudad.

Muy estimado y fino amigo:

Acabo de tener la grata sorpresa de hojear los dos ejemplares uno fino y otro ordinario que (sic) de su *Antología del Pensamiento de la Lengua Española en la Edad Contemporánea*, que ha tenido usted el acierto de componer y publicar.

Me dirigí enseguida, ¿por qué ocultarlo?, a las páginas que me están dedicadas. El acierto para la selección es tan grande que es casi seguro no hubiese salido distinta de haberla hecho yo mismo. Esto prueba su gran perspicacia de cazador de ideas.

Además quiero decirle cuánto me complace figurar en compañía de mentalidades tan eminentes como las que ha reunido en tan precioso volumen.

Le envío a usted en consecuencia, mi más rendido agradecimiento por la parte que quiso dedicarme y mi congratulación por la obra que realiza usted en la Antología de referencia, recogiendo cosas dispersas y otorgando decoro a un pensamiento que todavía en el orden internacional no suele ser muy estimado. En este sentido todos los de habla española le debemos reconocimiento.

Aprovecho la oportunidad para reiterarme como su Affmo. amigo y S. S.

José Vasconcelos
(rúbrica)

Octubre 22, 1945

Sr. Dn. José Gaos
Presente

Muy estimado y fino amigo:

A mi carta de hace unos días que no sé si por fin recibió, por lo que le adjunto la copia, y en la cual le daba las gracias por la Antología, quiero hoy añadir algunas palabras a su libro *Pensamiento de Lengua Española* y muy principalmente al capítulo que tuvo Usted la gentileza de dedicarme.

La fecha del capítulo que se refiere a mis trabajos es de 1940; en primer lugar siento no haberlo conocido sino hasta hace unos días pues seguramente algunas observaciones tuyas me hubieran ilustrado para alcanzar mayor claridad en la exposición de mi tesis contenida, si no es que repetida en mi reciente "Lógica Orgánica" pues en efecto los estudios de Ud. por inteligentes, imparciales y penetrantes, ilustran al autor sobre su propia doctrina, no sólo sobre las ajenas. No he tenido yo con frecuencia la suerte de que personas de categoría se ocupen de mis escritos, de allí que me sean tan útiles comentarios como el suyo. Trabaja uno dentro de una oscuridad que sólo a ratos se alumbra y yo siento la necesidad de ayuda para penetrar en regiones que para mí son de descubrimiento de novedades a veces vírgenes y siempre de misterio.

Así por ejemplo la teoría de la forma estética o la otra más reciente de mi Lógica Orgánica: el pensar una coordinación, no como dialéctica; y el problema de la coordinación de los heterogéneos, sin el artificio matemático lógico del denominador común y la abstracción; la tesis de lo impar, lo heterogéneo como condición de toda creación —doctrina que me parece opuesta a todo logicismo, matematicismo y que sin embargo aclara como si dijésemos la estructura misma del ser: todos estos problemas se me presentan como material virgen para la filosofía y en ellas he procurado ensayarme. ¿Por el método fenomenológico, dice Ud? No lo creo, aunque debo confesar que no acabo de entender el husserlismo que es como un poco de mi sistema de aprehensión de lo pensable.

Por otra parte y fuera ya de lo filosófico debo confesarle ciertas complacencias y asentimientos que me provocan sus páginas como cuando atina Ud. en señalar al Dante como mi "amado maestro" y en efecto lo pongo por encima de las filosofías con pocas excepciones, Platón por ejemplo, o San Agustín, y ¿quién más? No sabría decirlo. En Dante hay superfilosofía porque hay teología pero no abstracta sino viva, positiva verdadera y total. Una cosmovisión que no (ha) sido superada todavía. En fin, el objeto principal de esta obra es presentarle mis agradecimientos más sinceros y repetirme con la más viva simpatía. Su amigo Affmo. y S. S.

José Vasconcelos
(rúbrica)

No he podido localizar la copia de mi primera carta pero el original debe estar en el "Fondo de Cultura"

México, D.F., a 28 de Octubre de 1945

Sr. D. José Vasconcelos
Presente

Maestro, he recibido sus dos cartas. Se las agradezco muy de veras. Viene U. en ellas a encontrar insólita una atención como la que me esfuerzo por prestar a la obra de los colegas: más insólita es aún que éstos la reciban y respondan en los términos en que U. lo hace.

Puede U. figurarse qué ufano me siento de haber acertado, por lo que se refiere a U., en el asunto, siempre tan espinoso, de la elección de textos. Igual que de que U. reconozca que entiendo y procuro practicar la crítica mucho más como un contribuir a potenciar valores que como insistir en las deficiencias patentes o un escudriñar en las veladas. Y también yo he aprendido siempre de la ajena, aún de la no concebida y practicada así, por lo que he recibido toda con cuanta permeabilidad me ha sido posible. En su segunda carta me hace U. indicaciones que no caerán en el vacío.

Siga teniéndome por muy suyo, con admiración, agradecimiento y respetuoso afecto de

José Gaos
(rúbrica)

París, a 25 de Julio de 1961.

Sr. don José Gaos,
Torre de Humanidades, 2o. piso
Ciudad Universitaria,
México 20, D. F.

Querido y respetado amigo:

No había contestado a su carta porque esperaba, para hacerlo, que me llegase su libro. Lo recibí hace unos días y me lo leí de un tirón —cómo *no* había que leerlo. Pero esto le dará a usted una idea de mi interés. Aunque lo leí todo con gusto, hubo partes que me tocaron más de cerca: la primera, la novena, la décima (espléndida en todos sentidos) y el apéndice sobre el acto voluntario (un modelo).

Comprobé, una vez más, que no es usted tan difícil como dicen los perezosos. Además, lo que usted nos dice, aunque sea difícil, no está dicho de manera más difícil que la de ciertos novelistas jóvenes franceses (como Robbe-Grillet) y quizá nos concierne de manera más fundamental. Cierto (pero esto no es un reproche a la escritura sino una incitación al escritor), a veces se detiene usted precisamente cuando se piensa que ha llegado el momento decisivo, al instante de la confesión del acto (¿el pecado?) capital. Una y otra vez, sobre todo al final, nos deja solos, sueltos —como usted dice— cuando nos tenía literalmente suspensos. Se va a sus soledades pero ¿cree usted que nos deja en las nuestras? Quizá no estamos solos; quizá nuestro pecado, a la inversa de lo que ocurre con el filósofo, no es la soberbia que segrega ni el hedonismo que disgrega, sino el resignado gregarismo. Sí, cada uno está solo, pero muy pocos tienen conciencia de que lo están y por eso no acaban de ser.

Cada uno está sumergido, por decirlo así, en la soledad colectiva; el ánimo desanimado, perdida en el anónimo. Creo que hoy todos necesitamos aprender a estar solos. Los solitarios aprenden a soportarse a sí mismos y después ya no les cuesta tanto trabajo soportar a los demás. La intolerancia moderna, el fanatismo, (del nacionalismo al comunismo) viene de que nadie quiere o puede estar a solas consigo mismo. Pero me desvíó. Lo que quería decirle era que me hubiese gustado que su libro terminase con una descripción de la soledad del filósofo —por oposición y en oposición a la soledad anónima del hombre moderno. Es verdad que, como todas las grandes experiencias humanas, la experiencia de la soledad es incomunicable. ¿No es ésta, sin embargo, la misión de filósofos y poetas: comunicar lo incomunicable, decir lo indecible, pensar lo impensable?

Quizá mi reproche sea injusto. En cierto modo, el Análisis del acto voluntario nos enseña qué es lo que significa estar solo para el filósofo: algo radicalmente opuesto al sentimiento de soledad del mismo filósofo antes y después de su acto. Cuando piensa, a solas consigo mismo, el filósofo no se siente solo. Lo mismo le sucede al poeta, al amante y, dice usted, al maestro. De tanto sentirse a sí mismos ya no se sienten. En cambio, el hombre común, que nunca se piensa solo, que nunca está solo, se siente siempre solo aunque no lo sepa ni se dé cuenta de su soledad. No está solo: es solo. Basta con ver la cara de la gente en la calle o en los lugares públicos en que se congrega. Después de pensar, el filósofo vuelve a quedarse solo, como el poeta frente a su poema y el amante frente al cuerpo de su cómplice o de su víctima —deidad (el verdadero amor es o un crimen o un sacrificio y, sea lo uno o lo otro, algo consagrado). Ese momento dramático, admirablemente evocado al final de su libro, tras el episodio del “camión” Juárez-Loreto (verdadero embrión de novela), merece otro capítulo. Mejor dicho: otro libro. En suma, sus “Confesiones Profesionales” (lo único que no me gusta es el título) piden una continuación, en la que nos diga, sin abandonar la reticencia (forma oblicua de la confesión pero al fin y al cabo confesión) lo que ahora no nos dice enteramente. Yo me atrevo a sugerirle que escriba usted una “novela” o, por lo menos, una “nouvelle”—es

decir, un largo monólogo, a ratos dramático como en el episodio del “camión”, otra meditación espiritual como en el análisis del acto voluntario, entrelazando las técnicas de la introspección y las de la escritura automática, la definición y la asociación de ideas. Algo así como un poema en prosa, entre Lucrecio y Beckett. Nos hace falta en español un texto así. ¡Atrévase!

Al comenzar esta carta pensé en comentar algunos de los temas que usted trata. Después de haber escrito los párrafos anteriores, me parece superfluo. Por no dejar, anoto al vuelo algunos puntos:

Si la Filosofía, como Metafísica o pseudociencia de los objetos de la Religión, es ya arcaica, ¿qué es lo que va a sustituirla? ¿Una nueva Religión? No la veo por ninguna parte. ¿Una nueva pseudociencia de los objetos de la Metafísica (por ejemplo: el materialismo histórico)? Si la segunda posibilidad ya empieza a ser evidente, ¿no será ya tiempo de iniciar la crítica de la pseudociencia de los objetos de la Metafísica? Por mi parte (pienso, sobre todo, en el materialismo histórico) vería esa crítica como algo análogo a lo que, precisamente, hizo Marx de la “ideología”. Esta crítica sería, asimismo, una descripción del nihilismo como raíz de la credulidad contemporánea.

Afirmar que todas las filosofías son verdaderas ¿no equivale a decir que ninguna lo es? Claro, decir esto es colocarse en el punto de vista de Dios o del Sujeto trascendental, pero ¿no es ese el único punto de vista realmente filosófico? La otra posibilidad es vertiginosa. Y hay más (o creo que hay más): el filósofo sólo puede afirmar que una filosofía es verdadera. Si afirma que ninguna lo es, esa afirmación es, ya, una filosofía, la única filosofía verdadera. Si afirma que todas lo son —aunque ofrezcan visiones del universo inconciliables y mutuamente excluyentes, como efectivamente sucede— el filósofo niega la filosofía y se niega a sí mismo como filósofo. ¿No es ese el sentido último de Nietzsche y Marx —ambos hablaron del “fin de la filosofía”? ¿No es esto su idea de la filosofía como biografía? Entonces... entonces reaparecen de nuevo la Religión y la Metafísica. Por lo visto, no hay manera de matarlas del todo (¿Y si el grito terrible no fuese ¡Dios ha muerto! sino ¡Dios está vivo!...?)

Nuestro historicismo significa, al fin de cuentas, que hemos perdido el punto de vista central (el punto de vista del Sujeto o de Dios). Pero no nos quedamos en el escepticismo ingenuo; vamos hacia adelante (o hacia dentro) e intentamos la filosofía de la filosofía, la poesía de la poesía. Quizá ésta sea nuestra última posibilidad de alcanzar la Filosofía y la Poesía verdaderas. A condición de que, en un momento dado de la meditación (y, para el poeta, de la creación), logremos asir lo que es lo mismo aunque no sea el mismo, quiero decir, el fundamento o la razón de ser; en ese momento la filosofía de la filosofía se vuelve Filosofía (a secas) y la poesía de la poesía, Poema. Pienso en Heidegger y en Mallarmé, que me parecen ser los que han ido más lejos por este camino. ¿Dos grandes fracasos? No sé. En todo caso, no menos grandes que los de Platón, Hegel, Dante, Blake. Y a propósito de Mallarmé, se me ocurrió, al escribir estas líneas, lo siguiente: los dados, lanzados por el Héroe fuera del espacio y el tiempo, caen en un aquí y un ahora relativos, es verdad; pero si leemos el poema al revés —como deberían leerse todos los grandes poemas— el ahora y el aquí relativos, los dados y el que los lanza, caen infinitamente, están cayendo... ¿Y en la nada o en el ser? No sé, pero *siguen cayendo*.

Vivir las filosofías de los otros, como vivir los poemas de los otros, es la manera moderna de crear y pensar, absolutamente original. No han hecho otra cosa Picasso, Joyce, Borges, Klee y, en fin, los más grandes. Copiamos las obras de la “cultura” como los antiguos copiaban las obras de la “naturaleza” y con los mismos sorprendentes resultados: la “copia” es una obra nueva y original. En cambio, los artistas que todavía dibujan o copian del natural, producen obras insignificantes y que se *parecen a las del pasado*.

El análisis del acto voluntario pide a gritos una segunda parte: el análisis de lo que lo llevó a analizar un acto voluntario —es decir, en última instancia, de lo que lo llevó a la Filosofía. (Por ahí podía empezar la “nouvelle” o poema en prosa que le propongo escribir). Análisis que no sería distinto, quizá, a la especulación sobre la Filosofía de la Filosofía, pero que sería más “biográfico” y más “fenomenológico” (la Filosofía descrita por dentro). Además, el análisis del acto voluntario no

deja de tener analogía con el acto de escribir que también es lucha entre lo involuntario y lo voluntario, lo dado, lo que irrumpe, lo que distrae, etc. (Intenté algo parecido, pero sin rigor, en un capítulo de *El Arco y la Lira: La Inspiración*). Me parece que es un tema digno de ser meditado por usted... Y ya no sigo.

Créame que le agradezco de verdad su libro. Ya ve usted: me ha hecho —no diré que pensar pero, al menos, reflexionar.

Su amigo que lo admira

Octavio Paz
(rúbrica)

De José Gaos a Octavio Paz

12 de Diciembre 1963

Esta carta es, antes que nada, para felicitarle, con gran satisfacción por el premio internacional de poesía. Antesala del Nóbel, preveo que el nuevo premio Nóbel de lengua española va a ser usted. En todo caso no debieran dárselo al poeta únicamente, sino conjuntamente al poeta y al prosista.

Creo haber ido leyendo todos sus libros de poesía o poco menos. Ultimamente leí *Salamandra*. Preferí particularmente, “Andando por la luz” y “Temporal”, y “Apremio” “Palpar”, “Rotación”, “Agua y viento”, “Ida y vuelta”. Es una preferencia que puede delatar más mis alcances y limitaciones que la valía de las piezas para el deveras competente. En conjunto, su libro me ha dejado como me deja la poesía relativamente más reciente: perplejo. La verdad es que no la entiendo nada bien —en más de un sentido de “entender”, estando muy dispuesto a conceder que la poesía no sea para entenderla, incluso en ninguno de los sentidos de “entender”, o al menos primariamente para tal. Siempre he leído poesía, por lo que he leído bastante. Es el único género literario que he tenido tiempo —ratos— para leer durante largas temporadas, a veces de años; y nunca he podido dejar de leer literatura, siquiera —¡sólo en el sentido que acabo de insinuar!— poesía. He leído también bastante sobre poesía. Por gusto por la crítica literaria *latissimo-sensu* y por interés profesional desde

España hasta hoy ha venido siendo tema filosófico fundamental para mí el oír la expresión, para caracterizar lo filosófico por comparación con lo científico, lo religioso, lo literario... mas nada de ello ha sido suficiente para darme las entendederas que me faltan. En busca de una posible instrucción para entender más y mejor *Salamandra* —busca alentada, además, por el interés profesional a que acabo de referirme, he leído *El arco y la lira*. Y encontrando, bien pronto, más que el instrumento buscado, la confirmada explicación de mi déficit de inteligencia poética: “La soledad del poeta muestra el descenso social. La creación, siempre a la misma altura, acusa la baja de nivel histórico. De ahí que a veces nos parezcan más altos los poetas difíciles. Se trata de un error de perspectiva. No son más altos; simplemente, el mundo que los rodea es más bajo”. De pleno acuerdo: no estoy a la altura de la poesía de mis días —postjuveniles. Descargar la “culpa” sobre la poesía misma me lo impidieron los escarmientos históricos. ¿No predijo Ortega en “Musicalia” que Debussy y Ravel no llegaron a tener nunca una popularidad como la de Beethoven o Wagner? Por haber cargado siempre, pues, con la “culpa” escribí antes *confirmada* explicación. En general, soy un rezagado de mí mismo; me he quedado, he quedado fijado en mis *juvenilia*, en todo: la última poesía que verdaderamente me gusta es la sombolista; la última novela, la del XIX hasta Proust inclusive; la última pintura, la impresionista...; en filosofía: ya el existencialismo no llegué a asimilármelo como la fenomenología.

Sólo que en *El arco y la lira* he encontrado muchísimo hasta más, pero muchísimo más, naturalmente. Hasta el punto de hacerme dudar de algo de que estaba convencido. Creía haber leído el libro al recibir el ejemplar que tuvo usted la amabilidad de dedicarme; pero me ha hecho dudar de ello lo que me ha sorprendido y tiene admirado en él —a menos que no se trate de juicios hechos en aquella lectura, que había olvidado haber hecho y acabo de rehacer como si fuesen nuevo. Claro, también, que los años transcurridos pueden hacerme ver lo no visto antes —experiencia bien conocida de las relecturas—; concretamente, el interés por la poética, más vivo que nunca últimamente, por los trabajos en que ando metido. Con todo, ¿cómo no sorprenderme de sorpren-

derme ahora encontrando que este libro es, no sólo el fruto del existencialismo en lengua española de que tengo noticia, sino uno de los más grandes de la filosofía, a secas, en nuestra lengua, de que también tengo noticia? Desborda, efectivamente, por todas partes, la poética: la comprensión de la poesía por comparación con los “sectores de la cultura” más relacionados con ella —como únicamente pueden comprenderse estas creaciones del hombre—, le hizo a usted articular toda una filosofía. Y una filosofía original en proporción suficiente para poder tenerla por suya. A estas alturas de la historia y alturas historicistas no hay quien piense sin “levantar”, en el sentido del *aufheben* hegeliano, toda una masa de pensamientos de pensadores anteriores. Pero por mucho que deba su filosofía de la religión digamos a un Otto, o su filosofía del hombre, que es la fundamental y general de toda la suya, a Heidegger, aún en estas mismas secciones, y no sólo en las de poética, la suerte de que revive y recrea personal, auténticamente, todo, más lo que añade de su propia experiencia y reflexión sobre ella, bastan y sobran para dar al conjunto aquella proporción de originalidad. Celebro la preferencia que usted le dio sobre el resto del existencialismo, con acierto bien superior al de los restantes mexicanos influidos por el existencialismo en paso decisivo de la vida intelectual de ellos —pero es la forma en que usted lo repensó lo que me tiene sobremana suspenso y es lo que me hace comprender la dedicatoria del ejemplar: A.J.G., a quien tanto debe este libro. Sin embargo, tengo que decirle —y me alegro de tener que decirselo, porque le probará que no le estoy haciendo tan sólo elogios amistosamente convencionales— que en este punto me impone su libro un par de reparos metodológicos importantes. Entre la poética más especificada, la concepción de la poesía es parte de la concepción general del libro, y no sólo esta concepción, encuentro un poco de demasiada distancia. Lo que me parece provino de aplicar a la poesía una concepción venida para usted de fuera de ella —aunque pudiera haber venido de la poesía para Heidegger, lo que no me parece ser el caso, pues *Ser y tiempo* me parece independiente, por anterior, a la versión filosófica de Heidegger hacia la poesía—, en vez de sacar de la poesía la concepción como *autóctona* de ella, de la poesía.

Pero no sólo el filósofo de esta obra me tiene admirado. Tanto, por lo menos, me tiene así también el historiador de la literatura, de las ideas. Las partes, los capítulos de tal contenido son literalmente estupendos, de novedad y profundidad.

En fin, hasta la posición política que la obra toma es aquella que he creído deber tomar si no me engaño mucho.

Con *El arco y la Lira* y *El Laberinto de la Soledad* que siempre me ha parecido el mejor libro sobre su tema, lo que para mí es decir mucho —debía usted ser contado, por descontado, en la primera línea de la filosofía, no solamente mexicana, sino de lengua española. Y es ingrediente principal de la sorpresa antes mentada el encontrarme, no con no saberle o recordado contado así públicamente por nadie, sino con no haberlo contado así públicamente en alguna ocasión yo mismo, que me he ocupado como lo he hecho con la filosofía de nuestra lengua en general y la mexicana contemporánea tan *en especial. Es deuda que pagaré aún.*

Ahora quisiera aprovechar el resto de esta carta, que empieza a rebasar los límites de la extensión propia del género, para pagar otra: la contraída por su carta de 25 de julio ¡de 1961!, que ha aguardado, paciente, sobre mi mesa hasta este día de hoy la respuesta. Compréndame y perdóneme el retraso de esta carta amigo Paz. No sé cómo me las arreglo, pero lo cierto es que estoy continuamente abrumado de trabajos y urgentes. O sí sé cómo me las —desarreglo: no sé decir no a los muchos, amigos, gentes e instituciones a quienes debo atenciones, honores, servicios, y que me piden cursos, artículos, conferencias, todavía traducciones, y otras cosas, prácticamente sin intermitencia y casi todas a plazo fijo, las más de las veces perentorio. Este año ha sido el del Congreso de filosofía aquí: usted se figura lo que ha requerido de los pocos que había aquí para organizarlo. Ha sido también el de un curso de Ética, materia de que no había dado cursos desde —España: usted se figura lo que ha requerido el prepararlo, habiéndome pedido que lo dicte no más de una quincena antes de empezar las clases del año académico. Y debió haber sido el de una segunda visita a la Universidad de Puerto Rico, aplazada para el 64, como el 62 fue el de una primera visita a la misma Universidad. ...Así que, de cuando en cuando, al aca-

barse una temporada de gran trabajo, antes de meterme a otra, por necesidad biológica de descanso, me tomo uno de semana, de quincena a lo sumo, que aprovecho para cosas como ésta para la que aprovecho estos días que me estoy tomando después del Congreso, antes de meterme en la preparación de los cursos de Puerto Rico: escribirle a usted esta carta.

Al llegar aquí, tuve que interrumpir la carta para atender a cosas más urgentes que inopinadamente me cayeron encima —y la interrupción ha durado casi un mes: el Rector Chávez, que se ha propuesto poner orden en cuanto andaba sin él en la Universidad, ha dispuesto, entre otras muchas cosas, que se regule, en plazos perentorios, la situación del profesorado— y nos cayeron encima los concursos para provisión de plazas a los miembros de las comisiones y jurados dictaminadores —y la de los pasantes— y nos cayeron encima las tesis, por millares en la Universidad, por decenas en Filosofía y Letras. Los exámenes de tesis de cuyos Jurados soy sinodal no han acabado aún; pero las comisiones y jurados de que soy miembro acaban de acabar su tarea, y ello juntamente con el final de las clases y seminarios —aunque quedan los exámenes— acaba también, de darme un respiro.

En su carta hay una serie de puntos que requieren contestación por mi parte —al cabo de dos años y medio como a raíz de la carta: actualidad persistente de los temas de nuestro interés que me da una gran satisfacción, como me figuro que se la dará a usted.

Me hace usted ciertas preguntas y una incitación y dice usted algo que me tiene singularmente suspenso y admirado.

A mí me parece que no va a haber sustitutivo para la metafísica. Que todo lo que va a seguir habiendo, es:

las disciplinas filosóficas no metafísicas, desde la Lógica, matemática, hasta las que se ocupan con el hombre y entre las cuales y las ciencias que les corresponden hay tan poca solución de continuidad, que parecen reducirse a éstas: filosofía social y sociología, filosofía y ciencia de la religión, filosofía y ciencia del arte...;

la filosofía de la Metafísica, parte de la Filosofía de la Filosofía, o de la reflexión de la Filosofía sobre sí misma, como reflexiona sobre los otros sectores de la cultura, en la Filosofía

de la Ciencia, del Arte, de la Religión..., y que parece compartir el destino de éstas indicado en la parte anterior: la Metafísica puede ser un producto arcaico ya de la cultura, como otros, tan susceptible como éstos de ser estudiado indefinidamente, histórica, teórica, críticamente, por el mismo valor de todos en definitiva antropológico, de conocimiento del hombre, de su pasado, de su naturaleza;

la religión o el residuo de ella que debe pensar inextinguible quien precisamente reconoce los límites de la razón pura o teórica: de este reconocimiento es correlativo al del misterio del mundo para el hombre, particularmente el del puesto del hombre en un mundo tan in-humano fuera del hombre mismo: el gran misterio del hombre para sí mismo que es constitutivo esencial de su propia naturaleza humana... Si "Dios" es, pues, un nombre más apropiado aún para el misterio mismo que para toda presunta revelación del misterio o extinción de éste, Dios no ha muerto, ni morirá, mientras esté vivo el hombre, es decir, mientras éste no muera como especie o no evolucione a otra, si es previsible, posible tal evolución —de la que no parece haber el menor indicio.

Si la verdadera filosofía y poesía son a estas alturas la filosofía de la filosofía y la poesía de la poesía, en todo caso no habría que confundir la *poesía* de la poesía y la *filosofía* de la poesía: la filosofía de la filosofía y la filosofía de la poesía son filosofía —como es *filosofía* de la poesía *El arco y la lira*; la poesía de la poesía es *poesía* —como es *poesía* de la poesía.

Lo digo contra confusiones, no ciertamente de V., pero sí más difundidas de lo conveniente.

La incitación que me hace, es a escribir una obra que caracteriza desinteresadamente así:[...]

Pero, vamos a ver, mi querido y admirado Octavio Paz: ¿No se trata de una obra que a usted le gustaría ver escrita —por usted?; ¿Será V. excepción a la regla de que las obras que se propone a otros escribir, son obras que quienes las proponen quisieran escribir, más consciente, más inconscientemente, más decidida, más veleidosamente? En todo caso, y a pesar de su incitación de V., no puedo ya hacer entrar nada semejante en mis planes, porque aún reducidos a éstos simplemente a publicar lo que tengo escrito e inédito, me temo no disponer

de tiempo, de vida, para llevarlos a cabo. No ambiciono nuevas empresas. Me daría por archisatisfecho con haber salvado el material acumulado a lo largo de la vida hasta ahora, dándole forma definitivamente publicable.

Le reproduzco el pasaje que me tiene suspenso y admirado —porque proyecta una luz de mediodía esplendoroso sobre una peculiaridad de toda la cultura actual que había visto sólo parcial y oscuramente hasta ahora. [...]

Aquí tuve que dejar otra vez la carta. Y hoy, 12 de diciembre, que vuelvo a ella, en Guadalajara, donde estoy dando un curso intensivo —dos horas diarias, de lunes a sábado, ambos inclusive, durante dos semanas, lo que da casi tantas horas como un curso semestral corriente de la Facultad en México: que tiene que prestarnos, a sus profesores, a los de provincias, faltas de bastantes para poder cubrir los planes de estudios—, decido dárla por terminada y remitírsela, sin más espera, no sea que ésta sea eterna. Aprovechando la cercanía de la Navidad y el Año Nuevo para deseárselos felices.

A José Gaos gran amigo a quien veo muy poco pero le quiero siempre. Le mando a Ud. este mi último libro por una discípula, Fernanda Navarro, ella le lleva también un abrazo de León Felipe.

Méx. Enero 1966

Querido León, Fernanda Navarro me entregó el ejemplar de su *Violín* ayer por la tarde. Por la noche empecé a oírlo, y no pude dejar de hacerlo ni dormir antes de acabarle. Si no es la manera de leer poesía, tampoco pude hacer otra cosa.

La lectura fue resultándome tan emocionante, que en más de un paso se me hubieran soltado las lágrimas, si los hábitos profesionales no me hubiesen hecho presente a tiempo que la actitud estética no consiste en dejarse poseer por las emociones promovidas por las obras de arte, sino en inhibirlas para apreciar los valores objetivamente realizados en ellas —y así fui a costa de los sentimientos, apreciando por ejemplo, y al azar del recuerdo, la Cruz vacía que puede tocarle hoy a cualquiera, la inexistencia de la Nada si existe el infierno, el juego de prestidigitación de que podría salir el hermano de

Jesucristo, el regalo de las últimas palabras hijas de su imaginación, la petición de una cosa sencilla al carpintero, y tantas otras ideas poéticas originales, sorprendentes, impresionantes-emocionantes; y tantas otras bellezas, de imagen, de expresión. Pero cuando llegué a releer "Piedra aventurera", empecé a sentir que no lograba continuar en la misma actitud, y cuando acabé de releer "...Para cada hombre guarda... un camino virgen Dios", dejé de lograrlo, resueltamente, irreprimiblemente; y así, hasta el final, de aquella misma primera piedra aventurera, que dando la vuelta en la honda de medio siglo, acaba de salir por la tangente a dar justo, justo en la frente misma de Goliat.

No se necesita llegar a los ochenta, basta haber pasado de los sesenta, para que le dé a uno lo mismo que le tengan por tal o cual, y a mí me da lo mismo que me tengan por mal español, por mal patriota, si declaro que desde que arribé a México no sentí nunca la nostalgia de España, que, en definitiva, me siento más a gusto en la Nueva que me sentía en la vieja, y hasta que quiero más a mi patria de destino que a la de origen. Pero al releer "Piedra aventurera" y "Nadie fue ayer", se me representaron en la imaginación el ejemplar del librito *Versos y oraciones de caminante*, el artículo de Canedo en *España*, mis diecisiete o dieciocho años, la España de aquellos años, tan vivamente —aunque las imágenes ya no fuesen de una fiel imaginación reproductora, menoscabada por el transcurso del medio siglo, sino de una imaginación creadora de recuerdos alterados—, que he sentido lo que no había sentido en ningún momento de los veintisiete años y pico que llevo ya en México. Obras de la poesía. De la poesía, sí. Porque no sé si Octavio Paz dirá de *Ese viejo y roto violín* lo que dijo de *Ganarás la luz*, aunque me figuro que lo dirá; pero a pesar de su autoridad de poeta universalmente reconocido y de teórico de la poesía, si no tan universalmente reconocido, para mí tan bueno como poeta, si no es que mejor, para mí es la poesía de V. poesía, gran poesía, alta y honda poesía. Pues ¿por qué no lo sería? ¿Por la forma que V. mismo caracteriza en este libro como versículos expresivos del ritmo mismo de la vida de su alma, como no podría hacerlo más perfectamente el mejor cultivador de la Ciencia de la Literatura? Me parece que no; ni tampoco

por el fondo, de ideas e imágenes, escenas y diálogos que las incorporan; sino por no haber entre el fondo y la expresión las relaciones, o la falta de relaciones, que hay en la poesía más vigente, o quizá simplemente más reciente de origen, y le dan el hermetismo que le falta a la de V.; que pueden reducirse a la supresión de las referencias a los objetos que hacen posible comprender *de qué* se habla, y de las relaciones entre los objetos y las lógicas entre las ideas que hacen posible comprender *qué se piensa de las cosas*, y que practicado todo ello como se practica ya, mecánicamente, da por resultado una poesía “prefabricada”, como me dijo el poeta puertorriqueño Josemilio González, reconociendo la justeza de observaciones que le hice sobre uno de sus libros. Si éste su último libro fuese rigurosamente contemporáneo de los *Versos y Oraciones*, parecería tan de poesía, y tan de buena poesía, como pareció en su día su primer libro. ¿Se llegará a sostener que el mero “anacronismo” o “asincronismo” de una obra de arte basta para impedir la valía estética?... Lástima no poder vivir para ver si lo que queda en la historia es más lo que *siguió* cada paso de ella o lo que resulte haberlo *dado*...

Cierto que hace mucho que no nos vemos. Y es que no sólo el viejo poeta del roto violín, sino también otros, no somos cada uno más que un gusanito ciego que camina en la sombra “del rincón de la ciudad enorme, disforme, anormal, en el que hace su vida, tocando un instrumento más o menos roto. Pero cierto también que, a pesar de ello, le quiero siempre, asimismo, y le admiro de todas veras y le deseo muchos años de vida aún —y esto último no sólo como piadoso deseo. Hay en la vida varias crisis: unas muy conocidas y reconocidas por todos, otras no tanto, quizá porque tampoco tantos llegan a ellas: crisis en la adolescencia, crisis en la madurez, crisis de la andropausia o entrada en la vejez, y también crisis de la vejez misma; y quien supera una, como que se asegura el tramo de vida siguiente hasta la siguiente crisis. A mí me parece que V. ha pasado en estos años pasados por la crisis de la vejez misma, pero que dichosamente la ha superado, y que por ello se ha asegurado V. el tramo de la vida que se extiende hasta el centenario. Amén.

Un afectuosísimo abrazo de su

José Gaos

Universidad Nacional Autónoma de México
1 de mayo de 1966

Sr. Dr. Leopoldo Zea,
Director en funciones de la Facultad de Filosofía y Letras

Mi querido Zea:

Yo, que por no poder ser nunca tan plenamente mexicano como si hubiera nacido en México, he pensado siempre que no debo tomar en la vida pública del país más parte que la escuela del cumplimiento de los deberes ciudadanos también del mexicano sólo por naturalización, en cambio pienso que los nombramientos de doctor *honoris causa* y profesor emérito con que me ha honrado la Universidad no sólo me autorizan, sino que me fuerzan a considerarme universitario tan plenamente como para obligarme en conciencia a proceder en esta Universidad como procediera en la de mi país natal, si no hubiera debido "trasterrarme" de él a éste. Por eso creo que puedo y debo decir a V. que estoy estupefacto de ver que el gran número de universitarios que han manifestado públicamente su reprobación, condenación, repulsa, de los mayores atentados posibles contra la disciplina universitaria, las normas, no por no escritas menos vigentes, de la convivencia académica y, aún civilizada, y el que venía siendo espíritu de la Universidad, parecen haberse contentado con ello y estar dispuestos o resignados a seguir conviviendo en la Universidad con los autores de tales atentados, en vez de declararse incompatibles con éstos y de dar al Poder Público la posibilidad de optar entre ellos y los autores de los atentados para continuar integrando la Universidad, lo que sería la más decisiva admonición y la más segura prevención contra la perpetración de actos semejantes en el futuro. He dicho "al Poder Público", porque estimo que la iniciativa de ello correspondía a la H. Junta de Gobierno de la Universidad, en vez de haber aceptado recibir, ¡y sólo simbólicamente!, una pequeña parte de los locales universitarios, que es reconocer con los hechos, aunque no lo sea con las palabras, que actuará en ellos cercada y condicionada por los autores mismos de los atentados. La segura objeción de la salvación de la autonomía universitaria,

no me convence: pues la autonomía universitaria es la obligación —aunque al pronto suene paradójico— impuesta estatutariamente a la universidad por el Estado mexicano, que es un Estado constitucionalmente liberal, de funcionar con arreglo a los principios de libertad de cátedra, investigación y expresión, con la consiguiente autolimitación que se impone el Estado, de abstenerse de intervenir en tal funcionamiento; pero en modo alguno es la imposibilidad legal para el Poder Público de prestar a la Universidad, cuando la prudencia política se lo aconseje, la fuerza material de que ella carece, justamente para asegurarle o devolverle las condiciones de su funcionamiento con arreglo a tales principios. En todo caso, me siento universitariamente incompatible con los autores de los atentados hasta el punto de no sentirme con fuerzas morales para seguir en la Universidad cuando en ésta permanecen ellos, por lo que, debido más a los tuétanos de que precisamente este sea el final de mi carrera universitaria, presento a V. mi renuncia como profesor, rogándole se sirva darle el curso debido.

Me despido, pues, de V., querido Zea, como Director de la Facultad, con el viejo, admirativo y entrañable afecto, ahora conturbado y entristecido, que sabe le tengo.

México, D.F., 18 de mayo de 1966

Sr. Dr. Leopoldo Zea,
Director de la Facultad de Filosofía y Letras
de la Universidad Nacional Autónoma de México

Querido Zea:

Me ha dicho V. de palabra que las autoridades universitarias a las que participó V. mi renuncia no quieren aceptarla, lo que equivale a pedirme que la retire, a lo que estoy dispuesto si me da V. en nombre de dichas autoridades las razones que tengan para hacerme tal petición, y que por lo pronto no se me alcanza que pueden ser otras que la de la falta de fundamento de las dos razones en que fundé la renuncia.

La primera, los hechos que tuvieron lugar en la Rectoría el 26 de abril pasado, según los testimonios dados de ellos por

la prensa, únicos que conozco, singularmente el del Sr. Haro, y la calificación que me merecieron, de “los mayores atentados posibles contra la disciplina universitaria, las normas, no por no escritas menos vigentes, de la convivencia académica y, aún, civilizada y el que venía siendo espíritu de la Universidad.” Si V. puede asegurarme que tales hechos no tuvieron lugar como atestiguó singularmente el Sr. Haro, a pesar de no haber sido desmentidos públicamente por nadie, ni siquiera los acusados, que yo sepa, o que fueron menos graves, o que, habiendo tenido lugar como el dice, concurren en ellos circunstancias atenuantes o hasta eximientes, es claro que se anularía la primera y fundamental razón que he tenido para presentar la renuncia y que debería retirarla.

Pero aun aceptando los hechos y la calificación que me merecieron, puede considerarse inválida mi otra razón: el no sentirme con fuerzas morales para seguir en la Universidad cuando permanecen en ella los autores de los hechos. Puede pensarse, en efecto, que, aceptando tal, los autores de los hechos, se han deshonrado como universitarios, y que compartirá su deshonra la Universidad si no los sanciona justamente o no los obliga, al menos, a retractarse pública y solemnemente, y no ofrece siquiera la reparación moral de semejante sanción o retractación a quien era, a pesar de todo, en el momento de los hechos todavía su legítimo Rector; y, recordando el “nobleza obliga”, que el más honrado por la Universidad —y lamento no saber de otro que, no habiendo nacido en México, lo haya sido con el doctorado y el emérito— es el más obligado a hacer por su honra; y que el abandono de la Universidad no sería cumplir con esta obligación, sino un desagradecido, desleal, cobarde y egoísta desertar del cumplimiento de ella, el cual únicamente sería factible dentro de la Universidad, como el cooperar a su debido funcionamiento en general. Por todo lo cual, si así juzgase V., con las autoridades aludidas, a pesar de juzgar yo en parte lo contrario —que no puedo hacer por la honra de la Universidad nada más, ni nada que sea más, que dejarla ahora—, subordinaría mi juicio personal al colectivo de personalidades a cada una de las cuales estimo superior a mí y a todas juntas muchísimo más superiores que a mí, y también retiraría la renuncia.

Y puesto que presenté la renuncia razonada formalmente por escrito, creo deber esperar que me pida V. el retiro de ella en la misma forma razonada y escrita, para poder retirarla efectivamente.

México, D.F.
7 de julio de 1966

Sr. Dr. José Gaos
Presente

Querido Maestro:

En primer lugar quiero pedir a usted disculpas por haber retardado mi respuesta a sus dos cartas de 10. y 19 de mayo de 1966, en las que me habla de su renuncia como Profesor Emérito de esta Facultad a mi cargo. El retardo tiene una explicación obvia, que usted conoce. En primer lugar, dar tiempo para que los acontecimientos que forzaron esa renuncia se aclarasen y desde luego para que usted, en función con los mismos, viese menos severamente la situación planteada en la Universidad.

Estoy desde luego de acuerdo con usted en que esos sucesos no deben jamás repetirse y que los universitarios debemos buscar la forma de que así sea. Los hechos de que usted me habla en una de sus cartas fueron, al parecer, tal y como los han escrito los que sufrieron los mismos. Estoy de acuerdo en toda la condenación que tanto usted como otros muchos universitarios hemos hecho. No tengo que ocultarle que yo mismo me he planteado la necesidad de tomar una medida semejante a la suya; sin embargo, pensándolo, y no es una justificación, he considerado que sería una solución, en mi opinión la más fácil y que resulta más efectiva la acción por mínima que sea dentro de la propia Universidad, y en eso, puede usted estar seguro que hemos estado apoyando una solución que resulte honrosa a nuestra Universidad. A usted no se le escapa que en esta crisis universitaria han jugado elementos extrauniversitarios que lesionan no sólo al orden universitario, sino al de la propia nación; elementos para los cuales nuestra Universidad, por su

misma estructura legal carece de otra fuerza que no sea la moral, una fuerza que desgraciadamente no siempre resulta con la eficacia que fuera de desear.

La actitud tomada por usted me parece admirable y digna de todo respeto, aunque creo que llevada con demasiada severidad, al enjuiciar comparativamente al resto de autoridades, profesores y universitarios en general, que de tomar la misma actitud pondría simplemente fin a la Universidad, o cuando menos, la entregaría en manos ajenas a la misma.

Usted sabe, Maestro, que uno de los elementos de gran admiración por su persona y su obra en México, lo fue su clara decisión de "plantar sus tiendas" aquí, desde el mismo momento en que llegó a esta tierra considerándose no un desterrado, sino un transterrado. Esto es su decisión de acompañar a esta Nación, la Universidad y sus hijos en sus diversas vicisitudes, buenas unas, malas otras. Así lo entendió la Universidad, que se sintió honrada con su persona cuando, en forma unánime, lo declaró Doctor Honoris Causa y Profesor Emérito; una forma de honrar a quien tanto la honraba.

Me dice usted que por ello se siente más obligado a tomar la actitud que me indica y que resulta ser precisamente la que la Universidad, o los universitarios, si usted quiere, no han querido tomar por razones que se semejan mucho a las que personalmente le he expuesto. Por este motivo yo le rogaría, no como Director de esta Facultad, ni como expresión de autoridad alguna, que reconsidere su renuncia y vuelva a "plantar sus tiendas" entre nosotros, siguiendo nuestra suerte que creo será, a pesar de todos los problemas, mejor, una vez capeada la crisis.

Debo decirle también que he hablado de su renuncia con el Sr. Rector de la Universidad, Ing. Javier Barros Sierra, quien se encuentra dispuesto a hablar con usted personalmente, plática que le he rogado aplace para que usted pueda ver, en función con la marcha de los acontecimientos, si mantiene su actitud.

También quiero decirle que su renuncia, precisamente por referirse a honores recibidos, ya que usted no es un profesor ordinario, no podría ser aceptada por ninguna autoridad salvo por la Universidad en pleno que le otorgó tal honor, esto

es, el Consejo Universitario. En mi opinión, me disculpa que sea franco, no creo que se debía plantear esa situación ante el Consejo Universitario que implicaría el rechazo absoluto de un honor otorgado por esta Universidad y que creo no está en su ánimo hacer, sino simplemente presionar, como corresponde a un universitario como usted, para que sucesos como los que hemos conocido, no vuelvan a ser jamás repetidos.

Sé también que usted ya adquirió un compromiso con El Colegio de México. De esto hablé con su Presidente, Sr. Lic. Víctor Urquidí. Quiero decirle que ese compromiso no es en ninguna forma incompatible con su carácter de Profesor Emérito de esta Universidad, ya que el Estatuto de Profesores deja claramente expresado que el Profesor Emérito no posee ninguna de las obligaciones del profesor ordinario y sólo se le pide la colaboración que libremente tal profesor quiera dar a la Universidad.

Pasando a otro punto, simplemente para apoyar lo expuesto anteriormente, en caso de que no hubiese sido designado Profesor Emérito, hubiese usted entrado en la jubilación, la cual, aunque impide que el jubilado tenga ningún otro nombramiento dentro del Estado, incluyendo la Universidad, sí permite el contrato entre el jubilado y cualquier institución gubernamental que le permita el aprovechamiento de la persona que se encuentra en esa situación y pueda aún dar mayores rendimientos. Su caso, desde luego no es éste, sino el que ya le he señalado como Profesor Emérito, así que en ninguna forma tendría usted, en caso de retirar, como le ruego, una renuncia que no le puede ser aceptada, que renunciar al compromiso que usted adquirió y que podría realizar sin violación legal del orden universitario, como puede usted ver en el artículo 108 del Estatuto del Personal Docente al Servicio de la Universidad Nacional Autónoma de México.

En todo caso, si usted insistiese en no regresar a esta Universidad, mientras no se aclare la situación ya descrita, tampoco está usted obligado a dar curso alguno, cosa que desde luego no quisiera. Son estos precisamente privilegios del Profesor Emérito. Vuelvo a insistir sin embargo en que regrese con nosotros y nos ayude a lo que tratamos que sea la reestructuración de esta Facultad a mi cargo, y la Universidad en

general, aprovechando precisamente la crisis que se ha planteado y que podríamos transformar en positiva.

Con el afecto de su discípulo.

Leopoldo Zea
(rúbrica)

Palabras del doctor Leopoldo Zea en la entrega de la Gran Cruz de Alfonso el Sabio el 18 de diciembre de 1984 en Madrid, España

EN primer lugar mi gratitud al gobierno de España, y a las instituciones y personas que han hecho posible el honor que ahora recibo, la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio. Esta condecoración, y el hecho que la reciba en esta Ciudad de Madrid, en el corazón de España, tiene para mí un especial, peculiar significado. Considero que este honor culmina y da sentido a la promesa que hiciera a mi nunca olvidado maestro José Gaos la mañana del 10 de junio de 1969. La tarde de ese mismo día recibiría la amarga noticia de que el maestro había dejado este su transtierro en México para entrar a la historia común de México, España y Latinoamérica. El postrer encuentro aún lo tengo vivo en mi memoria. Lo recuerdo haciéndome algunas recomendaciones respecto a su obra y, a continuación, la pregunta: “¿Zea, usted ha estado varias veces en Europa, por qué no ha visitado España?” “Maestro —le contesté—, no lo he hecho por usted. Si usted no puede entrar allí yo no podré tampoco hacerlo”. Con palabras cortantes, agregé: “Zea, eso es asunto mío, no suyo. Usted debe ir, y aquí le arranco la promesa de ir a España en la primera oportunidad que tenga. Allí está la otra raíz de la identidad de México y la América de la que es parte; la identidad que usted viene insistiendo en definir.” La promesa fue hecha y cumplida dos años después: en 1971, hice mi primer visita a la España de mi maestro y mía. He vuelto muchas veces y en cada vuelta pude ver lo que a mi maestro hubiera gustado tanto ver, el cambio hacia la España de ahora por la que él había luchado en su momento.

En cada visita comprendí mejor el calificativo que Gaos había forjado, el de transtierro. Esto es, el de transitar por España

como si fuera la propia tierra, como Gaos transitó por México y América, por tierra mexicana y latinoamericana como parte de la misma España. Aquí he encontrado otra raíz de la identidad buscada, raíz que ya sentía y presentía. La raíz de una peculiar identidad que por su diversidad resulta más rica y universal. Por ello, en este día, en el que recibo, aquí en España, este gran honor, honor relacionado con la España madre de la España actual y de la España al otro lado del Atlántico, siento que de esta forma culmina, alcanza su pleno sentido, la promesa hecha, el pleno enraizamiento de mi propia identidad con uno de sus orígenes.

Estamos ahora, precisamente, en España y América, preparándonos para conmemorar el Quinto Centenario del Descubrimiento de América. No importe cómo se le denomine, lo que es ineludible es el significado que para nuestra historia y la historia universal tiene ese 12 de octubre de 1492. En esta fecha se inició la dolorosa gestación de un mundo auténticamente nuevo. Un mundo nuevo por estar enraizado en una nación del llamado viejo mundo y en las naciones al otro lado del Atlántico que hasta antes de esa fecha eran desconocidas por quienes con ellas se encontrarían. Considero que en la medida en que reflexionemos con hondura sobre este encuentro y su sentido, realizaremos el descubrimiento de la región hasta ayer más encubierta que descubierta. Descubrimiento de la misma España que aportó su identidad a la identidad encontrada.

Por algo españoles y americanos han estado preocupados, a lo largo de la historia que siguió a ese hecho histórico, por su peculiar, pero también común identidad. La inteligencia española, como la hispanoamericana han bregado por definir una identidad obviamente existente, pero que escapaba una y otra vez a su definición, obligados a realizar irracionales amputaciones de ese su propio ser. ¿Somos americanos?, ¿somos europeos? Se pregunta en América, como en España se preguntan a su vez, ¿somos españoles?, ¿somos europeos? Como si algo sobrara o algo faltara. Siempre sobrando o faltando lo que ineludiblemente se tenía y se tiene. Interrogantes nacidos paradójicamente de una identidad extraordinariamente rica y que, por serlo, se distingue de otras identidades que no se rebasaron a sí mismas.

La afirmación, de que Europa termina en los Pirineos, y la africanidad de España antes del descubrimiento y su americanización después del mismo, fue vista como una negación siendo expresión de la identidad de una España capaz de enriquecer su propia identidad con otras identidades, capacidad para mestizarse racial y culturalmente como expresión de la más alta cualidad de lo humano. Universalización plena, auténtica, pero que prejuicios al uno y en otro lado del Atlántico presentaron como corrupción de esa misma y rica humanidad. En la América española se presenta como la más absurda de las alternativas: ¡civilización o barbarie! La civilización como lo otro, lo extraño a una identidad extraordinariamente rica y que por serlo, distinta de identidades más limitadas.

Habremos de llegar a ese 12 de octubre de 1992 conscientes de la riqueza que poseemos. ¿Indios? Sí, pero también españoles. ¿Europeos? También, pero también españoles y americanos. Ambas cosas y por ello expresión de un peculiar y rico mundo en el que el hombre se agranda comprendiendo a otros hombres; un pueblo a otros pueblos. Por lo que se refiere a mi América, nuestra América que diría José Martí, somos ya conscientes de que somos fruto de una doble raíz. Hijos de una doble patria, la madre España y la madre América. La España de raíces de las que es expresión el rey que ha dado nombre al honor que ahora recibo, Alfonso X el Sabio. Rey que dio unidad y sentido a una cultura, fruto a su vez de otros mestizajes, haciendo posible a la España de nuestros días. Raíces también nuestras en América. Madre patria de la España nación y las naciones al otro lado del Atlántico. Y Madre de la España nación, fruto de esa cultura y en este sentido patria hermana de las naciones de esta nuestra América.

Es en este sentido que recojo una utopía, nuestra utopía, la de una nación de naciones, de patria de patrias, de naciones hermanas, y al otro lado del Atlántico. Una gran patria que vaya de los Pirineos a la región que en América se forma entre el Río Bravo y la Tierra de Fuego. Patria de patrias, nación de naciones, que puede ser el punto de partida del reconocimiento de una gran identidad que abarque al mundo entero, sin menoscabo de las múltiples expresiones de identidad que la forman. Relación así solidaria, de pares entre pares, de iguales

entre iguales, por ser cada una peculiar, pero al mismo tiempo capaces de reconocerse en otras peculiaridades como expresiones de su propia identidad.

EDUARDO BLANQUEL

Presencia histórica del Estado mexicano*

LO que quiero expresar aquí es, fundamentalmente, lo que a mí me entienda son los problemas más que las soluciones que plantea el estudio del estado mexicano para aquel que se acerca a su proceso en nuestro desarrollo histórico. Curiosamente creo que todos estaríamos un poco de acuerdo en que se presupone la existencia del estado mexicano, pero que para muchos la marcha de la historia mexicana puede visualizarse básicamente como un esfuerzo por constituir un Estado. Se trata, pues, de una cuestión debatible. Esto es un tema vivo y no algo exclusivamente académico. Como frecuentemente se expone en foros amplios, la participación del estado mexicano en la vida nacional es, en ciertos momentos, determinante. Sin calificar esta determinación como positiva o negativa, es indudable que su peso específico es muy grande en nuestra realidad. Por lo tanto todo acercamiento que intente perfilar sus caracteres es plausible y debe ser bienvenido, ya que invita a participar de alguna manera, más que nada pensando en voz alta las cosas que aún no se cuecen, o que no son suficientemente claras ni han sido planteadas. Por otra parte, el fenómeno general del Estado es, quizá, uno de los objetos de estudio más exhaustivamente trabajados, aunque no por cierto en nuestra realidad. Que yo sepa todavía no hay textos con alto grado académico que intenten acercarse al fenómeno particular del estado mexicano. Diríamos que hay carencia de bibliografía especializada sobre

* Texto de la conferencia dictada en el ITAM el 10. de octubre de 1984, dentro del ciclo "Presencia histórica del Estado mexicano".

el tema. Sin embargo esto no impide que participemos en el asunto los que vivimos en este país, ni que nos dediquemos a su estudio, pues la serie de polémicas que el puro fenómeno del Estado suscita al respecto —por lo pronto su definición o sustancialidad— son innumerables. Y esto no sólo en las diversas disciplinas en que se le estudia —derecho, antropología, sociología, ciencia política—, sino incluso de manera parcelaria, ya que los juristas, los sociólogos y los antropólogos se dividen cuando se trata de perfilar al Estado. Algunos hacen énfasis en una visión más histórica, otros en una visión más formalista; pero el asunto no está de ninguna manera bien expuesto y a veces, pienso, ni siquiera, rigurosamente planteado. A mí no me corresponde hacer esto, pues no estoy preparado. Para entrar en esa polémica —admitiendo desde luego que toda abstracción, que toda definición es una abstracción y que por lo tanto es provisional y necesariamente polémica—, es indispensable, a mi entender, plantearla para iluminar un proceso, si es que lo hay, y descubrir sus elementos de continuidad. Voy, por lo tanto, a recurrir a una definición si se quiere muy elemental y, si alguien me apura, hasta chabacana. Todos los autores, al menos los que yo he leído, dicen que no habría Estado sin territorio, sin población, sin orden jurídico y, al parecer, sobre todo sin el ejercicio de una soberanía incuestionable, sin el ejercicio de un solo poder coercitivo. Valgan pues estos elementos a manera de un simple andamio para, sobre él, tratar de ver cuáles operan y de qué manera en nuestro pasado. Voy a pasar por encima de una parcela en la que no tengo la menor autoridad: la que se refiere al pasado prehispánico; y voy a suponer que el mundo prehispánico pudo estar compuesto, no lo sé, por auténticos estados. Si esto fue así, es visible, sin embargo, que a partir de la Conquista el esfuerzo por someter al territorio y sus pobladores a la soberanía de la Corona española la inauguró un proceso sostenido. Y ahora yo diría que vale la pena insistir en el término de esfuerzo, porque es de gran circulación, de una primera gran visión, de bulto, que la Conquista, por la noción de fuerza que conlleva, incluso por una especie de carga emotiva con respecto al aplastamiento de los vencidos, ha generado la visión de un poder omnímodo, indiscutible, la visión de una soberanía sin más, en el sentido que he

señalado, ejercida por España sobre esta parte del Nuevo Mundo. Pienso que esto se sostiene, pues no he visto hasta la fecha en las obras generales (porque todavía no tenemos obras particulares) que sobre el sistema colonial circulan que se haya perseguido, más ampliamente, con algún detenimiento, esta marcha, esta penetración, esta captación que se constituiría más o menos a largo plazo en una soberanía. Se supone que se instala un mundo político y ese mundo político, para la mayoría, carece de matices. A esta visión no es del todo ajena una parte importante de nuestra historiografía sobre el pasado colonial. Es evidente que mucha de la historia colonial se ha escrito desde una perspectiva básicamente institucional. ¿Qué significa eso? Que ese tipo de historia frecuentemente se atiene a una pura formalidad, es decir, establece la preceptiva y no se detiene o casi nunca se detiene por lo menos con profundidad y cabalidad en su real aplicación y eficacia. Y el asunto es todavía más de preocuparse con respecto al todo de nuestra historiografía. De alguna manera todos cultivamos una visión de la historia, de nuestra historia, que siempre va del centro a la periferia; y en la medida en que se hace periférica se adelgaza en su contenido. ¿Qué quiero decir con ésto? Que la historia regional es, desde cualquier punto de vista, apenas un buen proyecto, con muy pocos resultados sólidos. Como dice Luis González, que tiene mucha autoridad en el asunto: están por hacerse las multihistorias de una multirrealidad. Todo lo que nosotros acostumbramos historiar resulta que siempre está enfocado desde la perspectiva macrocefálica del centro del país. Esto lleva a cosas definitivamente graves. Por ejemplo la experiencia de que a poco andar mucha gente que intenta obras generales se topa con el problema señalado. Cuando nosotros, en el Colegio de México, con don Daniel Cosío Villegas, nos echamos a cuestras la tarea de una *Historia General de la Revolución Mexicana*, nos encontramos con un problema realmente importante: ¿cómo vamos a hacer una historia general si no hay historias particulares? Hace poco recibí un libro interesantísimo de Romana Falcón sobre la Revolución y los cacicazgos en San Luis Potosí, que abarca desde 1910 hasta la liquidación del cedillismo. Cuando uno se asoma a la parcela particular de San Luis Potosí que ella nos muestra nos encontramos con una

historia totalmente distinta de la imaginada. Lo mismo sucede con todos los demás casos y, por lo tanto, esa historia colonial acerca de cómo cuajarían las instituciones más allá de la capital del virreinato no está escrita. Incluso hay algo que agrava todavía más las cosas. Han empezado a elaborarse, aunque desde otro tipo de perspectivas, no el formalismo de la historia institucional, sino grandes cuadros explicativos, grandes esquemas de índole teórica que ni siquiera explican su información, y en los que la excesiva tersura, la excesiva lógica que parece tener la marcha de la historia colonial los hace sospechosos de simplificación. Ha sido señalado más de una vez por los especialistas que hubo, para entrar un poco más en materia, una dicotomía española, desde el momento mismo de la presencia de España en estas tierras. También, dicen, se estableció una diferencia entre los claros propósitos, de índole política, de constituir un temprano estado nacional y las condiciones de su realidad social de cara al pasado inmediato. ¿Qué quiere decir esto? Que esta especie de bicefalia de la realidad que España intentó instaurar, le imprimió un carácter muy particular, sobre todo a los primeros momentos de la organización colonial. La acción de los conquistadores, convertidos en primeros pobladores, es una utopía al revés. Se trató de llevar a cabo una construcción política perfecta. No aspiraban a que fuera perfecta la constitución política del mundo que venía y que se concebía básicamente en la cabeza del otro, sino de un mundo que era el de ayer, en unas tierras no contaminadas por las primeras emanaciones de la modernidad. ¿Qué significa lo anterior? ¿Cuál es su traducción? En el caso particular de la Nueva España algunos autores han señalado que los conquistadores cuestionaron las pretensiones absolutistas del monarca, y que era muy visible la sobrevivencia del régimen feudal. También una idea, por cierto muy decimonónica, muy heredera de la visión sacralizada por Rivapalacio, y que por cierto no ha sido superada por ningún colonialista en cuanto a la presentación sistemática de los problemas, nos lleva a imaginar que la institución virreinal fue monolítica, que el poder del virrey estaba más allá de cualquier cuestionamiento. Al profundizar un poco más, la historia institucional va mostrándonos que el virrey tuvo que compartir las funciones del gobierno con

muchísimas otras jerarquías políticas que se crearon paralela o posteriormente a él. Por lo tanto, por muy desprevenido que sea uno, acaba más o menos convencido de que, de hecho y de derecho, el absolutismo en el caso particular de la Nueva España se antoja más enunciativo que real. Muchísimas funciones de aquel gobierno tenían un margen de libertad, y al ser ejercidas plantearon problemas que cuestionaron sus puestos políticos fundamentales de la conquista. El asunto es importante y merece que se ponga un ejemplo. José Miranda señala esta dicotomía real en el caso particular del vasallaje. Al revisar documentos, el sólido historiador dice que es posible ver que, no obstante que en primera instancia el habitante de este nuevo mundo es por definición vasallo del rey de España, los papeles demuestran que a la hora del real hacer el vasallaje va siempre relacionado con el encomendero y no con el monarca. Basta con decir que se es vasallo de fulano para escamotear de alguna manera el vasallaje a la monarquía.

Hay un elemento que da más variedad a los poderes, que compite en la dirección política de los grupos sociales de la colonia y cuya acción a lo largo de muchos años se deja sentir en toda la historia colonial: la acción de la Iglesia. Esta, no obstante su subordinación a la Corona a través del Real Patronato, tuvo también manifestaciones interesantes en sus primeros pasos. No solamente se substrajo a la acción de la autoridad civil, sino que le hizo frente. Tal es el caso del alejamiento del soberano en que se encontraban algunos grupos sociales: las organizaciones de indios en una realidad social aparte. De alguna manera fueron subtraídos—en nombre de muchas ideas políticas y religiosas— de su participación en un todo unitario.

Hay algo que tampoco me parece a mí que suela tenerse en cuenta lo suficiente en los estudios coloniales: la magnitud geográfica sobre la cual va a ejercerse una autoridad, cualquiera que ésta sea, aunque resulte casi siempre la de un personero del monarca. La distancia geográfica con respecto a la metrópoli y la enormidad geográfica novohispana. Quiero decir con esto que la distancia geográfica fue un elemento más del aflojamiento de la pretensión absolutista. Como puede verse, el esquematismo de un poder incuestionable, arbitrario y al que no escapa un palmo de tierra ni un acto de ningún hombre en

Nueva España resulta imposible de sostener. Hay además, institucionalmente, y esto es, particularmente, interesante a mi entender, una especie de juego de fuerzas, de pesos y contrapesos, que impide la arbitrariedad de la estructura superior de mando.

Por otro lado, hay algunos elementos de fuga frente al poder central que son las condiciones mismas de esta multirrealidad que señalaba antes. Se ha oído muchísimas veces, todo el mundo la ha repetido alguna vez, se ha enseñado en la escuela, una frase que pareciera resumir ella sola la corrupción y la arbitrariedad política del mundo colonial: ponerse la ley sobre la cabeza y decir: "la obedezco pero no la cumplo". Esto no me parece a mí que implique una especie de maña tergiversadora, sino algo mucho más serio: la imposibilidad de aplicación de la pura fórmula jurídica a una realidad terriblemente compleja. Fuera de la realidad que la genera originalmente, esa fórmula política resulta inaplicable. A mí me parece que si algo tendrán que enseñarnos los futuros estudiosos de ese mundo colonial no será lo general, sino lo particular y lo distinto.

Para el mundo colonial se requiere, definitivamente, una historia regionalizada. Seguramente se requiere también para todo el país; pero sobre todo en el caso del mundo colonial, cuyo estudio tuvo un gran auge que no ha vuelto a recuperar.

Pero volvamos a nuestro asunto. Sabemos que el virrey era el vicepatrono de la Iglesia en la Nueva España; sin embargo es un hecho que la Iglesia nulificó con su conducta el poder de ese vicepatronato, y la historia del mundo colonial está marcada muy frecuentemente por los hitos de la lucha entre las dos potestades, la civil y la eclesiástica. Hay que recordar, al menos numéricamente, las veces en que esto sucedió; siempre perdieron los virreyes y, curiosamente, quienes los sustituyeron fueron los arzobispos. Esto es algo que vale la pena puntualizar. Por otro lado, agréguese a los elementos de fuga del poder civil las inmunidades del clero, que fueron muchas y muy abundantes, más de las que frecuentemente recordamos, y que resultaron de otra barrera a un elemento constitutivo del Estado: el orden jurídico. Hay, pues, otro orden jurídico, otra realidad legal que se opone, que cuestiona al monarca. Creo que incluso la realidad posterior a la colonia nos da pruebas muy rotundas del

adelgazamiento de la autoridad política en el territorio de Nueva España, por la simple y sencilla razón de la distancia; pero la autoridad religiosa no escapó a esa realidad. Las autoridades religiosas y la civil no fueron obedecidas en la medida en que quienes quedaban sujetos a ellas estaban muy lejos físicamente. Ahora descubrimos otra parcela interesante; la historia de lo que fueron en un momento dado las Provincias Internas, como el caso de California. Este caso uno puede ver de qué manera un fraile evangelizador trashumante acaba por ser una entidad autónoma inalcanzable, casi desconocida y, por lo tanto, ingobernable para sus superiores. Por lo que se refiere a los obispos, esto cuenta en forma determinante e independientemente de la idea absolutamente cierta y válida de que la creación de las intendencias significó un esfuerzo por sanear y hacer básicamente expedita la administración económica colonial. Esto obedece, de alguna manera, al reconocimiento de una realidad, separada y distinta de la Nueva España, la que en 1776 se denominaría Gobierno superior, comandancia general de las Provincias Internas, la cual comprendía los territorios de Texas, Coahuila, Nuevo México, Nueva Vizcaya, Sonora, Sinaloa y las Californias. En tales lugares la presencia española de derecho es relativamente cuestionable, pero la presencia de hecho es absolutamente cuestionable: ahí nunca llegó la presencia real de la mano hispánica como expresión de gobierno o de soberanía, y lo que pasó después, como consecuencia de esa realidad, todos lo sabemos.

Paso ahora, rápidamente, a otro momento de la historia de México. La falta de integración política, la falta de expresiones soberanas reales que he señalado, se agravaron en la época de la insurgencia; ésta adquirió también un carácter definitivamente regional y, bien vista, abarca justamente aquellos lugares en donde la presencia de la soberanía colonial es mayor, es decir, tiene mucho de actitud contestataria. Pero no se puede hablar de una insurgencia igualmente virulenta, ni siquiera presente, en el resto del territorio novohispano. Desconocemos absolutamente la marcha del proceso independentista en muchísimas regiones del país. Un caso de esa historia trabajando, bajando, es el de las Californias. Ahí, por ejemplo, las sorpresas abundan cuando se empieza uno a acercarse a esa historia sobre

California que todavía no se ha escrito. Por ejemplo: el hecho de que a principios de 1822 las autoridades de la península, que vivían casi bajo un régimen feudal debido a la distancia, se niegan a reconocer el fenómeno de la independencia, y ésta es proclamada en Loreto poco después simple y sencillamente como un rechazo a la presencia de Lord Cochrane y a un posible bombardeo de las costas de California, que los ingleses seguían considerando como posiciones españolas. Entonces, la historia de la independencia es, de alguna manera, la historia de cómo afloró el fracaso político del Estado español en la Colonia. Yo creo que esto sería muy interesante si se llegara a formular, pues definitivamente no veo el éxito de la cohesión colonial.

La multiplicidad de realidades que se manifestó con la Independencia, se agudizó con la aparición de un fenómeno recurrente, en nuestra historia, que va del momento en que empezó a gestarse la nación hasta nuestros días, y que cuestionó y sigue cuestionando, con diversos grados de intensidad, la soberanía del Estado: el caciquismo. Si algo produjo la insurgencia, eso fue una manifestación de los caciques. Ni siquiera los jefes más destacados (Hidalgo, Morelos, Rayón y Guerrero) expresaron en forma unitaria el propio movimiento. En ellos no hubo siquiera un intento de reconocimiento de una jerarquía superior. El caso claro y patente es la pugna Rayón-Morelos. Morelos jamás le hizo caso a nadie. Rayón creó y dio nombre a un elemento de cohesión política: su alteza. La Junta soberana de Zitácuaro y la respuesta de un guerrillero a las pretensiones de autoridad que frente a él pretende Rayón es la siguiente: yo no conozco "más alteza que la de los cerros ni más junta que la de los ríos". Es decir, el señor hace su guerra, tiene sus recursos, hace sus arreglos y definitivamente no comparte la noción de algo que se está buscando coersivamente. Así, hay una polarización de fuerzas definitivas durante el proceso de la guerra de independencia. Los nuevos grupos de mando tienen enfrente como primer problema, tratar de hacerse obedecer, de reorganizar una soberanía no solamente quebrantada, sino definitivamente rota. Lo anterior resulta muy visible en otro hecho de los primeros años de nuestra vida independiente: la diáspora de la reciente nación que, por fortuna, no alcanzó proporciones más graves. Zacatecas, Tabasco, Yucatán tuvieron momentos de

agudo separatismo. Es decir, el país se estaba deshaciendo, la realidad geográfica se estaba deshaciendo, y el problema de Texas es el hecho que definitivamente, creo, confirma lo que digo. Pero en el problema de Texas hay ahora una nueva parcela: el problema de la actitud particular de los habitantes de cada una de las porciones frente a la intervención americana. Pensar que todos fueron patriotas, o que todos fueron entre-guistas es, de algún modo, simplificar demasiado. Lo que vale para Nuevo México no vale para California, ni tampoco para Texas; en el seno de cada uno de estos lugares hay una especie de estallido, de atomización de actitudes. Primero frente a la propia España; después frente a la república y, finalmente, frente a la presencia de los Estados Unidos. Un magnífico epigono del caciquismo, fruto de la insurgencia, fue Juan Alvarez; el dispa-radero de la Guerra de Reforma fue originalmente una pelea del caudillo Santa Anna contra el cacique Alvarez. Esto, que ya ha sido estudiado por algunas personas, abre el episodio reformista que dará al .raste con elementos sociales que significaban fugas de la soberanía, básicamente los grupos aforados: el clero y la milicia. En esto hay una cosa que me llama muchísimo la atención y que me ha sido sugerida por lecturas superficiales de ciencia política. Creo que una de las cosas importantes que nadie ha puntualizado, que nadie ha siquiera planteado con respecto al movimiento de reforma es la de tratar de entender los mecanismos gracias a los cuales un grupo definitivamente minoritario que llegó al poder político, los liberales, reformadores de la segunda hora (los primeros no tuvieron éxito), comprometió a grandes grupos no integrados a la nación a aceptar un sistema político y una forma de gobierno. ¿Cómo logró este grupo una acción coercitiva, cómo logró inducir y conducir una acción, no nacional pero sí amplia, numerosa en hombres?

Otra cosa importante: este hecho, que no veo explicado todavía en ninguna parte, se vio reforzado por un agente externo de gran importancia: la intervención extranjera. En esto también hay una cuestión de orden político que me parece importante: la intervención legítima en un Estado liberal democrático, pero esto obligó a que ese mismo estado pusiera en cuarentena las libertades políticas que le daban sustento. Quiero decir con esto que el gobierno juarista tiene que ser

revisado desde esta perspectiva. No es posible seguir sosteniendo la presencia de una diáfana vida republicana durante la época juarista. Si hay un momento de dictadura que anuncie las formas que vendrán, ese es el de Juárez. La guerra civil y la intervención lo legitiman, y justifican que no sea posible otra forma de vida porque la nacionalidad, la independencia nacional estaban en peligro, pero el hombre se acostumbró, definitivamente se acostumbró y costó mucho trabajo que soltara el poder, tanto trabajo que sólo la muerte pudo quitárselo.

Así se generó un salto histórico cualitativo. Se generó un gobierno fuerte que, terminado el conflicto internacional, encontró otra razón de preeminencia y de perdurabilidad al arrogarse el papel de promotor del fortalecimiento del carácter nacional y del desarrollo económico. Y hay un hecho que le da la razón: la ausencia de otras entidades sociales a las que correspondería la segunda actividad; concretamente lo que llamaríamos hoy la iniciativa privada. Ante esa ausencia real el Estado actúa con el propósito de llenar un vacío de funciones; pero curiosamente también lo hace dentro de un marco constitucional de liberalismo estricto. Aunque al mismo tiempo, es por exigencias de la realidad un gobierno fuerte e interventor. Entonces, esos gobiernos fuertes, el de Juárez primero, y el de Díaz después, se abocan a la aceleración de la nacionalidad por caminos semejantes; uno básico, sostenido, siempre presente: el de la educación, que proponiendo un sistema de ideas, de valores cívicos, incluso de mitos históricos les permita superar las diferencias reales de los grupos que no se limaron a lo largo del mundo colonial en los primeros años de la organización de la República y tampoco en el mundo de la reforma, que quería lograr una solidarización para que los que aún no se integraban lo hicieran.

El gobierno fuerte de Díaz (esto lo ve espléndidamente Molina Enriquez) tiene la virtud de mantener realidades múltiples superpuestas, con derechos propios, y utilizarlas para fincar su poder; pero se reservó, eso es incuestionable, la autoridad suprema, absoluta e ilimitada que encarnaba en última instancia la soberanía. Es decir, toleró la existencia de múltiples poderes, siempre y cuando la última palabra, la

decisión final de mando fuera suya, así lo ejerció y esa es una parte importante de la explicación de su permanencia.

Pienso que no sería aventurado decir que las situaciones reales de los que he llamado gobiernos fuertes van a ser elevadas a un orden jurídico, van a ser legitimadas por la Revolución mexicana. Hay una solución de continuidad, y la Revolución acepta todo esto, lo consolida, lo explicita dentro de una estructura jurídico-política y se embarca en la tarea de promover una auténtica cooperación social. Y esto nos trae al presente definitivamente.

El Estado se convirtió así en el eje del desarrollo social y económico del país, pero es perfectamente visible que su fuerza no se compara con la de la sociedad civil; el Estado resulta hoy desproporcionadamente desarrollado frente a una nación débil. Además, como no existe hoy un auténtico proyecto de vida nacional, los grupos sociales buscan sus propios caminos de desarrollo que son casi siempre incompatibles entre sí.

A todo lo anterior se agrega un problema más: la penuria de nuestra vida política; la ausencia de participación ciudadana hace evidente que el Estado carece de instrumentos de legitimación. Antes esa legitimación le venía de su quehacer hábil, nutrido de una buena dosis de justicia social, hoy sus tareas son cada vez más torpes y su incapacidad para convertirse en agente de la justicia social es ya indudable.

Así parece cerrarse un ciclo: un Estado que nunca lo fue del todo en el mundo colonial, al que le costó un enorme trabajo serlo a partir de la Independencia, que culminó su poder durante los años que siguieron al periodo de estricta reconstrucción nacional posrevolucionaria y que hoy muestra signos inequívocos de crisis, porque de alguna manera todos sentimos que ya no nos expresa cabalmente.

La nación, tarea inacabada, no encuentra ya ni a su artífice ni a su guía. La nación no se descubre ya en la imagen de su deber ser que certeramente formulaba Stuart Mill diciendo:

Una parte de la humanidad constituye una nacionalidad si sus miembros están unidos entre sí por simpatías comunes que no existen entre ellos y los demás, lo que los lleva a cooperar entre sí de mejor gana que con cualquier otro pueblo, a desear

estar bajo el mismo gobierno y a desear que haya un gobierno integrado exclusivamente por ellos.

Para terminar diré que ese énfasis en la pura metafísica de la identidad nacional y peor aún en la supuesta pérdida de algo que no está claro que exista, nos da la dimensión del extravío de un Estado que se mueve en la angustia de puros formalismos.

JULIA SIERRA

El Estado en la Nueva España

DURANTE la Colonia (1521-1821) se dieron en México dos tipos bien definidos de Estado. Las características de cada uno de ellos están marcadas por las diferentes concepciones filosóficas, sociales, económicas y funcionales que tuvieron las dos casas reinantes en España durante esa época: los Habsburgo y los Borbones. El análisis de estos aspectos constituye el tema que se tratará en el presente ensayo.

1. Características principales del gobierno de los "Austrias" (Habsburgos) (1521-1700)

a. Concepción de una sociedad orgánica

Esta concepción prevaleció a lo largo de los siglos XVI y XVII y tiene profundas raíces en la tradición tomista; en España se pueden encontrar representantes de aquella como Francisco Suárez (?-1617) y Vitoria (?-1549).

La idea que se tenía de esta sociedad era la de un todo perfectamente integrado, regulado por leyes naturales, las cuales no son más que un reflejo de las leyes divinas, que a su vez son externas e independientes de las leyes humanas; de tal forma que los conflictos sociales no pueden estar regidos por leyes humanas generales sino por decisiones casuísticas, aplicables a cada caso en particular (E. Florescano y I. Gil Sánchez 1976 1976 v. 2 pp. 200-204). Esto da lugar a un conjunto legal sumamente complejo y abigarrado.

* Texto de la conferencia dictada en el ITAM el 2 de octubre de 1984, dentro del ciclo "Presencia histórica del Estado mexicano".

Por otra parte, según afirma Rodolfo Pastor, este todo social se encuentra jerarquizado por estamentos; es decir, que la base de la estratificación social es jurídico-política y no económica. De tal manera que las desigualdades inherentes a esta sociedad suponen que cada persona acepta la situación que le corresponde junto con las obligaciones correlativas a la misma. Y como la sociedad está ordenada naturalmente, las personas y grupos tratarán de satisfacer no sus fines individuales o grupales, sino los de este todo orgánico que es el orden natural.

De donde se desprende que el buen desempeño de funciones y obligaciones, por parte de los individuos, dio origen a un concepto del honor muy elevado (Cfr. Pitt-Rivers, Julián, 1965 pp. 19-28), que se manifestó tanto a nivel personal —el cuidado de la honra es el bien máspreciado— como a nivel social —aunque no sólo por las condiciones que se ofrecían al individuo, sino porque la corona le confería una serie de privilegios y jurisdicciones. La división en estamentos creó grupos con posiciones muy desiguales y diferenciadas frente a la ley y al Estado. Este sistema fue bautizado por Max Weber con el nombre de patrimonialismo. Un aspecto curioso e importante es, como afirman Florescano y Gil Sánchez, que a pesar de la gran desigualdad existente no se debilitó el carácter absolutista y paternalista del sistema, sino que por el contrario, ya que la cesión de derechos y jurisdicciones eran siempre un favor otorgado por la corona y, como ¡nobleza obliga!, los grupos quedaban más estrechamente ligados y obligados con ella.

Por otra parte, este todo orgánico, estructurado de acuerdo con leyes naturales y con fines divinos, que constituía a cada comunidad, tenía que ser soberano; pero como la soberanía no podía ser ejercida por todos, era necesario ponerla en una sola cabeza. Así, el gobernante, al mismo tiempo que era el juez supremo de la sociedad, era también el monarca y por lo tanto la fuente paternal y última en la decisión de todos los conflictos sociales, administrativos y jurisdiccionales.

b. Fundamentos del estado

Bajo estas concepciones, en las que se argumentan razones tanto de derecho natural como de gentes, todo hombre-animal

racional y social vive en una sociedad constituida por una nación o república, la cual tiene la jurisdicción y el dominio libres y propios que les son necesarios para el cumplimiento de su finalidad: el logro del bien común. De tal manera que aunque la soberanía residía en el monarca, los hombres no podían desligarse de su libertad ni de sus derechos y obligaciones. Por esto cada república tenía su cabildo y su policía, y la sociedad delegaba sus obligaciones de vigilancia y de equilibrio en el poder del monarca (Cfr. Sto Tomás, Cuestión 105 *Suma contra los gentiles*).

Con estos argumentos se legitimaban el poder y la autoridad reales, siempre y cuando la sociedad fuera conducida a sus fines espirituales y temporales dentro de la moral, y el monarca quedara obligado a ordenar su régimen de acuerdo con el bien común y a gobernar de acuerdo con la naturaleza específica de cada sociedad. Todo bien particular debería ordenarse de acuerdo con el todo, con lo cual quedabá entendido que el reino no era para el rey, sino el rey para el reino.

De las justificaciones del poder y la autoridad reales se derivaban las funciones del monarca, ya que éstas fueron consideradas como los recursos con los que contaba para el cumplimiento de sus obligaciones que en términos generales eran:

- defender la soberanía de las sociedades, y mantener la paz y el orden interno;
- recurrir a los medios necesarios para dirigir a la sociedad a su fin último pero guardando la paz y el orden. Estos medios eran muy variados: cobrar impuestos, imponer trabajos y servicios gratuitos para beneficio común, dictar leyes, nombrar y quitar funcionarios, incluso intervenir en los aspectos administrativos de la Iglesia, gracias a la existencia del Patronato Real, etcétera.

En síntesis, el rey tenía funciones ejecutivas, legislativas y judiciales, por lo cual puede decirse que el Estado era el monarca mismo.

Junto con las obligaciones y funciones del rey se establecieron las características principales de la jerarquía política,

administrativa y religiosa ya que, al ser el rey la cabeza, los funcionarios eran solamente sus manos:

- los cargos para el cumplimiento de funciones específicas eran dados por el rey a través de un nombramiento directo. La duración del nombramiento era temporal, ya que dependía, por un lado, del buen o mal desempeño personal, así como del tiempo que tardara la realización de lo encomendado. Se consideraba siempre que todo cargo llevaba implícita la noción de servicio;
- la estructura de la jerarquía era sumamente compleja y especializada: además de los puestos específicamente administrativos y jurídicos, había cargos de consejeros, visitadores y oidores. Pues el rey, además de necesitar brazos, requería de consejo y vigilancia sobre el comportamiento de los mismos, así como información acerca de las necesidades particulares de cada comunidad. Aunque debía recordar que estaba obligado a gobernar según la “propia naturaleza” de las sociedades.

La primera impresión que da esta panorámica general es la de un poder totalmente centralizado. Sin embargo, cuando se aprecia el funcionamiento de la maquinaria completa se observa que en la práctica el poder fue mucho menos centralista de lo que a primera vista podría pensarse. Esto, en parte, puede ser explicado por las características de la división jurídico-territorial, las dificultades de comunicación, y la flexibilidad requerida para gobernar de acuerdo con las características específicas de las comunidades.

*c. Características de la organización territorial
y la incorporación de los territorios americanos.*

La división territorial estuvo fundamentada también en la concepción orgánica de la sociedad, ya que a cada comunidad, como se dijo, se le reconocía su propia jurisdicción. El territorio era visto como el espacio físico donde ésta debería ser ejercida. Así, en este orden de conceptos se pueden encontrar tres

categorías o niveles de división territorial jurisdiccional: local, regional e imperial.

— *Nivel local*: en el plano de las ideas el concepto de sociedad orgánica fundamentó toda la estructura socio-política y en el plano de los hechos el centro de la sociedad fue el municipio; ya que a cada ciudad o pueblo, considerado como comunidad, se le reconoció como entidad independiente, en lo que se refería a sus intereses particulares (naturaleza propia). Por eso cada municipio contaba con su cabildo o ayuntamiento, que era el gobierno de la república y por lo tanto representante de la sociedad civil frente al Estado (O'Gorman, 1981, pp. 130-131).

— *Nivel Regional*: en España el conjunto de municipios constituía una provincia o reino, que en tiempos anteriores al gobierno de los Habsburgo y a la preponderancia del reino de Castilla, fue el nivel político y jurídico más alto.

En el momento de la formación del Imperio, constituido por la amalgama de los reinos iberos, los monarcas provinciales pasaron a tomar la función de gobernadores intermediarios del Estado Imperial.

— *Nivel Imperial*: el estado imperial era el corazón del Estado y la capital de los reinos. Estaba formado por el rey-emperador, sus cortes y consejos. Dentro de él destacan por su importancia: el Consejo de Castilla, el Consejo de Guerra, el Consejo de Hacienda, los arzobispos y los superiores generales de las órdenes religiosas del clero regular, además de los miembros del Tribunal del Santo Oficio. Con la incorporación de los reinos americanos, se crearon nuevos consejos como el Real y el Supremo Consejo de las Indias y la Casa de Contratación de Sevilla. La localización de la capital era variable, ya que viajaba de una residencia real a otra, hasta que finalmente se fijó en Madrid.

Estos tres niveles político territoriales se mantuvieron también en la jurisdicción eclesiástica, pues el Patronato Real permitió al rey el manejo de todos los asuntos administrativos de la Iglesia, salvo cuestiones relativas al dogma y a la doctrina católica. Así, tanto el clero regular como el secular mantuvieron, y en algunos casos mantienen hasta hoy, la misma estructura que en los asuntos civiles.

Al incorporarse a España, bajo el gobierno de los "austrias", los territorios americanos, la Nueva España fue vista como una subdivisión más del gran Estado imperial, ya que los nuevos reinos y el virreinato quedaron ligados dinásticamente a la Corona de Castilla. Técnicamente aquéllos no eran colonias de España ni de Castilla, sino dominios ultramarinos del emperador. Por eso conforme la conquista fue expandiéndose territorialmente, al mismo tiempo que el territorio y su población quedaban ligados a la corona, se les organizó siguiendo el orden de los tres niveles antes mencionados.

Dos décadas después de la caída del Imperio azteca ya se habían creado más de una docena de municipios que substituyeron a la antigua organización prehispánica de linajes, parajes y clanes. A su vez, los municipios fueron agrupados en cuatro provincias: Nueva España, Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León. Y de la misma manera en que el reino de Castilla centralizó a los reinos iberos, el reino de la Nueva España por haber sido fundado primero y por ser el mejor situado, se constituyó en la capital del virreinato (Bradley Benedict, *Op. Cit.*, pp. 551-570).

d. La incorporación de la población nativa a la sociedad imperial o la formación de las dos repúblicas

La incorporación de los nuevos territorios conquistados no presentó grandes dificultades, como el de la asimilación social y cultural de la gente. El proceso de aculturación fue lento, complejo y doloroso. Se trataba del nacimiento de una nueva cultura: la mexicana.

En este crisol de culturas el papel del Estado fue fundamental. Para explicar éste hay que aclarar que los sucesos históricos que tuvieron que ver en este parto estuvieron enmarcados dentro de un ámbito de utopías que querían hacerse realidad. Los elementos idealistas que cambiaron los destinos de Mesoamérica pueden reducirse a tres: la ambición de riquezas, la búsqueda de honra y la sed de almas. Los fundamentos filosóficos de la sociedad orgánica, y la organización social y política en estamentos permitieron que intereses tan contradictorios, como los antes mencionados, pudieran conjugarse para

producir a la Nueva España. Todo esto bajo la dirección y vigilancia del emperador, que tenía interés en consolidar su poder.

La búsqueda de honores y aventuras fue una de las características principales de los conquistadores. Personajes de epopeya, hacedores de grandes hazañas, que a pesar de haber venido por su cuenta y riesgo, dieron noticia y parte de lo conquistado al rey con quien, por lealtad, se sentían obligados. Este tipo particular de caracteres se forjó a lo largo de los ocho siglos de reconquista en la madre patria. Sin embargo no eran el tipo de gente que se requería para construir una nueva sociedad; pues no se sentían ligados ni a la tierra, ni a la comunidad, ni estaban capacitados para soportar el aburrimiento de una vida estable y rutinaria. Su trabajo era la guerra; su fortuna, el saqueo que obtenían después de la victoria; y su honra, la merced real. Fueron precursores en la conquista de territorios, que generalmente ensanchaban, y siempre estaban dispuestos para emprender nuevas aventuras; por eso fueron un fracaso como funcionarios en la primera audiencia. Más tarde las crónicas los describieron como personas violentas, con más disposición para el pleito que para el trabajo. Por lo cual la Corona se vio en la necesidad de enviar a otro tipo de hombres: a los constructores de nuevos reinos. Las aventuras de caballería habían tenido su época, ya había llegado el fin de ésta.

Entre los constructores del nuevo reino de la Nueva España existieron intereses muy distintos y en ocasiones contradictorios, lo cual fue aprovechado y hasta fomentado por la Corona con el maquiavélico fin de mantener divididos a sus súbditos y así consolidar su poder absoluto. Estas gentes fueron los misioneros y los señores de la Nueva España.

Los primeros misioneros llegaron poco después de iniciada la Conquista, debido a que la única justificación posible del sometimiento de tierras y gente fue declarar una guerra santa para salvar almas. Por otra parte, el Papado apoyó esta situación a través de la creación de la línea Alejandrina y del Patronato Real, dejando así la responsabilidad de la evangelización a la Corona Española.

De acuerdo con el punto de vista tomista que prevalecía en España, se discutió ampliamente la justificación evangélica de

la conquista que se sostenía en las famosas tesis sobre la racionalidad del indio americano de Ginés de Sepúlveda, el Padre Vitoria y Fray Bartolomé de las Casas. En estas discusiones se llegó a decir que ni siquiera la evangelización justificaba la conquista, ya que los indios eran seres racionales creados por Dios, pues estaban organizados en policía (polis), tenían sus propios gobiernos, tierras y jurisdicciones. Por lo tanto, según el derecho natural y de gentes, habían nacido libres y soberanos. A pesar de que algunas veces estas alegatas derivaron en planteamientos de rebelión social, como en el caso de De las Casas, sólo sirvieron para incluir a la población indígena en la estructura social; se analizaron los deberes y los derechos de éstos y, en conclusión, quedaron como menores de edad en busca de tutoría.

La determinación del lugar de los indios en el orden social novohispano implicó también al de los misioneros; no sólo como evangelizadores, sino como sus protectores y rectores. Por eso los misioneros fueron los que más pugnaron por obtener de la corona leyes que les permitieran lograr sus objetivos; la primera de éstas fue la supresión de las encomiendas y, ante los abusos de las mismas, lograron separar a los pueblos de indios de los pueblos de españoles. He aquí el origen de las dos repúblicas.

Las repúblicas de indios

El espíritu que animó la construcción de las dos repúblicas fue el de crear un mundo nuevo, una Nueva España sin ninguno de los defectos que Tomás Moro y Vasco de Quiroga pensaban que tenía la vieja Europa.

Así, las repúblicas de los indios se establecieron de acuerdo con un modelo político de democracia participativa, con un cabildo o consejo presidido por ancianos, con una estructura de cargos escalafonados, religiosos o de servicios a la comunidad (sistema de mayordomías). Tenían un sacerdote como rector. La organización social, política y económica se hizo siguiendo el ejemplo de los pueblos-hospitales fundados por Tata Vasco y cuya descripción está muy clara en las "Ordenanzas" escritas por el mismo Quiroga. No tenían propiedad privada, todos se

dedicaban a la agricultura y, en sus ratos de ocio, a instruirse en la doctrina católica y en las artesanías. La acumulación de riquezas no estaba bien vista. Se buscó la existencia de una economía de subsistencia, no competitiva que estrechara los lazos comunitarios a través de sistemas de ayuda mutua, cuyo premio social era una mejor situación y prestigio sociales. El comercio se llevaba a cabo a través de mercados regionales creados para solucionar el intercambio de excedentes y sobre todo de productos artesanales. Tan importante y sólida fue esta utopía hecha realidad, que en la mayor parte de las comunidades indígenas y campesinas del centro y sur del país aún subsiste esta misma organización interna. Sociedades a las que Eric Wolf ha llamado comunidades corporativas cerradas.

Como puede suponerse, la labor de los misioneros obstaculizaba los intereses de los señores que tenían hambre de riqueza y dominio; por eso a pesar de las prohibiciones legales dadas por el Consejo de Indias, y defendidas por las órdenes religiosas y algunos funcionarios, los abusos fueron muy grandes.

Las repúblicas de españoles

El papel del estado Habsburgo frente a las repúblicas de indios fue fundamentalmente jurídico-legal, y su presencia fue indirecta a través de las órdenes religiosas y más tarde del clero secular. En cuanto a las repúblicas de españoles, esta dinastía tuvo un control más directo. Económicamente sus funciones se redujeron a recibir impuestos, que en muchos casos ni siquiera fueron cobrados directamente (alcabalas); legalmente se reglamentó el trabajo y la tenencia del suelo; administrativamente se nombraron funcionarios que vigilaran y aconsejaran sobre los aspectos conflictivos y jurídicos; y políticamente se evitó el surgimiento de grupos o individuos que opacaran su poder.

e. Funciones del estado Habsburgo en la Nueva España

La reglamentación del trabajo fue a lo que la Corona prestó especial atención, no sólo porque fue uno de los aspectos más

conflictivos entre los diversos grupos existentes en la Nueva España; sino también porque sus intereses políticos podían verse afectados. En parte porque podían originar la creación de estados dentro del suyo propio además de la obligación jurídico moral que tenían de velar por el bien común de sus súbditos, gobernándolos de acuerdo con su "naturaleza".

Algunas reglamentaciones sobre el trabajo:

Una vez tomada la Gran Tenochtitlan (1521), Cortés se enfrentó al problema de cómo sostener y mantener a sus soldados, por lo que decidió repartir a los indios entre sus oficiales, a fin de que les pagaran tributos. Sin embargo, los militares, con la ambición de obtener más riquezas, forzaron a los indios a que, además de los tributos, trabajaran para ellos. A éste régimen se le denominó *encomienda*.

La *encomienda*, creada de esta manera, careció de bases legales y jurídicas, por lo que no pudo conferir ni la propiedad de la tierra ni la jurisdicción civil. En 1542 Carlos V mandó un decreto en el que abolía la *encomienda*, y en el cual argumentaba la necesidad de proteger los derechos particulares de los indios; los *encomenderos*, por su parte, quedaban en calidad de rentistas y sólo podían obtener tributos pero no tener un contacto directo con los indios.

Las razones que arguyó el emperador para abolir este tipo de trabajo fueron muchas, entre ellas cabe mencionar: la preocupación de que los *encomenderos* se volvieran señores feudales, su interés en cuidar de los indios, las presiones de los misioneros y el problema demográfico.

La población indígena sufrió serias bajas por las grandes hambrunas, de 1454 a 1457 y de 1504 a 1506, y los grandes *cocolixtles* o enfermedades que trajeron los españoles, por lo que la curva de mortalidad llegó a subir a cantidades estimadas entre 12 y 15 millones de personas. Este periodo de mortandad concluyó en las primeras décadas del siglo XVII. Así pues, los límites legales aunados al descenso de la población indígena ocasionaron la ruina de los *encomenderos*, quienes se vieron orillados a buscar otras fuentes de riqueza.

Tequio y reparto:

Aunque la Corona prohibió el trabajo forzoso para intereses particulares, sí lo permitió en las obras de beneficio común como la construcción de acueductos, caminos reales, construcciones públicas, plazas, iglesias, etc. Por lo que cada indio, sobre todo los bautizados¹ tenían la obligación de aportar trabajo gratuito; y esto no sólo en sus comunidades, sino también en las de los españoles. De esta manera la Corona aportó su parte en el fomento de obras públicas. Posteriormente el reparto del trabajo forzoso fue permitido mediante previa autorización de los funcionarios correspondientes, quienes lo concedían sólo en el caso de considerarlo como "útil para la república" (F. Chevalier, 1975, p. 71) *El trabajo libre y asalariado* tuvo que ser permitido por el Estado, ya que la mayor parte de las zonas mineras y ganaderas del norte y del Bajío tenían constantes crisis de mano de obra, y el reparto no solucionaba su urgencia, pues estaban localizadas lejos de los pueblos de indios, que desde las épocas prehispánicas se habían concentrado en las zonas del centro y sur de Mesoamérica.

La esclavitud fue permitida por los monarcas. Incluía a los indios cimarrones, y quienes no gozaron de los derechos particulares ni de las leyes protectoras antes mencionadas, debido a que se consideró que los nómadas del norte no tenían policía, por lo que se dijo que no eran seres racionales, ya que no estaban organizados según las leyes naturales ni el derecho de gentes. Por otra parte, las leyes protectoras tampoco fueron extensivas a los negros, quienes substituyeron a los indios en todos los trabajos prohibidos o considerados penosos como el de las minas o el de los cultivos tropicales.

En síntesis, la obra del Estado, en relación a los aspectos laborales, fue legalista, moralista y vigilante del cumplimiento de las normas, por lo que los funcionarios, en algunos casos los mismos virreyes, se dedicaron a atender quejas sobre abusos como lo muestran muchos documentos. Sin embargo, a pesar del gran cuidado que mostró la Corona, aún en contra de los

¹ Esta fue una de las causas por las que algunos indios se negaron a aceptar el bautismo, a pesar de que se dejaron evangelizar con relativa facilidad.

intereses de muchos de los Señores, se llegaron a desarrollar mecanismos de retención de los trabajadores en empresas, como la tienda de raya y los servicios por deudas que a finales del periodo de los Habsburgos, y sobre todo bajo el gobierno Borbónico, dieron origen a un nuevo tipo de esclavitud (Chevalier, *Op. Cit.*, p. 501).

Algunas funciones económicas

Las conquistas fueron empresas de particulares que dieron crédito y parte al Estado, por lo que los monarcas se vieron en la necesidad de premiar esta lealtad mediante la concesión de mercedes, ya fuera de cargos públicos o de ciertos derechos y prerrogativas, pues los reyes no tenían las posibilidades jurídicas ni legales ni económicas de financiar directamente las conquistas o a los nuevos reinos. En este sentido el papel económico de la administración de los Habsburgo estuvo dirigida principalmente a regular las empresas y a las gentes, ya fuera imponiéndoles tributos, dictando leyes o cediéndoles derechos.

Desde el punto de vista tributario, la Corona estableció el derecho a obtener la quinta parte de las riquezas extraídas además de múltiples impuestos. Sin embargo, a pesar de la existencia de todo un complejo fiscal, los Habsburgos no contaron con un aparato burocrático-administrativo lo suficientemente amplio para hacerlo efectivo. De manera que el pago de los impuestos en muchos casos fue más una situación moral que real. Esta obligación moral, que hoy nos parece ingenua, fue característica de esta época y de ese sistema basado en la lealtad y el honor. Aunque este sistema fue deteriorándose poco a poco, como puede observarse en el proceso de transformación que sufrió el cobro de las alcabalas, que desde mediados del siglo XVII empezaron a ser arrendadas a los mejores postores. Este tipo de arreglo fue llamado "cabezón", por ponerse en la cabeza del cabildo a la alcabala distrital. Es importante hacer notar que los cabezones se fueron sucediendo año con año y que su valor contratado llegó a ser significativamente menor que el valor de la alcabala que teóricamente representaba (R. Pastor, 1977 pp. 10-16).

La cesión de derechos, que fue fundamental en el patrimonialismo, fue otro de los aspectos de las funciones económicas del Estado, ya que las mercedes de tierra fueron la base de la estructura productiva de las provincias.

Estas concesiones tuvieron grandes cambios: las viejas costumbres castellananas y la tradición tomista consideraban a la tierra como un don de la naturaleza, por lo que todas las tierras libres o baldías se conocían como bienes de "realengo" y dependían directamente de la Corona. En la Nueva España se reconoció el derecho a seguir a sus tierras por parte de los indios; sin embargo había grandes espacios deshabitados, además, el descenso demográfico dejó aún más tierras libres. Por otra parte, al acabarse el tesoro de los aztecas los españoles requerían de una economía que les produjera el suficiente capital para traer de España los productos que necesitaban; en cuanto a los alimentos traídos de ultramar, los costos del transporte los hacía inaccesibles para el consumo diario. Así, fue imperativo tratar de producirlos en las nuevas tierras. Al principio se forzó a los indios a que cultivaran el trigo y lo pagaran como parte de su tributo, pues los españoles consideraban a la agricultura como una tarea de siervos. Estos primeros intentos fracasaron debido a que o los indios no ponían suficiente cuidado en su cultivo o el clima y el suelo no eran los adecuados.

La ganadería fue la actividad que resolvió estos problemas, ya que no requería de gran cantidad de mano de obra ni de propiedad de la tierra. Este trabajo sí fue considerado digno de los señores. Pero así como la ganadería fue una solución, también fue una fuente de dolores de cabeza para las autoridades. Al cabo de dos décadas de haber traído ganado, éste se multiplicó asombrosamente. Empezaron a aparecer reclamaciones de todas partes a causa de los graves destrozos que ocasionaban los rebaños. Pueblos enteros emigraron por el miedo a las estampidas de vacas salvajes. Desde 1542 aparecieron ordenanzas del virrey con el fin de enviar a los ganaderos a zonas más deshabitadas. A partir de esa fecha el ganado empezó a poblar las regiones del Norte, del Bajío y los lugares cercanos a las costas (Chevalier, *Op. Cit.*, p.52). Durante todo este tiempo la ganadería fue trashumante porque, además de no tener un lugar estable para desarrollarla y de que las ordenanzas los obligaban

a movilizarse constantemente, la necesidad de buscar pastos para el alimento de los ganados los impulsó a emigrar cíclicamente de acuerdo con las estaciones del año. Precisamente estos ganaderos y pastores fueron quienes, siguiendo a sus rebaños, colonizaron las tierras del norte y por casualidad descubrieron las primeras minas de Zacatecas, Guanajuato, San Luis Potosí, etcétera.

Los problemas causados por la ganadería, así como el descubrimiento de yacimientos mineros, orillaron al Estado a cambiar de actitud; en los primeros tiempos ni la corona ni los virreyes otorgaron mercedes de estancias o sitios ganaderos (sí los hubo para agricultura, pero como ya se dijo, esta actividad no entusiasmó a los españoles). Todo parece indicar que el gobierno quiso conservar la propiedad comunal de los pastos dejando a los pueblos y sus ayuntamientos como las autoridades indicadas para resolver lo relativo al uso del suelo, ya que ellos eran quienes concedían y reconocían "sitios" o "asientos" a los ganaderos y a los agricultores. Estos "sitios" sólo daban un derecho negativo sobre la tierra, ya que por un lado fijaban los límites de espacio y lejanía de los poblados, y por el otro se consideraban como de uso exclusivo a quienes se les concedían.

Más tarde los virreyes, temiendo que los ayuntamientos dieran por sí solos las posesiones o que algunos personajes poderosos empezaran a ocupar tierras en detrimento de los pueblos de indios, terminaron por otorgar "mercedes de estancias", que en muchos casos sólo sancionaban la ocupación del "sitio", permitiéndole tener mejores títulos. Al final se llegó a prohibir a los españoles tener cultivos o ganados sin tener estancias.

Las estancias, sobre todo en la ganadería, fueron explotaciones sumamente extensivas. Su economía estaba orientada hacia los mercados regionales: minas, obrajes de paños; y más tarde, bajo el gobierno borbónico, incluiría a Europa, gran consumidora de pieles americanas.

Desde la época de Felipe II la Corona española tuvo serios déficits presupuestales, en parte por las múltiples guerras en las que se vio envuelta y, cuando sobrevino la decadencia de los Habsburgo, por el despilfarro y falta de responsabilidad de reyes y favoritos. Entonces el Estado tuvo que idear nuevas

formas de obtener recursos; y una de éstas fueron las famosas cédulas sobre las “composiciones de tierras”.

Las composiciones tuvieron su origen en dos cédulas reales expedidas en 1591. En la primera el Rey empezaba diciendo que él era el Señor de todo el suelo de las Indias y que quería hacer merced de él tanto a indios como a españoles; pero que ciertas personas habían usurpado gran cantidad de tierras y que las poseían con títulos fingidos e inválidos; así que ordenaba la restitución general de todas las tierras acaparadas, dejando a los indios sólo lo que fuera necesario para su subsistencia. Mediante la segunda cédula, su majestad decretaba una medida general de clemencia. En vez de castigar a sus vasallos, confiscándoles sus bienes, se contentaría con alguna “cómoda composición” que cubriera los costos de construcción de una poderosa flota capaz de proteger de los piratas al comercio de los Indios. En caso de negarse a pagar la justa “composición”, perderían, en beneficio del fisco, todas las tierras ocupadas sin títulos. Por último, el reparto de las tierras baldías sería mediante la compraventa de mercedes.

El asunto de las composiciones tuvo una serie de implicaciones muy importantes. Los virreyes novohispanos no creyeron oportuna su aplicación y sólo hasta 1615, bajo las presiones del Consejo de Indias, las aplicaron, pero únicamente para otorgar nuevas mercedes. A la larga esto favoreció la estabilidad en la tenencia de la tierra, ya que, además de posibilitar su compraventa (mercedes de uso), permitió su acumulación y herencia, cosa que antes no eran posibles. Estos factores propiciaron a su vez la inversión de capital y trabajo en las tierras para tratar de hacerlas unidades productivas. Como explica Chevalier, las haciendas no fueron un nuevo régimen de propiedad, sino una nueva forma de producción que requirió de inversión. Desde este punto de vista, las haciendas se convirtieron en centros de producción y consumo. Internamente llegaron a ser autosuficientes tanto en alimentos como en algunos de sus insumos. Crearon mercados regionales para sus productos y muchas de ellas llegaron a ser centros poblacionales. Algunas orientaron su producción para apoyar a la minería y otras exportaron, a Europa, pieles, azúcar y metales, entre otras cosas.

Los Reales de minas

La propiedad del subsuelo también fue considerada de realengo, de manera que las mercedes otorgaban la concesión de su explotación, sufragando los gastos de extracción de manera personal y aportando a la corona la quinta parte de las riquezas extraídas. Más tarde, con las “modestas composiciones”, los títulos de las mercedes también fueron puestos en venta.

En síntesis, los Habsburgo se caracterizaron, desde el punto de vista económico, por haber establecido un Estado regulador de la economía mediante leyes o mercedes y rentista por la obtención de sus recursos financieros.

Las jerarquías políticas: poder y autoridades

Bajo estos aspectos ya se mencionó la existencia de repúblicas y el poder de sus ayuntamientos; sólo faltaría entonces mencionar, en términos generales, lo que fue el virrey como institución y la autoridad de la Iglesia como contraparte.

La Institución del virrey y la Real Audiencia

El virrey gobernaba al Estado Habsburgo en México por medio de prerrogativas reales, delegadas directamente por el monarca, o indirectamente a través del Consejo de Indias. Como representante del rey, tenía nominalmente el poder absoluto, pero en la práctica sólo era una pieza del enorme aparato estatal, ya que estaba rodeado por funcionarios importantes también designados por el monarca y, por lo mismo, tenían acceso directo a la corona o a los consejeros.

El virrey era el jefe del ejecutivo, el principal legislador, capitán general del ejército de la Nueva España y vigilante de la tesorería en el gobierno de la Real Hacienda; sin embargo, sus disposiciones en materia civil tenían que ser discutidas en “acuerdos” con los altos consejeros de la Colonia (oidores de la Real Audiencia), personajes nacidos y educados en España, letrados ilustres que fungían como consejeros del rey o como jueces, con largos años de servicio. En caso de fallecimiento o

incapacidad del virrey eran ellos, junto con la Real Audiencia, quienes asumían el poder, ya fuera para gobernar o para nombrar a un virrey interino.

El presidente de la *Real Audiencia* era el virrey, pero como los que no eran letrados no podían pasar sentencias como jueces supremos, la Corona nunca nombró virrey a un letrado. No obstante, de alguna manera el virrey podía dirigir la justicia, ya fuera nombrando a los jueces de causa o presidiendo los juicios.

A través del Patronato Real el virrey también tuvo prerrogativas sobre la administración del gobierno eclesiástico; fungía como vicepatrón de la Iglesia ya que hacía recomendaciones a la Corona sobre investiduras; concedía beneficios, asignaba curatos, etc. Todo ésto en nombre del rey.

Y en algunos casos, cuando sus consejeros o la prudencia se lo dictaban, posponía la aplicación de algunas órdenes reales (Bradley, *Op. Cit.*, pp. 605-610).

La Iglesia

Durante la época de los Habsburgo fue la Iglesia y no el ejército quien conservó la paz en la Nueva España, por ser ésta la que unía a las diversas razas en una sola grey. Los indígenas y las clases bajas buscaban en el cura o el párroco protección y consuelo porque de ellos recibían los sacramentos (vida, muerte y enfermedad). Por otra parte, la Iglesia, a través de sus múltiples instituciones —hospitales, asilos, orfanatos, manicomios y colegios— proporcionó todos los servicios sociales a la población civil, que posteriormente fueron adjudicados al Estado. Como resultado de un contacto íntimo tanto con las masas como con la élite, la Iglesia tuvo la posibilidad de intervenir para impedir conflictos; cuando la turba se amotinaba, era el clero y no el ejército quien se lanzaba a las calles para apaciguarla.

La Iglesia, por ser la institución que contaba con mayor capital líquido, gracias a los donativos y diezmos, y con la facultad de administrarlos más o menos libremente, llegó a ser la banca del país; prestaba dinero a intereses módicos a los hacendados, rancheros, pequeños comerciantes, etcétera.

El final de los Habsburgos. La decadencia de los "austrias"

En el curso del siglo XVIII la dinastía Habsburgo contó con una serie de monarcas ineptos, dominados por favoritos corruptos que se enfrascaron en largas luchas por el poder y predominio europeos, con lo cual llevaron a la quiebra al gobierno y al pueblo. Los primeros síntomas de la decadencia se dejaron sentir en la Nueva España, cuando comenzó la venta de mercedes y de cargos públicos, en la que se reflejaba la urgencia que tenía la Corona por recabar fondos.

Por otra parte, ese siglo, según diferentes historiadores, parece haber sido una época de crisis económica en los nuevos reinos. Hubo hambrunas y motines de la plebe. El comercio con Europa sufrió un gran colapso que afectó a la minería, y ésto, a su vez, a las haciendas agrícolas y ganaderas. Hubo escasez de producción, aumento en los precios regionales de los alimentos y pocos incentivos para la producción exterior.

Durante éste tiempo (1640-1750) la política exterior de la corona española tuvo más importancia, para México, que las relaciones directas que mantenían entre sí; ya que las repercusiones de esta política repercutieron muy fuerte en el virreinato. El comercio exterior se suspendió a causa de la piratería, y curiosamente la nacionalidad de los piratas siempre estuvo en correspondencia con la de aquellas naciones con las que España se encontraba en guerra.

La poca atención que el Estado prestó a la Nueva España hizo que ésta se volviera más independiente, pues políticamente los asuntos se tuvieron que arreglar interna y económicamente y las explotaciones se orientaron a fortalecer sus mercados regionales. Aunque los efectos internos de la crisis fueron muy desiguales, ya que las actividades económicas dedicadas al Comercio Exterior se vieron muy afectadas, muchas minas cerraron, algunas haciendas quebraron y otras se endeudaron y empobrecieron; mientras que los comerciantes, dedicados al comercio interno y regional, se enriquecieron y muchos de los productos que antes se traían de España tuvieron que empezar a fabricarse aquí, por lo que se crearon monopolios.

En términos generales ésta era la situación cuando los Borbones decidieron volver a ocuparse de éstos reinos.

2. *Características principales del gobierno borbónico (1763-1810)*

La época Borbónica de la Nueva España ha sido considerada como el siglo de oro colonial, debido al auge económico que caracterizó su siglo XVIII. Sin embargo, al analizar un poco más las características de este periodo, se observan una serie de reformas económicas y políticas que ocasionaron profundos desajustes sociales. Por lo que se puede decir que este momento, más que la culminación de doscientos años de historia colonial, fue una nueva reconquista de América.

Al principio de su administración los Borbones se mostraron reacios a establecer cambios radicales, pero después de la humillante derrota de España en la Guerra de los Siete Años, que terminó con la captura de La Habana por los ingleses y con el retiro de la influencia francesa sobre América por la firma del Tratado de París, la metrópoli se sintió sola y amenazada por un enemigo cada vez más poderoso; sólo entonces se decidió efectuar cambios.

Antes de describir someramente lo que fueron éstas reformas, cabe señalar que partieron de dos intereses fundamentales: obtener ganancias y poder. No hay en ellas una concepción globalista de la sociedad, como el aportado por la visión tomista; tampoco se encuentra una preocupación filosófica, jurídica o moral que justifique las intenciones más prácticas de obtener utilidades y el deseo de acercarse al modelo inglés —la nueva potencia.

a. Los objetivos de las reformas borbónicas

El texto fundamental que inspiró estos cambios fue el libro de José Campillo titulado: *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*, en donde se había incorporado intacto el proyecto económico de Bernardo Wall. En el libro se comparaban las grandes ganancias de los franceses y los ingleses obtenidas de sus colonias, frente a las ridículas utilidades que España percibía de su gran imperio. Para mejorar esta situación se recomendaba la terminación del monopolio comercial de Cádiz, la distribución de la tierra entre los indígenas, el fomento

a la minería y la creación de un mercado que acogiera los productos españoles. Con objeto de lograr este último aspecto, se sugería la necesidad de reformar al gobierno y de liberar a la economía de los nefastos monopolios y trabas al comercio.

El personaje que puso en práctica éstas ideas fue José de Gálvez, abogado malagueño, quien fue enviado como visitador a la Nueva España, y en pocos años logró atraerse la enemistad de muchos sectores de la sociedad novohispana (1761-1771). Sin embargo más tarde fue nombrado ministro de las Indias (1776-1787).

Las ideas de Gálvez pretendían, en primer lugar, recuperar los canales independientes de la Metrópoli, que se habían desarrollado desde el siglo XVII, para lo cual tuvo que afectar los intereses de la Iglesia y el gobierno; y en segundo lugar, obtener más utilidades para la Corona, por lo que se reestructuró a la economía.

b. Reformas a la iglesia

Las reformas a la Iglesia tuvieron dos objetivos principales; uno político y otro económico.

Desde el punto de vista político se trató de reducir el poder de la Iglesia mediante ataques a la jurisdicción y a la inmunidad del cuerpo eclesiástico, quitando fueros y privilegios personales. A la orden religiosa que más se atacó fue a la Compañía de Jesús, ya que los jesuitas no estaban sujetos al Patronato Real y dependían directamente del Papa. Finalmente el 25 de junio de 1767, antes de rayar el alba, en la Casa de la Profesa y en todos los colegios de la Nueva España se presentó el ejército y el delegado del virrey les notificó que, por orden de Carlos III, desde ese momento quedaban incomunicados y tendrían que salir rumbo a España, sin otra cosa que la ropa necesaria, un breviario y el dinero que perteneciera a cada quien. Todos los bienes de la Compañía, incluyendo libros y escritos de cada jesuita, quedaron bajo secuestro. La misma mañana en que se les puso presos, el virrey publicó la orden de destierro "con la prevención de que estando, todos los vasallos de cualquier condición y dignidad, obligados a respetar y obedecer las justas resoluciones del Soberano... deben saber los súbditos del Gran

Monarca de España, que nacieron para callar y obedecer y no para discutir ni opinar en los altos asuntos del gobierno". A pesar de las precauciones tomadas por el Estado, que sabía del gran descontento que producirían éstas medidas, hubo motines populares en Pátzcuaro, Guanajuato, San Luis de la Paz y San Luis Potosí, con los que se trató de impedir la salida de los padres; sin embargo las represalias fueron tan grandes, que fueron ejecutadas 69 personas.

Durante la época de los Austrias la Iglesia llegó a controlar grandes extensiones de tierra en la Nueva España. No obstante, este control fue esencialmente involuntario e indirecto. Como afirma Michael Costeloe, algunos terratenientes devotos gravaban sus propiedades para hacer donaciones destinadas a obras pías o bien contribuían con dinero a varias organizaciones que pertenecían a la Iglesia. Las primeras constituían hipotecas perpetuas y las donaciones en efectivo, junto con los diezmos, llegaron a ser una fuente de capital de inversión para los terratenientes que necesitaban dinero. Y como la Iglesia era la que controlaba estas importantes cantidades de activos, se convirtió de manera inevitable, en el banquero de la Nueva España (M. Costeloe, 1967 pp. 271-293).

Frente a esta situación, el objetivo económico de reformar a la Iglesia fue dado en 1804 en la Real Cédula sobre enajenación de bienes raíces y cobro de capitales de capellanías y obras pías para la consolidación de vales reales. La aplicación de ésta cédula le produjo a la Corona alrededor de 12 millones de pesos.

Las consecuencias de estas innovaciones fueron gravísimas, no sólo por el descontento que ocasionaron sino por los serios desajustes sociales y económicos que produjeron. Para que la Iglesia pudiera dar al Estado lo que éste pedía, se vio en la necesidad de cobrar sus préstamos e hipotecas, lo que alteró toda la estructura productiva del virreinato, gestada a lo largo de dos siglos.

Las implicaciones sociales también fueron severas y afectaron a toda la sociedad, pues se redujo el papel social de la Iglesia en escuelas, hospitales, manicomios, orfanatorios, etc.; y además no se crearon substitutos de éstas. Hubo motines y se recurrió al ejército para sofocarlos. Esto también fue una novedad, pues la Iglesia había sido el gran pacificador social.

Antes, cuando había levantamientos eran los religiosos quienes salían a calmar a la plebe.

Bajo los Borbones, el instrumento favorito fue el ejército; se buscó reprimir y sujetar, no pacificar.

c. Reformas al gobierno

Una de las instituciones que más trató de combatir Gálvez fue la del virrey, porque consideraba peligroso que una sola persona tuviera tanto poder; para esto se utilizó el sistema de intendencias, copiado de los franceses y adoptado años antes en España. A la cabeza de las *Intendencias* se puso gente que ejercía todos los atributos del poder: justicia, guerra, hacienda, fomento de la economía y obras públicas. Esta reforma afectó a todos los poderes existentes anteriormente, desde los ayuntamientos hasta la Real Audiencia, incluyendo al virrey.

Por otra parte, el visitador se esforzó en excluir a los criollos de estos cargos, dando preferencia a peninsulares recién llegados, muchos de ellos eran sus paisanos o parientes.

A su vez se impulsó grandemente al ejército, que aumentó considerablemente durante ésta época; antes prácticamente no existía, ni tenía gran fuerza.

A pesar de que éstas reformas no pudieron ser aplicadas muy consistentemente en todo el virreinato, sí lograron crear divisiones y competencias por el poder entre diversas facciones que anteriormente estaban unidas y formaban parte del mismo estamento.

d. Reformas Económicas

La finalidad principal de estos ajustes fue modernizar la economía para hacerla más rentable y productiva en beneficio de España y sobre todo el Estado.

La primera novedad fue que la Corona pretendió participar más directamente en estos asuntos. Se hizo una reforma administrativa a fin de que fuera el gobierno quien cobrara los impuestos que se habían venido arrendando, a pesar de la oposición de algunos virreyes como el de Revillagigedo. Para esto fue necesaria la creación de todo un cuerpo burocrático

administrativo, pagado por el Estado (ya no como servicio público) y destinado al cobro. Además se aumentaron los impuestos.

La mayor participación de los Borbones en la economía no se redujo sólo al aspecto fiscal, sino que también se establecieron monopolios reales; la Corona se transformó en empresario. Se afectaron monopolios privados, entre ellos el del tabaco, para sustituirlos por monopolios reales.

Se buscó fomentar y apoyar a ciertos sectores económicos particulares, fundamentalmente a los que estaban orientados a tener un comercio con España, por medio de estímulos fiscales y otros apoyos. La actividad más favorecida fue la minería. Se creó la escuela de minería, se organizó a los mineros en un gremio que tenía tribunales propios y jurisdicción en los asuntos mineros.

La creación de los monopolios reales, así como el apoyo exclusivo a ciertos sectores económicos, ocasionó una gran desigualdad en la distribución del ingreso que se concentró en pequeños grupos.

Por ejemplo, el monopolio real del tabaco tuvo graves consecuencias en amplios sectores de la población más pobre, los cuales vieron todavía más reducidas sus fuentes de ingreso; entre ellos estuvieron los cultivadores, los fabricantes, los comerciantes modestos y los artesanos de las ciudades, que se dedicaban a la producción y comercialización del tabaco, de puros y cigarrillos.

El auge minero fue financiado por el sector agropecuario, pues las minas estaban localizadas fuera de las zonas con alto índice demográfico, así que fue necesaria la creación de todo un complejo agrícola que proporcionara tanto el alimento para los trabajadores y bestias de carga, como cuero y sebo para el transporte y beneficio del mineral. Por eso la mayor parte de las minas contaba con su hacienda, ya que el precio de los alimentos y de los insumos fueron el renglón más importante en los costos de producción de los metales y había que reducirlos. Según afirma Palerm, el éxito de la actividad minera debió convertirse en el éxito de la agroganadería que determinaba la mayor parte de sus costos, tanto en mano de obra, como en insumos. Por otro lado, la mayor parte de los grandes mineros eran hacenda-

dos, funcionarios y comerciantes; así, la duplicidad de roles permitió hacer transferencias de recursos de un sector a otro; estas transferencias fueron en detrimento de la rentabilidad del sector primario que acabó por arruinarse. Su ruina trajo consigo la crisis minera (1808), pues se había agotado su fuente de financiamiento (A. Palerm, 1976, pp. 17-31).

Respecto al comercio se apoyó y estimuló al exterior, mientras que se afectó al interior con aumento de impuestos. Este último había crecido mucho en el siglo XVII.

Para el Estado estas reformas fueron muy productivas. La Nueva España llegó a ser la segunda fuente de ingresos para la Corona, superada sólo por la península. En total México llegó a aportar anualmente unos 14 millones de pesos, de los cuales sólo se utilizaban 4 millones para el mantenimiento de todo el aparato estatal de la Colonia. Los otros 10 millones eran enviados para el virreinato: 4 millones se destinaban al subsidio de los fuertes que existían entre Trinidad y Luisiana, y entre California y Filipinas, mientras que los 6 restantes iban a dar a las arcas reales. Los Borbones dependían de sus posesiones en América para sufragar los gastos de defensa y administración (D.A. Brading, 1975, p. 52).

Algunas consecuencias de estas reformas

Como se ha dicho anteriormente, antes de los cambios Borbónicos, jurídicamente las provincias y el virreinato estaban situados en la misma categoría que cualquier provincia de España; las desigualdades se debían a grupos con derechos particulares, los cuales existían tanto en la península como en América, aunque aquí, debido a que había grupos distintos a los del viejo continente, también se les dio una legislación especial (indios, mestizos y castas). Sólo hasta el momento de las reformas la Nueva España pasó a tener la categoría de Colonia en todos sentidos: jurídico, económico y político.

El auge económico propiciado por estos monarcas ocasionó una serie de contrastes socioeconómicos. Humboldt visitó a México en esta época y se quedó impresionado por los grandes desequilibrios existentes, por lo cual llegó a definir al país no sólo como un cuerno de la abundancia, sino también

como el lugar de la pobreza, que en ninguna parte había visto igual.

Los impactos sociales de las nuevas políticas económicas que se implantaron fueron, quizá, los más graves, por las repercusiones posteriores que tuvieron. Se alteró toda la estructura social que había sido construida lentamente a lo largo de doscientos años. Bajo la administración de los "austrias" la jerarquía social era estamental, como se aclaró anteriormente; es decir, los distintos grupos sociales tenían derechos y obligaciones especiales. Los Borbones, con el interés de crear un gobierno económico, destruyeron las bases estamentales y generaron un sistema social basado en la competencia económica. A partir de este momento las leyes y los privilegios que se otorgaron estuvieron fundamentados en las diferentes actividades productivas o comerciales; algunas de estas actividades se estimularon, otras se combatieron y algunas más quedaron olvidadas por el Estado. Aparecieron clases sociales en el sentido económico del concepto.

En el nivel del estamento superior, o de la élite novohispana, los conflictos y desajustes fueron dramáticos. En el interior del estamento apareció una división de clases económicas y políticas, que eran antagónicas; los favorecidos por el régimen borbónico eran grandes mineros, comerciantes y militares, y los no favorecidos fueron sobre todo hacendados productores del sector primario, comerciantes que tenían sus mercados en la Colonia, dueños de obrajes y modestos productores, ya fueran rancheros o artesanos. Estos intereses encontrados se vieron reforzados por la llegada de nuevos españoles peninsulares, traídos por Gálvez para desempeñar cargos públicos. Más tarde esto derivaría en las luchas entre "gachupines" y "criollos" en la guerra de Independencia. Luchas que llegaron ser verdaderamente sangrientas y con un marcado carácter fratricida (L. Villoro, 1975; p. 309).

Empezaron a aparecer las clases medias, constituidas por algunos criollos y españoles, que, atraídos por el auge económico del país, emigraron en mucha mayor cantidad que en los dos siglos anteriores. Sus actividades principales estuvieron favorecidas por el relativo crecimiento del mercado interno, a pesar de las restricciones existentes, ya que el incipiente desarro-

llo urbano industrial y el aumento de la burocracia propiciaron la aparición de rancheros, pequeños comerciantes, administradores, abogados, escribanos y gran parte del personal eclesiástico. Todos ellos liberados del trabajo manual, sin propiedades ni capital, pero con mejor preparación que muchos de la clase alta. Formados en las ideas de la ilustración, con clara conciencia de su situación desigual, por estar fundamentalmente relegados a las ciudades de provincia. Guardaban grandes resentimientos frente al sistema que los excluía. Por eso fueron ellos los que más y primero apoyaron los vientos del cambio y las ideas de Independencia (*Ibid.*, pp. 310-311).

Otro de los aspectos importantes, respecto a las funciones económicas del Estado, fue la cesión de mercedes de tierras. Con esos derechos la Corona "premiaba" a sus súbditos notables dándoles derechos patrimoniales. Estos derechos fueron evolucionando y al final de la época de los austrias empezaron a esbozar títulos de propiedad, y durante los Borbones fueron la base de la gran propiedad rural.

El pueblo trabajador, constituido por indios y "castas", era la base de la pirámide social y lo que más tenía en común era su extrema miseria. Los peones rurales estaban sujetos a las haciendas por deudas, la plebe de las ciudades tenía hambre y se amotinaba, los obreros de los obrajes vivían en calidad de prisioneros en el interior de las fábricas, sin ningún derecho laboral que los protegiera, y aunque los trabajadores de las minas estaban un poco mejor que los otros, en términos reales, las reformas borbónicas y la crisis minera de 1808 empeoraron más la situación, y, como dice Villoro, poco a poco su miseria y su dolor callado se convertiría en exasperación... (*Ibid.*, pp. 311-313).

En síntesis, la proclama de Hidalgo en Guadalajara expresó los sentimientos sociales de estos desajustes acusando, a quienes los llevaron a cabo, de ser "...hombres desnaturalizados, que han roto los más estrechos vínculos de la sangre, ya que abandonando a sus padres, a sus hermanos, a sus mujeres y a sus propios hijos... al atravesar inmensos mares, exponerse al hambre, a la desnudez, a los peligros de la vida... el móvil de todas esas fatigas no es sino su sórdida avaricia... ellos no son católicos sino por política; su Dios es el dinero" (D. A. Brading, *Op. Cit.* apud. L. Alamán, p. 458).

Referencias bibliográficas

- Benedict, Bradley, "El Estado en México en la época de los Habsburgos (1519-1700)" en: *Historia Mexicana* Núm. 92, ECM, 1974, pp. 551-610.
- Brading, D.A., *Mineros y comerciantes en el México Borbónico (1763-1810)*, México, F.C.E, 1975.
- Cosío Villegas et. al., *Historia General de México*. Vol. 2. México, ECM, 1976.
- Costeloe, M., *Church wealth in Mexico, 1800-1856*. Cambridge, 1967.
- Chevalier, F., *La formación de los grandes latifundios en México*, México, F.C.E., 1975.
- Flores Cano, E. y Gil Sánchez, I., "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico", en *Historia General de México*. Vol. 2, México, ECM, 1975.
- O'Gorman, E. "México Colonial", en *Un recorrido por la historia de México*, México, SEP-Diana, 1981.
- Palerm, Angel *Sobre la formación del sistema colonial en México. Apuntes para una discusión*. México, La Casa Chata. Cis-Inah, 1976.
- Pastor, R., "La alcabala como fuente para la historia económica y social de la Nueva España", en *Historia Mexicana* Núm. 105, ECM, pp. 1-16.
- Pitt-Rivers, J.A. "Honor and social status", en *Honour and Shame*. Peristiany ed. London, Weidenfeld and Nicholson, 1968, pp. 19-78.
- Santo Tomás *Suma contra los gentiles*, Madrid, BAC, 1967.
- Villoro, Luis "La revolución de Independencia", en *Historia General de México*, Vol. 2, México, ECM, 1975.

REYNALDO SORDO CEDEÑO

Federalismo, centralismo y constitución del Estado *

I

LA CARACTERÍSTICA MÁS impactante de la historia política de México, en la primera mitad del siglo pasado, es la inestabilidad. Para la mayoría de la gente esta época está asociada a la idea de anarquía y, en el mejor de los casos, a las extravagancias de don Antonio López de Santa Anna.

Sin querer afirmar o negar algo sobre los diversos prejuicios que existen sobre este período de nuestra historia, es indudable que el problema político de fondo es el de la constitución, a partir de la herencia colonial o en contra de ella, de un estado nacional que ejerciera la dirección de la sociedad y, en términos de Max Weber, el “monopolio legítimo de la violencia”.

En este artículo trataré de plantear algunas ideas al respecto, y pondré especial énfasis en el período que va de 1835 a 1841, o sea el de la primera república centralista. Creo que este enfoque se justifica dado que conocemos poco de este período y tendemos a ignorar o desvalorizar la acción de los conservadores en la historia política del siglo XIX.

En la constitución del Estado intervienen muchos factores; sin embargo, sólo analizaré los tres que considero más importantes:

- 1) el enfrentamiento entre el poder personalista, normal-

*Texto de la conferencia dictada en el ITAM el 3 de octubre de 1984, dentro del ciclo “Presencia histórica del Estado mexicano”.

mente del caudillo militar, y el intento de establecer una autoridad institucional-legal;

2) la lucha partidaria e ideológica;

3) y el problema del regionalismo, la formación de intereses regionales y la pérdida del poder centralizador de la ciudad de México.

Los tres fenómenos que acabo de mencionar tuvieron su origen en la guerra de Independencia. Por esto el período de 1808 a 1821 es muy importante para entender el desequilibrio de los años posteriores. La historia es por demás conocida: el levantamiento de masas de Hidalgo lo obliga a asumir un papel de dictador. "El 21 de septiembre, al aceptar Hidalgo de buen grado el título de capitán general, las masas derramaron sobre él más títulos y honores, se le llamó generalísimo, libertador y hasta virrey. Al principio se le trataba con el título de excelencia, pero a los dos meses del grito de Dolores toda la correspondencia que le llegaba llevaba las iniciales S.A.S. (Su Alteza Serenísima) hasta entonces reservadas al rey"¹.

La autoridad que ejerció Hidalgo se iba haciendo cada vez más personal, de manera que al mismo tiempo llegó a ser la cabeza de la Revolución y el gobierno revolucionario. Esta actitud es explicable dado que la participación de las masas en los triunfos insurgentes excluía la posibilidad de un gobierno colegiado o de un congreso manejado por los criollos. Estos aceptaron de mala gana la situación mientras los triunfos estuvieron de su parte.

Desde el primer momento de la independencia surgió la sombra del militar-caudillo; por esto, la Constitución de Apatzingán de 1814, redactada por unos cuantos abogados que tenían fe en la legalidad, trató de impedir que surgiera otro con poderes dictatoriales. Esta Constitución fue provisional y se mantuvo vigente hasta que la representación nacional promulgó la Constitución permanente.

La Constitución de 1814 se hizo siguiendo el orden de las francesas: una parte de principios o elementos constitucionales y otra sobre la forma de gobierno. En los principios se encontra-

¹ Anna Macías, *Génesis del Gobierno Constitucional en México 1808-1820*. México SepSetentas, 1973. p. 36.

ban el de la soberanía popular, el origen voluntarista del Estado, la libertad nacional, el gobierno representativo, división de poderes, la ley como manifestación de la voluntad general y la unidad religiosa. Los derechos fundamentales eran cuatro: la igualdad, la seguridad, la propiedad y la libertad. La forma de gobierno, republicana; con la supremacía de la asamblea y con un ejecutivo colegiado formado por tres personas.²

En el Cap. VIII, *De las atribuciones del supremo congreso*, los artículos del 102 al 108 le dan al congreso amplísimas facultades: poder elegir a los individuos de los otros poderes, nombrar los ministros públicos, elegir a los generales de división, examinar y discutir los proyectos de ley, resolver las dudas, decretar la guerra, etc.³ Esto nos da una idea del control que se quería ejercer sobre los caudillos militares. La integración del Supremo Gobierno por tres individuos que se turnaban la presidencia durante cuatro meses, después de que el Congreso les designaba el orden en que debían de asumir el poder, completa la idea de lo que hemos dicho.⁴

Sin embargo, las circunstancias de la guerra impidieron que funcionara el Congreso. Dos de los principales objetivos de la redacción de la Constitución, atraer a la población criolla a las filas insurgentes y obtener auxilio extranjero, no se alcanzaron. Finalmente, cuando Morelos ya no pudo defender al gobierno, el Congreso, sin protección, fue disuelto por los oficiales del ejército de Terán. "El doctor Cos y Terán, defensores de la supremacía militar, dieron uno de los primeros ejemplos de lo que sucedería en México a lo largo de su historia. Sus métodos para resolver la cuestión eran simples, directos y baratos: apresar a todos los miembros del Congreso que no contaban con sus simpatías."⁵

El militarismo fue creciendo no sólo del lado insurgente, sino más acentuadamente del lado realista. El ejército se llegó a convertir en la verdadera clase *dominante*. La prolongación de

² José Miranda, *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas*, México, UNAM, 1978, p. 354 y sgs.

³ *Decreto Constitucional para la libertad de la América Mexicana*, México, Imprenta Nacional, 1814.

⁴ *Ibidem*, art. 132.

⁵ Anna Macías, *op.cit.*, p. 171.

la insurgencia hacía que cada jefe militar se convirtiera en un caudillo independiente, autosuficiente, que formaba con su unidad un fuerte espíritu de cuerpo que continuamente entraba en conflicto con el poder central.⁶ Calleja, Arredondo, Cruz, entre los más notables, fueron sufriendo esta transformación. Los comandantes militares actuaban ya con plena independencia frente al poder central. Como afirma Luis Villoro, se anunciaba ya no sólo el caudillismo, sino también la independencia.⁷

De este cuerpo militar fortalecido durante los años de lucha saldría el caudillo que consumaría la Independencia. Agustín de Iturbide logró realizar una carrera militar que le permitió escalar posiciones. Con grandes dotes personales, Iturbide logró atraer a su causa a los militares tanto realistas como insurgentes, aprovechó la oportunidad y convirtió a su empresa en nacional. El pretorianismo estaba en su apogeo; cinco de los más importantes líderes trigarantes que apoyaron a Iturbide se convertirían después en presidentes de la república: Guadalupe Victoria, Vicente Guerrero, Anastasio Bustamante, Manuel Gómez Pedraza y Antonio López de Santa Anna.⁸

La guerra de independencia no sólo afectó el proceso institucional; también hubo cambios ideológicos muy importantes y aparecieron nuevos grupos que se disputarían el poder en los años siguientes. La apertura ideológica se dio en gran medida como consecuencia de la Revolución española, la necesidad de convocar las cortes y de constituir a la nación española en ausencia del rey Fernando VII.

El impacto de las Cortes y la Constitución de Cadiz de 1812 en las colonias americanas fue muy grande, a pesar del poco tiempo de su vigencia. En ellas tuvieron participación muy notable mexicanos ilustres como Guridi y Alcocer, Ramos Arizpe, Gordoia, Beye de Cisneros, Gutiérrez de Terán, Maniau y Torquemada y Pérez, y Martínez Robles.⁹ Las disposiciones

⁶ Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, UNAM, 1967, p. 185-186.

⁷ *Ibidem*, p. 186-187.

⁸ Fernando Díaz, *Caudillos y Caciques*, Méx. El Colegio de México, 1972, p. 41.

⁹ Juan Pablo García y Álvarez, "La Constitución de Cádiz como inspiradora del posterior derecho constitucional", en *Memoria del III Congreso de Historia del Derecho Mexicano*. México, UNAM, 1981, pp. 417-433.

de la Constitución de Cádiz permitieron una apertura política desconocida en América. Elecciones, representación, Juntas Departamentales, etc., fueron conceptos que alteraron la práctica política tradicional. Las ideas liberales eran aceptadas por un grupo importante de novohispanos: eclesiásticos, abogados y militares. En el *Decreto constitucional de Apatzingán* se ve claramente la inspiración liberal, democrática y republicana. En el *Plan de Iguala* encontramos también estos elementos del pensamiento liberal al establecerse un gobierno constitucional monárquico.

Sin embargo, el liberalismo se abrió paso a duras penas frente a la corriente tradicional absolutista y el poder de la Iglesia en España y América. La constitución de Cádiz declaraba en su art. 12: "La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra."¹⁰ Más adelante, el art. 22 fue motivo de una gran controversia entre los diputados peninsulares y americanos, ya que aquellos negaban la ciudadanía a los originarios de África, lo cual estaba en contradicción con los principios dogmáticos de la Carta.¹¹

En el *Decreto constitucional* también se suscribía el principio de intolerancia religiosa: "Art. 1o. La religión católica, apostólica, romana es la única que se debe profesar en el Estado" y Art. 15: "La calidad de ciudadano se pierde por crimen de herejía, apostasía y lesa nación".¹²

El *Plan de Iguala* era un documento conservador que parecía regresar el tiempo a 1808. La revolución de Iturbide reivindicaba las antiguas ideas frente a las innovaciones liberales. Afirmaron la defensa de la religión y la fidelidad a la monarquía española. La intención principal de Iturbide parece ser "el evitar la transformación del orden antiguo en el sentido de las nuevas ideas. Es lo que expresa él mismo en sus *Memorias*

¹⁰ *Constitución Política de la Monarquía Española*. México, D. Manuel Antonio Valdés, Impresor de Cámara de S.M. Primera Constitución Impresa en México. (Edición de 1812).

¹¹ *Ibidem*, art. 22.

¹² *Decreto Constitucional... op.cit.*

cuando atribuye la Independencia al deseo de detener el nuevo orden de cosas".¹³

La tendencia conservadora había triunfado momentáneamente con la elevación de Iturbide al trono, pero la oposición liberal no fue anulada; se atrincheró en el Congreso y comenzó a conspirar con los antiguos insurgentes relegados. Iturbide cerró el Congreso. La lucha ideológica, partidista y sectaria comenzó a dividir al país desde sus cimientos.

La revolución de independencia también acentuó el regionalismo que había empezado a manifestarse desde las reformas borbónicas. La economía decayó en las regiones más afectadas por la guerra, surgieron caciques en varias regiones del país, comenzó la penetración económica de las grandes potencias y la ciudad de México perdió su poder centralizador y de dominio sobre las regiones. Cuando se consumó la independencia lo que existía era regionalismo y no nacionalismo.

Las regiones, a su vez, tuvieron el problema de la lucha de intereses económicos. Manifestación de este fenómeno es el enfrentamiento que se da en la primera mitad del siglo XIX entre ciudades del interior y puertos que tenían intereses encontrados: los puertos dominados por comerciantes eran librecambistas, las ciudades, con intereses industriales, proteccionistas; así surgieron dicotomías como las de Veracruz-Jalapa, Campeche-Mérida, Matamoros-Monterrey y Mazatlán-Culiacán.¹⁴

Al imponerse el proteccionismo se desarrolla el contrabando: "los alemanes en Colima así como mexicanos y españoles en Acapulco, Matamoros, Tampico y Veracruz"¹⁵ Se crean fuertes intereses regionales al margen y en oposición al centro político. El estudio de Fernando Díaz sobre Santa Anna y Juan Alvarez nos revela cómo se relacionaban los intereses económicos de una región con los caudillos o caciques militares que ejercían el control político sobre la misma.

II

El levantamiento de Santa Anna y el Plan de Casa Mata

¹³ Luis Villoro, *op.cit.*, p. 193.

¹⁴ Moisés González Navarro. *Anatomía del poder en México (1848-1853)*, México, El Colegio de México, 1977.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 169 y sig.

abrieron la posibilidad a los liberales. Se convocó a un Congreso Constituyente, el cual decretó la nulidad de la coronación de Iturbide y la posibilidad que tenía la nación para constituirse con entera libertad. Asimismo, la preocupación fundamental del segundo Congreso sería la de crear un gobierno que pusiera a México “en el rango que le corresponde entre las naciones civilizadas”.

En la elaboración de la Constitución de 1824 estuvieron presentes las fuerzas e intereses encontrados que luchaban por constituir el Estado: militarismo y civilismo o institucionalismo, el ejecutivo o Congreso fuerte, liberalismo y conservadurismo, federalismo y centralismo. El documento tenía que ser, antes que nada, de compromiso, y permitir la alianza entre los diferentes grupos de poder que habían resultado del último período de la Colonia. “Así, a las oligarquías regionales se les reconocía su demanda política fundamental, planteada y ganada desde la celebración en 1812 de las Cortes de Cádiz: la autonomía política regional que evolucionó desde el inicial planteamiento de la diputación provincial, órgano de gobierno elegido en cada región, hasta la propuesta final de un Estado federal que reconocía la autonomía política de las regiones que integraban al país. A las altas jerarquías eclesiásticas se les respetaban sus bienes materiales, el cobro de los diezmos a la población trabajadora, y se mantenía intacto su poder espiritual y de dirección cultural e ideológica de las masas. Ninguna alusión a la necesidad de rescatar las propiedades y riquezas ociosas de manos de la Iglesia, de impulsar la educación laica estatal vendría a empañar la voluntad inicial de aliarse. También el ejército se mantenía como una corporación con sus fueros, que lo colocaban en una situación de excepción, con sus propios procedimientos e instancias jurídicas.”¹⁶

Durante once años funcionó el sistema federal y México no alcanzó el “rango que le correspondía entre las naciones civilizadas”. *El militarismo* afloró como nunca y el respeto a las leyes no existió en absoluto. Un personaje de la época, liberal moderado, al hacer un análisis del sistema federal se preguntó ¿Se quiere saber ahora quiénes han hecho eficientemente las

¹⁶ Ciro Cardoso, ed., *México en el siglo XIX (1821-1910)*, México, Ed. Nueva Imagen, 1980, pp.68-69.

revoluciones? Invita a recorrerlas enumerándolas enseguida: guerra contra Jalisco por los *generales* Negrete y Bravo; año de 1827, grito en el sur contra los españoles por el *general* Montes de Oca; 1.º de enero de 1828, revolución de Tulancingo por los *generales* Bravo y Barragán; septiembre del mismo año, revolución contra la elección del *general* Pedraza para la presidencia, por el *general* Santa Anna; diciembre del mismo año, revolución en la Acordada por los generales Guerrero y Lobato (hay en ella uno que no es militar: Zavala); noviembre de 1829, destrucción de la federación y el sistema central militar en Yucatán por el *general* Carvajal; diciembre del mismo año, Plan de Jalapa por el *general* Bustamante y demás oficiales del ejército de reserva; año de 1830, guerra del sur sostenida por los *generales* Guerrero y Codallos; enero de 1832, Plan de Veracruz para remover el ministerio por el *general* Santa Anna; junio del mismo año, continuación del mismo, que tomó un nuevo carácter en junio para reposición de Pedraza por el *general* Santa Anna, el mismo que hizo la que depuso; diciembre en Zavaleta, plan contra el Congreso y la Constitución por los *generales* Pedraza, Santa Anna y Bustamante; mayo de 1833, revolución contra las reformas y el sistema por los *generales* Arista y Durán; fines de 1833, revolución en el sur por el *general* Bravo, según sus manifiestos, porque lo iban a prender.¹⁷

El panorama era desolador. El orden institucional, refugiado nuevamente en el Congreso, hacía esfuerzos infructuosos por controlar el capricho de los generales. Por otra parte la lucha partidista se había recrudecido. Además de la existencia de los partidos de *libertad y progreso* y *orden público y religión*, la aparición de los partidos extraconstitucionales en la arena política, a partir de 1826, vino a complicar las cosas. Escoceses y yorkinos lucharon por el poder, sometieron a las demás fuerzas políticas a su imperio y anularon la federación debido a la violencia que ejercieron sobre los estados.

La ideología se combinaba con el partidismo y parece ser que éste último pesaba más en la definición de las propuestas. Como Michael Costeloe ha sugerido, por lo menos hasta 1830 la

¹⁷ José Ramón Pacheco, *Cuestión del día, Nuestros Males y sus remedios*, Guadalajara. ed. del Instituto Tecnológico de Guadalajara, 1953, la. parte, p. 43-45.

ideología no se había definido bien, por lo que se cambiaba de partido con facilidad.¹⁸

La administración Alamán (1830-1832) y su contrapartida, Gómez Farías (1833-1834), significaron un cambio importante. Aunque el federalismo y el centralismo ocuparon un papel relevante en la constitución del Estado, el centro de la disputa sería en adelante el arreglo con la Iglesia y el papel del ejército en la política.

El programa de la Administración Farías abrazaba los siguientes principios: 1) libertad de opinión e imprenta; 2) abolición de los privilegios del clero y de la milicia; 3) supresión de las instituciones monásticas; 4) reconocimiento, clasificación y consolidación de la deuda pública; 5) medidas para hacer cesar y reparar la bancarrota de la propiedad territorial; 6) destruir el monopolio del clero en la educación pública; 7) abolición de la pena capital; y 8) creación de colonias para garantizar la integridad del territorio.¹⁹

El fracaso de esta primera reforma liberal se debió a varias causas: la oposición que presentaron la Iglesia y el ejército al ver amenazados sus intereses; la división que existió en el partido del progreso; la improvisación e inmadurez al realizar las reformas; y, como punto muy importante, la intolerancia y sectarismo de los radicales que pretendieron anular a la oposición con medidas violentas como la *Ley del caso*, que al proscribir a 51 ciudadanos fuera del país, sin juicio ni apelación alguna, creaba un gran descontento y preparaba en Cuernavaca, la nueva revolución que se alzaría contra las reformas eclesiásticas y haría un llamado al compromiso y a la moderación.

III

El Plan de Cuernavaca se pronunciaba contra las reformas eclesiásticas, la destitución de personas y las leyes de proscrip-

¹⁸ Michael Costeloe, *La Primera República Federal de México (1834-1835)*, México, FCE, 1975.

¹⁹ José María Luis Mora, *Obras selectas*, 2a. ed., México, Porrúa, 1963, pp. 53-54.

ción. También acudía al presidente Santa Anna para que jugara un papel de protector en contra de los radicales del Congreso. Esto permitió al presidente actuar con mucha libertad para suprimir al Congreso, que quería seguir sesionando fuera del tiempo marcado por la Constitución.

Toda la documentación de la época — prensa, manifiestos, folletos, etc. — nos muestra que el Plan de Cuernavaca, más que como una contrarrevolución debe ser visto como un movimiento que buscaba la moderación y un justo medio entre las posiciones extremas. Durante todo el año de 1834 el general Santa Anna trató de mantenerse en ese justo medio y así, por una parte, derogó la mayoría de la legislación antirreligiosa y, por otra, sostuvo contra viento y marea el sistema federal, a pesar de que las presiones para cambiarlo aumentaban día a día. Convocó a elecciones porque en ese período tenía el convencimiento de que un cambio sería muy peligroso para la nación.²⁰

Santa Anna abandonó el poder a principios de 1835, arguyendo problemas de salud. Seguramente intuyó que la balanza empezaba a inclinarse hacia los conservadores y a un posible cambio al régimen centralista. El nuevo Congreso empezó a mostrar tendencias al cambio de sistema. Los conservadores, aunque no eran mayoría absoluta, dominaban la situación y progresaban en su proyecto a través de votaciones apretadas y largas discusiones.

En 1835, después de un tedioso debate en el Congreso, por fin se había llegado a la conclusión de que éste tenía plenos poderes otorgados por la nación para variar la forma de gobierno. En septiembre las dos cámaras reunidas en una sola se convertían en Congreso constituyente. El 23 de octubre del mismo año el Congreso aprobó las *Bases para la nueva Constitución*, que dieron fin al sistema federal. A partir de este momento, y en medio de tremendas presiones internas y externas, el congreso se ocuparía de la redacción de la nueva Constitución centralista.

Los conservadores tenían un proyecto para resolver la crisis política y constituir al Estado. De los tres problemas que

²⁰ Cfr. Los diferentes documentos oficiales y circulares del período en *El Telégrafo*, periódico oficial, 1834.

hemos venido considerando, los conservadores sólo se abocaron a resolver el del control del militarismo y la integración de los intereses regionales en un proyecto nacional; dieron algunas concesiones a los federalistas liberales, pero fueron intransigentes en la lucha ideológica, que, como dijimos, se centraba ahora en el problema de la Iglesia.

Más de un año tardó la redacción de la Constitución de las *Siete leyes*, como se le conoce en la historia por la ordenación que presenta; y, finalmente, se publicó el año de 1836. Esta Constitución estableció un cuarto poder, llamado Supremo Poder Conservador, cuya misión era regular los actos de los otros poderes, cuidar que las leyes fueran observadas exactamente, declarar cuando alguno de ellos quebrantara la Constitución o se excediera en sus facultades, y declarar cuál era la voluntad nacional en los casos extraordinarios que pudieran ocurrir. El Supremo Poder Conservador se depositaba en cinco individuos que se reunirían secretamente, sin horario ni lugar fijo y que votarían también secretamente. Para que una resolución de este Poder tuviera efecto se necesitaba la conformidad de tres de sus miembros. Este Supremo Poder no era responsable de sus operaciones más que ante Dios y ante la opinión pública, y sus miembros en ningún caso podían ser juzgados ni reconvenidos por sus opiniones.²¹

Parece obvio que detrás de esta idea se encuentra la intención de contar con un poder neutro, como en las monarquías constitucionales, que permitiera la estabilidad del régimen aunque existieran fuertes divisiones partidarias; y, por otra parte, está claro que los conservadores pretendían controlar, a través de este mecanismo constitucional, a los caudillos militares que ejercieran el poder ejecutivo: "Más reñida fue la discusión de la segunda ley que trataba del poder conservador, pues se opuso a ella el ministro de guerra Tornel, o dígame mejor, Santa Anna, observa Bustamante, previendo que este nuevo poder sería el único que podría contener sus excesos; hizo, pues, los mayores esfuerzos para que se desechase, y al efecto habló y negoció con los diputados, siendo el

²¹ Felipe Tena Ramírez, *Leyes Fundamentales de México, 1808-1982*. 11a. ed. Méx. Porrúa, 1982. Segunda Ley Constitucional (1836), pp. 208-212.

agente de esta intriga don Néstor Escudero, de Yucatán;... fue aprobada (la ley) por mayoría de un solo voto."²²

Los conservadores, como mucha otra gente de la época, pensaban que el sistema federal había sido un fracaso. Creían que era un sistema que tendía a disgregar y no a unificar a la nación. La experiencia demostraba que de los estados venían las revoluciones y que cada gobernador y legislatura estatales actuaban con total independencia del centro. La Sexta Ley Constitucional pretendía solucionar el problema al formar un sistema unitario. La República se dividía en departamentos, distritos y partidos. El gobierno interior de los departamentos estaría a cargo de los gobernadores, con sujeción al gobierno general. Los gobernadores serían nombrados por éste y tendrían una serie de atribuciones amplias pero siempre controladas por el gobierno central; sobre todo se les negaba la posibilidad de imponer contribuciones y de levantar fuerza armada.²³

Sin embargo, los legisladores daban concesiones a los federalistas. En cada departamento habría una junta departamental compuesta por siete individuos, elegidos por los mismos electores que nombrarían a los diputados del Congreso. Estas juntas tenían atribuciones muy importantes, entre las que destacan: las elecciones de Presidente de la República, las de miembros del Supremo Poder Conservador, las de Senadores e individuos de la Suprema Corte de Justicia y Marcial, así como la de proponer la terna al gobierno general para el nombramiento de gobernador.²⁴

Otro aspecto muy importante de *Las Siete Leyes*, y del proyecto conservador, es el hecho de ser la primera constitución mexicana en vigor que, de manera explícita, consagró los *derechos y obligaciones de los mexicanos y habitantes de la República* en su Primera Ley; derechos entre los que figuran: no poder ser apresado sino por mandamiento de un juez competente; no poder ser privado de una propiedad, ni del

²² Vicente Riva Palacio, ed., *México a través de los siglos*, 4a. ed. México, 1962, vol. IV, p. 393.

²³ Felipe Tena, *op. cit.*, pp. 239-244.

²⁴ *Ibidem*, pp. 241-242.

libre uso y aprovechamiento de ella, ni en todo ni en parte; no poder catear la casa o los papeles de uno; no poder ser juzgado ni sentenciado por comisión ni por otros tribunales que los establecidos por la Constitución; no poderse impedir la traslación de personas y bienes a otro país; poder imprimir y circular, sin necesidad de previa censura, ideas políticas.²⁵

El intento de constituir el Estado a través del régimen centralista no fue más afortunado que el de la etapa anterior. Aunque el titular de la presidencia entre 1837 y 1841 fue D. Anastasio Bustamante, la ocuparon también de manera interina: Miguel Barragán, José Justo Corro, Antonio López de Santa Anna, Nicolás Bravo y Francisco Javier Echeverría. El presidente, recibía de mala gana las indicaciones del Supremo Poder Conservador o del Congreso. Algún miembro del Supremo Poder Conservador intentó, acudiendo al Congreso en sesión secreta, nulificar el poder del Gral. Bustamante como presidente de la república.²⁶ El entendimiento entre Bustamante y el Congreso fue casi nulo. Éste último trataba de controlarlo negándole facultades extraordinarias en momentos críticos, como después del levantamiento de Urrea en la ciudad de México, en julio de 1840.²⁷

Pero fueron sobre todo los continuos levantamientos federalistas y los movimientos separatistas, como los de Texas y Yucatán los que debilitaron al gobierno central. Casi todos los años tuvieron una acción de importancia: Oaxaca y Texas en 1836; Nuevo México en 1837; Michoacán, Oaxaca y Sinaloa en 1839; en la ciudad de México, con la captura del presidente, en 1840; y, finalmente, el levantamiento de Paredes en Guadalajara, el de Santa Anna en Veracruz y el de Valencia en la ciudad de México, el cual terminó con este primer experimento centralista. "En medio de ese oleaje levantado por las pasiones y la ambición de algunos hombres, era difícil conducir la nave del Estado. Los recursos que con penosos sacrificios de los pueblos se reunían para aumentar y pagar al ejército que debía operar en Texas y poner a raya los atentados de los

²⁵ *Ibidem*, pp. 205-208.

²⁶ Vicente Riva Palacio, *op.cit.*, IV, pp. 442.

²⁷ Cfr. Congreso. Cámara de Diputados. *Sesiones secretas* 1840.

Estados Unidos, se gastaban en las fuerzas que el gobierno se veía precisado a enviar a sofocar las revoluciones.”²⁸

La oposición no fue derrotada en 1834 porque aún conspiraba abiertamente en diversas capitales de los departamentos. La pasión política no medía las consecuencias y así, por ejemplo, el Gral. Urrea que en 1839 se levantó en armas en favor de la federación, no tuvo ningún escrúpulo para entrar en arreglos con el almirante francés Baudin.²⁹

El regreso a México de D. Valentín Gómez Farías, en febrero de 1838, fue un motivo más de preocupación para el gobierno. Quizás pensó éste que el desprestigio del ex vicepresidente era motivo suficiente para alejarlo de la intriga política. Pero esto no fue así. En julio de 1840 Gómez Farías se involucró, junto con el Gral. Urrea, en un levantamiento en el que se logró tomar prisionero al presidente Bustamante, al comandante general mayor de la plaza y a otros jefes y se ocupó el Palacio Nacional por varios días. Al faltarles apoyo militar, los sublevados se vieron obligados a liberar al presidente, con el objeto de poder negociar una capitulación favorable, dado que sus fuerzas iban en disminución. Este levantamiento causó un gran desconcierto porque se dio en el corazón del país, y, además, por la inmensa pérdida de vidas, que se calculó en 900.³⁰

El gobierno de *Las Siete Leyes* terminaría finalmente, ligado estrechamente a intereses económicos regionales debido a un levantamiento militar en masa. El Gral. Mariano Paredes y Arrillaga se levantó en Guadalajara y una de sus primeras acciones fue rebajar los derechos a los efectos extranjeros, los cuales, por una ley reciente, pagaban el 15% de impuesto. Los comerciantes de Guadalajara, de la ciudad de México y de Veracruz apoyaron con gran entusiasmo el movimiento. El Plan de Paredes pedía que convocaran a un Congreso nacional extraordinario para reformar la Constitución y declarar al presidente de la República incapaz de gobernar.³¹

²⁸ Niceto de Zamacois, *Historia de México*, Barcelona, 1879, 1880, Vol. XII, p. 123.

²⁹ Vicente Riva Palacio, *op.cit.*, IV, pp. 440.

³⁰ *Ibidem*, IV, pp. 460.

³¹ *Ibidem*, IV pp. 470.

El Ayuntamiento de Veracruz se levantó también en agosto de 1841. El artículo 2o. del Plan expresaba claramente el trasfondo del movimiento: "2o. Que se reforme el arancel de aduanas marítimas, de manera que cause el aumento de las importaciones del exterior y quite injustas trabas al comercio."³² El 31 de agosto Valencia encabezó otro levantamiento. Y el 9 de Septiembre Santa Anna, en Perote, hizo lo propio validando los levantamientos de Paredes y Valencia, y presentando un Plan que ponía a las claras su pensamiento: 1) destitución de Bustamante por gobernar despóticamente; 3) en invalidez de los actos del presidente;... 6) "que en las doce atribuciones que se dieron al Supremo Poder Conservador, por el artículo 12 de la 2a. Ley Constitucional, no se considere comprendida la de autorizar al Poder Supremo Ejecutivo como lo ha hecho para que se use de cualquiera facultades, aunque no estén expresadas en la Constitución, como la que ha puesto en práctica gobernando despóticamente a la cabeza de las tropas con el título de presidente general en jefe..."³³

La revolución iniciada por Paredes Arrillaga fue aprovechada y concluida por Santa Anna. El 28 de septiembre de 1841 el acta conocida como las *Bases de Tacubaya* preparaba una nueva estructura política en 13 artículos. Por principio, desaparecían todos los poderes, excepto el judicial; Santa Anna quedaba facultado para nombrar una junta que, con "entera libertad", designaría la persona que habría de hacerse cargo del Ejecutivo; éste expediría una convocatoria para elegir un nuevo Congreso Constituyente. De hecho, las *Bases de Tacubaya* dieron a Santa Anna un poder omnímodo que no podía responsabilizarse sino ante el Congreso constitucional que él mismo formaría.³⁴ En Tacubaya concluía el experimento constitucional conservador.

La historia de estos años, aparentemente inútiles, han dejado como legado una lección importante: para que un grupo pudiera constituir un estado nacional tendría que adop-

³² *Ibidem*, IV, pp. 471.

³³ *Ibidem*, IV, pp. 474.

³⁴ Edmundo O'Gorman, *Seis estudios históricos de tema mexicano*. México: Universidad Veracruzana, 1960. p. 135

tar, en cierta manera, algunos de los principios del bando contrario; asimismo, debería de ampliar la base de sus seguidores. Esto lo lograrían los liberales 30 años después; pero esa es ya otra historia.

E. M. CIORAN

Gabriel Marcel: apuntes para un retrato*

LA extraordinaria buena fortuna de Gabriel Marcel consistió en no haber sido nunca maestro en la universidad, en no haber sido nunca obligado a pensar con horario. La docencia puede ser la tumba del filósofo, la tumba de cualquier pensamiento vivo. Las cosas esenciales no deberían institucionalizarse: la universidad dobla a muerto por la mente. La filosofía debería enseñarse en el ágora, el parque o la casa. De hecho esta fue la manera en que Marcel decidió trabajar, ya que adaptó su temperamento y su alto juicio a la espontánea e impredecible discusión. Durante muchos años maravillosos invitó a jóvenes a su casa, y con absoluta libertad conversó con ellos sobre cualquier tema. Incluso las cuestiones que en apariencia pudieran parecer totalmente banales eran dignas de crear un intercambio de puntos de vista. El objetivo era reunir a la mayor cantidad de gente posible para participar en una conversación, y lo que él intentaba en esas ocasiones era conocer la mente de la persona que hablaba. Con mucha frecuencia él era el único que iniciaba un tema sobre el cual luego se extendía brevemente, exponiendo algún punto de vista o asumiendo al menos una postura respecto a la conclusión. Al mismo tiempo quería obtener una respuesta. Desafiaba a los demás a contradecirlo. De hecho invitaba a la contradicción no sólo en asuntos filosóficos sino en cualquier cosa. Voy a atreverme a decir que para él la contradicción era el pan de

* Este texto se publica con la autorización del autor. La traducción es de Gerardo Torres.

cada día; no podía estar sin ella; la necesitaba para sobrevivir para trabajar. El autor del *Diario Metafísico*, obra donde el monólogo es indispensable, era en la vida real un apasionado del diálogo y, por lo tanto, un enemigo de cualquier pensamiento pedante, solemne e impositivo que buscara imponerse o dominar. Marcel era exactamente lo opuesto de un maestro: no ordenaba; se rendía ante las sorpresas de su propio pensamiento y con una gran humildad respetaba todos los pensamientos afines que surgieran de la persona con la cual conversaba. Ser maestro es cubrirse a sí mismo con la torpeza y la incapacidad, es asumir un tipo de actitud superior para la cual Marcel no tenía talento. Una conducta que le repugnaba era que uno se reprimiera y se mantuviera en constante observación; prefería explotar o ingeniárselas para resolver las cosas sin esfuerzo. La indignación era el estado natural de su mente, era su reacción personal contra la injusticia propia de la existencia humana. Diametralmente opuesto al pensamiento estoico y en realidad a todo tipo de invulnerabilidad fija o establecida, él podía ser totalmente temible cuando se exasperaba por la estupidez o la insolencia. Nunca voy a olvidar la vez que se metió en una discusión que tuvo lugar en una muy concurrida fiesta de la élite parisina. La discusión giraba en torno a una institución de beneficencia que, aunque pretendía ser cristiana, se alejaba un poco de la ortodoxia. A un sacerdote que estaba presente se le pidió que hiciera un comentario. Lo hizo, pero de una manera totalmente desagradable y casi molesta, y además previniendo a todos los católicos que ahí se encontraban contra cualquier posibilidad de involucrarse en un movimiento que olía a herejía. El sacerdote ni siquiera vio la manera de tomar en cuenta las obras piadosas que aquellos que apoyaban el movimiento en cuestión consideraban de primordial importancia. Marcel respondió inmediatamente a las observaciones del sacerdote con una violenta, poco común, pero clara respuesta, que destruyó completamente al pobre sacerdote, quien de pronto se encontró completamente solo en la reunión. Ese día llegué a entender que si ese explosivo filósofo hubiera estado en el Parlamento, no habría aceptado el papel de un mero observador; más bien habría hecho una brillante o incluso tempestuosa carrera.

Por haberme relacionado en mi vida con varios filósofos y al mismo tiempo con diversos escritores, me he dado cuenta de que la medida del interés que éstos muestran hacia otros depende de la admiración, lealtad o adulación que los segundos despliegan hacia los primeros, los cuales están tan absolutamente obsesionados por su propia obra que aprovechan todas las oportunidades para hacer alusión a ella. “¿Conoces éste o ese libro mío?”, es la pregunta más sonada en esos círculos despreciables. Ese tipo de preguntas sería tolerable si viniera de boca de un novelista, pero no lo es, definitivamente, viniendo de un filósofo. Debo agregar que nunca oí a Marcel hacer esa pregunta. Porque necesitaba la existencia de los demás estaba interesado en el *ser* de cada persona, en lo que era único e insustituible en el individuo, en el *yo* —el sí de mí—,* si se me perdona el chiste. Este es un caso de conocimiento a través de la bondad. Y él era alegre y bueno a la vez. Esto es una evidente paradoja para aquellos que creen que la vivacidad y la bondad son una combinación rara. La bondad es más común entre aquellos que son tranquilos, reservados y aburridos. Paradójicamente la bondad en Marcel se mostraba como la dinámica de un reflejo. Con esto quiero decir que nunca supe que se detuviera a reflexionar cuando lo que se necesitaba realmente era una buena obra; cuando ayudaba a alguien, actuaba rápidamente, quedándose fuera e incluso sin sacar provecho para sí mismo. Siempre dispuesto a escuchar a cualquiera que se acercara a él con algún problema, sacrificaba un increíble número de horas realizando un trabajo que requería del talento de un confesor o de un diplomático.

El don de la comunicación es natural en un escritor o en un dramaturgo; Marcel era los dos al mismo tiempo. Su amor al diálogo lo incitaba a escribir obras de teatro, y su pasión por el análisis lo animaba a meditar sobre lo mismo. El y yo vimos juntos una considerable cantidad de representaciones; algunas excelentes, otras de valor discutible y otras más de escasa calidad. Pero no importaba qué tan malas o desesperantes

* *le soi de moi*.

podieran haber sido todas ellas, Marcel siempre estaba interesado; primero porque tenía que informar acerca de ellas, y segundo porque en cada caso quería encontrar el origen de la falla intrínseca, la razón fundamental de la ineficacia o lo inapropiado de las obras. Nunca he dejado de preguntarme por qué una mente tan sutil estaba deseosa de examinar esas obras tan vulgares, y por qué usaba las reservas de su inteligencia en esas tareas, aparentemente inútiles. Digo “aparentemente” porque para él el teatro no era una diversión sino una experiencia viva. (La palabra alemana *Erlebnis** sería aquí totalmente apropiada). Marcel era otro desde que se alzaba el telón; su curiosidad tendía a la exaltación y sobrevivía al desánimo. Mientras esperaba que él sugiriera que nos fuéramos al terminar la primera parte de la obra, recuerdo que yo le aseguraba repetidamente que cualquier mentira posterior no tendría remedio y que la obra era tan mala que ni siquiera Dios podría salvarla. Pero sus escrúpulos profesionales siempre triunfaban sobre mis sugerencias o insinuaciones, y así soportábamos la prueba hasta el amargo final. Al darme las buenas noches nunca se olvidó de expresar su pena por haberme llevado a un espectáculo tan malo. Aunque a decir verdad nunca tuve la sensación de que hubiera desperdiciado la noche, pues cuando una obra no tiene desde el estreno la posibilidad de conmover o incluso de interesar al público, el fracaso total deja la mente en completa libertad y así le permite vagar a voluntad.

Si Marcel se alejó generalmente del teatro de vanguardia era porque la mayoría de las obras producidas por éste eran deliberadamente oscuras. En todos los casos, las representaciones requerían de un construcción vaga, donde el interés del argumento recayera en el ocultamiento del sentido. La mistificación es generalmente un resultado y a veces un requisito. Para divertirse, los espectadores deben estar preparados para ser engañados, papel que Marcel se negó a asumir. Después de presenciar espectáculos como estos, los cuales generalmente lo enfurecían, acostumbraba decir con voz desesperada: “¡Quiero entender; quiero una explicación!” Pero muy fre-

* *Erlebnis* significa ‘suceso’, ‘aventura’, ‘emoción’, ‘intuición’, ‘experiencia’.
N. del T.

cuentemente no había nada que explicar, sobre todo porque en esos casos la incomprendibilidad era esencial. El filósofo podría aceptar rápidamente tal cosa, si ésta no estuviera corrompida por la trampa o el engaño.

Esta afición por el teatro, la cual no es muy común en un metafísico, era provocada —creo— por un miedo profundamente arraigado en Marcel —el miedo a la soledad. Este pudiera parecer inconcebible en los filósofos, de quienes se piensa comúnmente que están inmersos en el pensamiento y completamente fuera del mundo. Pero Marcel era exactamente lo contrario de esto. Tenía una desmesurada necesidad de amar y ser amado; no podía estar sin un cierto ambiente de afecto, sin ese cierto sentimiento de proximidad que uno tiene cuando está ante la presencia de otro ser humano. Para soportar la soledad se debe ser capaz de despreciar u odiar a toda la gente, e incapaz de llevar la amistad hasta el límite de la tragedia. También se debe ser propenso a algún tipo de cinismo. Yo había tratado personalmente a Marcel durante más de veinte años, y porque casi éramos vecinos tuvimos muchas oportunidades de estar juntos; en todo ese tiempo nunca le oí pronunciar una palabra cínica, a pesar de su natural tendencia a ridiculizar.

Marcel siempre estaba listo para enfrentar a un adversario, pues lo que él realmente disfrutaba, lo mismo en su vida cotidiana que en su vida intelectual, era el desafío. Veía el universo, como una inagotable fuente de problemas que debían resolverse, e intentaba hacerlo de una manera que difería, digamos, de la de Heidegger, para citar un ejemplo actual. Cuando Heidegger encontraba una dificultad tendía a inventar una palabra para cubrirla o enmascararla, una palabra que le permitiera evitar una conclusión; o, peor aún, recurría al más sospechoso artificio que pueda imaginarse: la etimología. Esto último lo hizo brillantemente, pero abusó porque *jugó* con las palabras; las retorció hasta obtener el sentido que necesitaba; las explotó diestra y astutamente. Estas acrobacias verbales son tan impresionantes que fácilmente dan la impresión de ser profundas.

Este no fue de ningún modo el camino de Marcel, como se puede comprobar en sus expresiones espontáneas tanto de sus libros como de su conversación. Su interés fundamental era la definición —el sentido— de las palabras. Aunque no se trataba de una definición destinada a suprimir un problema o a evadirlo hábilmente; sino que más bien era una definición gradual que se iba constituyendo lentamente a medida que el pensamiento avanzaba; era una definición temporal que tomaba forma poco a poco pero nunca se fosilizaba. Al final de la batalla era tan problemática como al principio. Lo grave del problema permanecía; no había sido atenuado por la discusión. Después de mirar desde varios ángulos una situación concreta, Marcel acostumbraba decir que era incapaz de dar una respuesta definitiva, o que no emitiría un juicio sobre el asunto. Esta confesión de incertidumbre, totalmente natural en asuntos metafísicos, es menos común en terrenos de naturaleza más o menos práctica. Pero su incertidumbre era solamente el reflejo —en el espejo del presente o de la experiencia cotidiana— de su integridad intelectual —la búsqueda metódica entre la certeza y la duda, los constantes escrúpulos de una mente que se interroga a sí misma.

Marcel ha sido acusado de contradictorio, y como prueba de esto se ha señalado una u otra situación en la que ha cambiado de parecer. Ningún pensamiento oportunista debe ser tomado en cuenta. Lo que aquí entraba en juego era un deliberado cambio de posición o, si se quiere, el cambio de una mente abierta, siempre ansiosa de entender otro punto de vista o incluso la opinión de un contrario. Por razones especulativas, lo mismo que morales, Marcel era una mente dispuesta a conceder cualquier postura aparentemente legítima. Teniendo en cuenta su tipo de mente, con frecuencia me he preguntado cómo se contuvo para evitar hundirse en ese estado catastrófico de duda perpetua que se aproxima a un naufragio espiritual. Creo que la explicación de esta habilidad para resistir al escepticismo reside en esto: los escépticos plantean espléndidamente un problema por el gusto de formularlo, pero sólo para, al mismo tiempo, rechazarlo, aislarlo y exponer su inocuidad fundamental. Se deleitan con los problemas que no pueden ser resueltos; se revuelcan en ellos, ebrios por el impedimento. El

escepticismo lleva en sí necesariamente un elemento de morbilidad. Como escéptico Marcel se daba cuenta de qué era lo que podría ser llamado el *placer sensual* del problema como tal. Aunque en su mente (opuesta a la de alguien que duda siempre) todo tenía un fundamento interno profundo; todo contribuía a la vida interna. Sin esto Marcel podría haber caído en una confusión total. Su tipo de inteligencia pudo haber convertido de hecho cualquier cosa en problema, porque la esencia de su ser necesitaba el misterio; pero éste, en vez de sumergirlo en la duda y el sufrimiento, lo mismo salvaba su vida que su pensamiento. No era una casualidad que Rilke fuera uno de sus poetas favoritos. ¡Imaginemos un razonamiento en el que el pensamiento, desarrollándose sin cesar, engendrara indefinidamente una pregunta tras otra, sin tropezar ni encontrar obstáculos jamás, sin detenerse nunca! Es necesario algún tipo de obstáculos para que uno dude en la búsqueda. Los *Sonetos de Orfeo* representarían bien este límite. Este... límite infinito.

“Cualquiera ha tenido épocas en las que ha sentido la tentación de afirmar el sinsentido universal,” escribió Marcel durante la Segunda Guerra Mundial en *Presencia e inmortalidad*. Uno podría decir que el sentido fundamental de su trabajo y de su vida era el rechazo a sucumbir ante esta tentación, la cual es la más terrible de las tentaciones, ya que es producto de nuestros estados negativos, de nuestros momentos de debilidad y de todos los abismos de nuestro ser. Dichas tentaciones se caracterizan también por una cierta cualidad enfermiza que les da un encanto peligroso e irresistible. Los vivos tienen un apetito natural de ser; por lo tanto es fácil para nosotros buscar y encontrar sentido en todo. Pero imaginemos a este apetito desviado, pervertido o simplemente debilitado: lo que antes tenía un sentido ahora ha dejado de tenerlo, y ese desastroso deslizamiento tiene que ir hacia ninguna parte, pero hacia abajo, hasta que termine en la total desarticulación del sentido de la existencia, sin la esperanza de volver a recuperarlo otra vez. Sin fe y sin la necesidad que siempre sintió de continuar y crear relaciones y convicciones propias, Marcel no hubiera

evitado la última experiencia obsesiva del sinsentido, porque el nihilismo no es una posición paradójica ni monstruosa, sino más bien una conclusión lógica que hace naufragar a cualquier mente que haya perdido contacto íntimo con el misterio (misterio es un nombre pudoroso para *el absoluto*).

Como sabemos, Proust elaboró un cuestionario para que a través de él un escritor pudiera aclarar su pensamiento. Entre las respuestas que dio Gabriel Marcel a este cuestionario, hay dos particularmente impresionantes. A la primera pregunta, "¿Cuál es tu actividad favorita?", respondió que "Escribir y escuchar música". A la segunda, "¿Qué te gustaría ser?", contestó que "Un compositor dedicado por completo a la música". En alguna otra parte escribió que el arte musical había sido uno de los elementos primarios en la constitución de su ser y, yo agregaría, su primer *encuentro* con la vida, o al menos su primer encuentro espiritual.

Seguido escuchábamos música juntos: cualquier cosa, de Monteverdi hasta Fauré y los grandes maestros rusos, y yo notaba que la música lo elevaba y lo arrojaba a otra esfera y lo transportaba a un nivel de existencia inaccesible para la filosofía, salvo en algunos raros momentos de *revelación*. Proust, que siempre fuera citado a propósito de experiencias que son revelaciones, pensó que si la gente no hubiera tenido la facultad de hablar, la música habría sido el único medio de comunicación entre las almas. Esto es más o menos lo que Marcel sostuvo al hablar de sus improvisaciones, cuando admitió que a través de ellas era capaz de adentrarse en su más íntimo y profundo yo; era en este lado, decía, "que todo se movería como si la frontera entre el país de los vivos y los muertos hubiera desaparecido, como si yo entrara a un universo en el cual esta diferencia, que me atrevería a decir que era una sola para todo, estuviera cerca de ser totalmente abolida".

La razón por la cual Marcel nunca se cansó de pagar tributo a Schopenhauer (filósofo que ha sido relegado injustamente, mientras que Hegel se llevó todos los honores por glorificar la historia) fue que el filósofo de *El mundo como voluntad y representación* tuvo a la música en muy alta estima.

Qué pálida parece toda la filosofía comparada con este arte. La herida secreta de Marcel fue la humillación de ser un filósofo. De hecho es verdad que la gente que ama la música sobre todo lo demás está encadenada a vivir con una constante pena si no llega a ser músico. Los filósofos que han atraído tan cerca de sí lo inefable están expuestos a la pena de no ser ni músicos ni poetas ni místicos, y a considerar su suerte como una pérdida. Afortunadamente para ellos no todos los filósofos alcanzan este nivel de visibilidad clara, pero aquellos que llegan a estar cerca le imprimen a sus obras un sentimiento de alma destrozada que redime y humaniza su filosofía.

Rara vez vi a Marcel quejarse o lamentarse. Incluso cuando tuvo que ser sometido a una seria operación, habló de ella sólo de paso, como si se tratara de un hecho desagradable y nada más. Tanto antes como después de su operación llevaba invariablemente la conversación hacia otras direcciones; y lo hacía así no con el propósito de mantener su ánimo, sino debido a su fuerte aversión a la característica de la gente enferma que hace girar todo alrededor de sí misma. Al hablar de ánimo uno tendría que usar, en su caso, la palabra temeridad. A los setenta y seis años se atrevió a dar durante dos meses una serie de conferencias en los Estados Unidos y Japón. Dio conferencias casi a diario, y a cada una de ellas le seguían una discusión y un acto de bienvenida. Todos sus amigos consideraron que la empresa era imprudente. Y así fue, pues ésta le cobró el precio con la salud. Se enfermó de la vista. Pocos días antes de su partida tenía el presentimiento de que no regresaría vivo; aunque un día antes de salir se sobrepuso a la angustia y se embarcó sin vacilar en su aventura. Cuando regresó a casa más bien parecía desmoralizado, aunque esto no le duró mucho tiempo. Pronto volvió a retomar el hilo de sus actividades cotidianas e incluso hizo nuevos compromisos —es decir, otros viajes.

Su naturaleza ascética era el secreto de su vitalidad. Se abstenía de tomar alcohol y tabaco, porque ambos esclavizaban a la gente de su tiempo, especialmente a los intelectuales. Debido a su nerviosismo explosivo, es dudoso que hubiera mantenido el equilibrio si hubiera recurrido a esos venenos

que frecuentemente vemos disfrazados de estimulantes. Otra de sus afortunadas características era su moderación. Los franceses están notablemente obsesionados por la comida. Para ellos comer es un rito que está en el límite del vicio. No es nada raro oír a la gente, incluso a gente distinguida, decir cosas tales como: "Cené en tal y tal casa y sirvieron un platillo sazonado con...", con una serie de detalles asombrosamente precisos. Nunca oí a Marcel hacer comentarios de ese tipo. No era un adorador de las artes culinarias, y desde este punto de vista era muy poco francés. Pero quizá he exagerado, pues recuerdo la aprobación que hizo cuando dije que no tenía deseos de cenar de nuevo con Mme. X porque todo lo que podía pensar al estar sentado a la mesa era acerca del marqués de Brinvilliers, el famoso envenenador francés.

Cuando nuestra memoria y nuestra curiosidad esencial se mantienen así de prodigiosas, realmente no es tan importante envejecer. En 1968, después de una caminata por el maravilloso valle de Celé, me di cuenta de que era incapaz de recordar los nombres de los pueblos por los que habíamos cruzado; sin embargo Marcel los iba a repetir todos de memoria, a pesar de que no había visitado ese lugar desde 1943. En otra ocasión, relacionada con las actividades del grupo de Bloomsbury, yo le estaba dando información sobre la *Autobiografía* de Bertrand Russell, que él no había leído y que de hecho había evitado intencionalmente porque no amaba particularmente al filósofo inglés. (Despreciaba al positivismo en cualquiera de sus formas, lógica o de otra forma.) En un momento en que mi memoria me jugó una de sus acostumbradas bromas, se me olvidó el sobrenombre de "Ottoline...", pero él estuvo listo para agregar, "Morell". Podría citar innumerables ejemplos del poder de su memoria. Ese poder era la razón de su fe en la gente y los lugares. Una persona incrédula es aquella que no recuerda o que recuerda con dificultad. Uno podría ir tan lejos como decir que una buena memoria es un prerrequisito para una vida espiritual o moral.

Su curiosidad continuó para mantenerlo admirablemente abierto al mundo. A pesar de sus acostumbrados problemas de salud nunca parecía estar con el ánimo decaído, o al menos nunca pareció abandonarse a tales sentimientos; ren-

dirse a eso habría sido un verdadero signo de envejecimiento. Estoy seguro de que no sentía —que de hecho no podría sentir— la “dificultad de existir”, de la cual se quejaba Fontenelle. Pues Marcel estaba siempre en la corriente principal de la vida —en el ir y venir de las cosas, en el mejor sentido de la frase. Esa curiosidad es el signo de vida más verdadero, la señal de que uno está realmente vivo; y eleva y enriquece constantemente el mundo, y busca simplemente encontrar su igual. La curiosidad es, de hecho, lo opuesto al deseo. De otra manera la falta de curiosidad, excepto cuando ésta lo lleva a uno al nirvana, es el síntoma más alarmante. En algunos países latinoamericanos es común enviar esquelas que dicen: “El Sr. Fulano de Tal ha llegado a ser indiferente.” Bajo este eufemismo yace un profundo sentido filosófico.

Quién puede olvidar la observación que Roger Collard le hizo a Vigny (cuya obra no había leído): “Señor, a mi edad uno ya no lee más, uno relee.” En esto encontramos una manifestación más de la capacidad intelectual de Marcel: él lee mucho más de lo que relee. Compra el último libro de política que acaba de aparecer o la novela más reciente. Gracias a su natural fuente de entusiasmo pronto se encontraba envuelto por el libro que estaba leyendo; y cuando más adentrado se encontraba en él, sentía la necesidad de admitir su error, y al hacerlo daba las razones de su juicio. Durante más de treinta años tuvo a su cargo la publicación de series de novelas extranjeras —trabajo sin precedente para un filósofo, especialmente teniendo en cuenta el promedio de novelas que hoy están a la venta. Un día lanzó un suspiro que traicionó sus sentimientos. “Esta es una de las pocas novelas que he sido capaz de leer de principio a fin sin esfuerzo,” explicó, refiriéndose a una obra que ya no recuerdo. La razón de esto es, creo, que aunque en teoría la filosofía es compatible con muchas cosas, en la práctica lo es con muy pocas. La filosofía es intolerante porque se inclina demasiado hacia juicios pasajeros y es demasiado capaz para considerarse a sí misma bajo una luz especial. Marcel oponía amargamente lo sólido de la filosofía y lo incierto de la arrogancia.

Si me hubieran pedido que definiera la actitud de Marcel hacia la vida, el principal sentimiento que la vida le inspiraba, yo hubiera hablado, creo, de su *antibudismo radical*. Esta declaración me parece bastante clara, pero sería capaz de ilustrarla un poco más con un ejemplo. Hace varios años, influido por una visita casual al museo de historia natural, escribí un artículo en la *Nouvelle revue française* con el hombre de "Paleontología". En mi ensayo decía que yo tenía un especial sentimiento de ternura hacia los esqueletos y una especie de horror desesperado hacia la percedera e irreal naturaleza de la carne. Mi postura estaba cerca de la de Swift o Buda o Baudelaire —mezcla de disgusto y obsesiones fúnebres. Marcel se levantó en armas. Me dijo que se oponía radicalmente a este punto de vista y que no soportaría que nadie hablara de la carne de esa manera, tratándola como si fuera algo menos que nada. Una mente sana como la suya no tenía problemas para imaginar la inmortalidad, y como quiera que sea no sentía aversión hacia la vida porque precisamente para reclamarla —desde luego en forma pura— él se adhirió a la noción de permanencia o de eternidad. Es verdad que él había meditado durante mucho tiempo sobre la muerte, pero lo hizo para trascenderla, para encontrar un principio más allá, para alzarse sobre ella. Desde su punto de vista la muerte no sería el fin de todas las cosas; su instinto y sus sentimientos le aconsejaban que debía negarse a concebir la muerte como una asamblea de seres más allá del tiempo. Uno podría decir con certeza que para él morir era realmente una victoria sobre la muerte; un encuentro y una reunión con lo amado. Otra vez el concepto de fe es fundamental en esta visión, pues destierra a la desesperación y considera a la resignación como cobardía. Si se cree en el absoluto la muerte no es sino una expresión de egocentrismo, un acto de desesperación y de traición.

Pascal habló de la alegría que uno siente cuando, al esperar encontrarse con un autor, uno está frente a frente con un hombre. Debo agregar que esta alegría se incrementa aún más cuando el autor en cuestión es un filósofo.

Notas

JOSÉ RUBÉN SANABRIA

Albert Camus, testigo de nuestro tiempo

HACE YA MAS de veinte años que murió Albert Camus, uno de los grandes escritores franceses de la posguerra. Una vez había dicho: "No conozco nada más idiota que morir en un accidente de automóvil." Y así murió. ¿Una muerte absurda? Fue un día invernal, hacia el mediodía (13 horas, 54 minutos) del lunes 4 de enero de 1960, camino a París por la carretera nacional 5, cerca de Villeblevin, Yone.

El día 2 del mismo mes de enero el campeón italiano de ciclismo Fausto Coppi había muerto en un accidente de carretera. Al comentarlo Camus había dicho que la gente célebre es particularmente golpeada por el destino de pronto. ¿De pronto? El creía en el destino. Cuando, en noviembre de 1959, su amigo el novelista y ensayista Emmanuel Berl le recomendaba que tuviera mucho cuidado en el viaje de vacaciones a Lourmarin porque no le agradaban las historias de carreteras, Albert Camus replicó: "No tengas miedo, detesto la velocidad y no me gusta el automóvil." La excesiva velocidad con que Michel Gallimard —amigo y editor de Camus— conducía su Facel Vega fue la causa del accidente.

¿Tuvo Camus premoniciones de su muerte? María Cásares comentó que al despedirse de ella, al irse de vacaciones a Lourmarin, Camus le dijo: "¿Te imaginas que llegará un día en que estaremos separados?", y se puso a llorar. Por su parte la secretaria de Camus dijo que antes de partir Camus arregló sus papeles como si no fuera a regresar. ¿Muerte absurda la de Camus? Así lo habría juzgado él: "*mourir en voiture est une mort imbécile*", había dicho unos días antes. Se esperaba mucho más de él. No llegó a los cincuenta años. Apuntaba ya a la madurez como escritor —y como hombre. Una vida tronchada violentamente al acercarse a la plenitud.

Mucho se ha discutido acerca de si Camus es filósofo o no lo es. Yo diría que es literato filósofo, a diferencia de Sartre que es filósofo-

literato. El argelino no se consideraba filósofo —en el sentido usual de la palabra—, pero lo es: “*Je ne suis pas un philosophe. Je ne crois pas assez a la raison pour croire à un système*”; “*Je ne suis pas un philosophe... je ne sais parler que de ce que j'ai vécu*”. Y sin embargo, al tratar los temas fundamentales que atañen a todo hombre hace filosofía. Su filosofía es existencial —no existencialista. Sufrió en carne propia la mordedura de todo lo que manifiesta la radical contingencia de la existencia humana. Su filosofía es filosofía vivida. Por eso dice: “*On ne pense que par images. Si tu veux être philosophe, écris des romans*”. Y en *El Mito de Sísifo* afirma: “*Les grands romanciers sont les romanciers philosophes*”. Con estas palabras Camus expresa lo que él hizo. Sus obras contienen una unidad múltiple: unas complementan a las otras, las corrigen, las perfeccionan y, en ocasiones, las contradicen. Así, tenemos varios ciclos en su obra pues él mismo clasifica sus escritos:

- 1) ciclo del absurdo, o ciclo negativo, que tiene tres formas: novelesca (*El extranjero*, 1942); dramática (*Calígula*, 1945 y *El malentendido*, 1944); e ideológica (*El Mito de Sísifo*, 1942); y
- 2) ciclo de la rebelión, o ciclo positivo, que, a su vez, se expresa en las tres formas mencionadas: novelesca (*La peste*, 1947); dramática (*El estado de sitio*, 1948, y *Los justos*, 1950); ideológica (*El hombre rebelde*, 1951).

Camus consideraba una tercera capa en torno al tema del amor. Quizá la novela *Le premier homme*, en la que trabajaba antes de morir, sería la forma novelesca del amor. Para nuestro propósito dividimos la obra camusiana en tres períodos: naturalista (hedonista), filosófico (absurdo y rebelión), y ético (axiológico).

a) *Naturalista.*

El joven Camus describe su actitud ante la vida: espontaneidad, ansia de vivir, aire, mar, cielos abiertos, playas llenas de luz y de paz, estallido de sol. Se trata de una comunión con el universo. Para Camus la única realidad es el mundo. Hay que gozarlo plenamente: “califico de estúpido a quien teme gozar”.

En este período naturalista la actitud de Camus es en realidad un pansensualismo, un optimismo cósmico, un vitalismo, es decir, un hedonismo: “ni religión, ni literatura, ni ética... tienen sentido en las playas de Argel. Aquí no hay otra cosa que piedras, carne, estrellas y todo este conjunto de verdades que se pueden tocar con las manos”.

Este vitalismo —mejor aún, hedonismo— se respira en *Nupcias en Tipasa*. Como el cielo penetra en el mar, como la luz penetra las ruinas de Tipasa y las flores y los árboles, Camus se deja invadir por el mundo. Le es preciso estar desnudo para que su unión con el mundo sea más profunda, más deleitable. “En este maridaje de las ruinas y de la primavera, las ruinas se han convertido en piedras.” Y en estas nupcias con el mundo el hombre deviene carne y debe perder la conciencia para poder gozar de este retorno a lo primitivo, a la naturaleza original.

Suprimida la conciencia —porque la conciencia causa dolor— no queda más que el goce inmediato en unión con la naturaleza, en un maridaje de pureza originaria: “Ser puro es encontrar aquella pureza del alma en la que se hace sensible el parentesco con el mundo, donde los latidos de la sangre se juntan a los impulsos violentos del sol de mediodía.” Hay, pues, en Camus, un monismo cósmico. Así, dice: “desparramado por las cuatro direcciones del mundo, olvidado de mí mismo, soy el viento y soy las montañas. Jamás he experimentado más hondamente el alejamiento de mí mismo y mi presencia en el mundo”.

Este hedonismo intenta fundirse con la naturaleza. Y tan es así, que Camus hubiera querido gozar más (“*ce qui me frappe en ce moment, c'est que je ne peu aller plus loin*”), pero su salud se lo impedía. Entonces, la dicha es lo más importante en la vida —es lo único importante. Y Camus ve la religión como un impedimento para la dicha: “Amo demasiado la vida para que me importe la eternidad.” Lo esencial: el triunfo explosivo de la vida. Todo lo demás carece de sentido. La felicidad está en vivir sensorialmente al unísono con la naturaleza: “en este mundo no hay más que un solo amor. Abrazar un cuerpo de mujer, que es también retener esta extraña alegría que baja de lo alto hacia el mar”. La gloria es el derecho de amar sin medida.

En esta relación inmediata con la naturaleza —Camus emplea con más frecuencia la palabra *mundo*— la única realidad cierta es el cuerpo que goza, éste es la sola verdad de esta presencia donde todo se da en una limpia inocencia, en una “absurda simplicidad”, donde el sentimiento es “una mezcla de ascesis y de goce”, donde hay que vivir “la pasión en detrimento de la emoción”. Hay que ser fieles a la dicha; hay que vivir para la felicidad; mejor: hay que vivir gozando. Sensación, luz, mar, sol, paisajes, mujeres es el mundo camusiano. Tipasa habitada por dioses cuyo lenguaje es el sol y el olor de las flores, la luz a borbotones, los cipreses, el silencio y las piedras vivas. Aquí, los únicos dioses son los muchachos y las muchachas que a mediodía se bañan en el mar. Tal es para Camus “*cette patrie de l'amé ou devient sensible la parenté du monde*”. Por eso él decía que tenía un corazón griego. En

este vitalismo cósmico la realidad tiene dos aspectos: la carne y el mundo.

b) *Filosófico.*

Pasemos ahora al período filosófico. En el invierno de 1930 Camus se vio atacado por la tuberculosis. Fue internado en el hospital Mustapha. El peligro de muerte era serio. Y tenía miedo (horror) de morir: "*toute mon horreur de mourir tient dans ma jalousie de vivre*". Él, que amaba intensamente la vida, rehusaba morir: "*Je ne veux pas mourir*", decía, y en el borrador de *Entre oui et non* expresa en tercera persona: "*la peur de la mort le hantait beaucoup*". Aquella existencia totalmente orientada al placer, tan segura, tan natural, se ve gravemente afectada por el mal. A pesar de que sanó, debió, sin embargo, moderar los goces de la vida, renunciar a los viajes y a otras actividades. Se entristecía al ver a los demás "patear" un balón y correr alegremente en la playa. Esta tristeza le acompañó toda la vida.

Aquí surge la nueva categoría: lo absurdo. Todo es absurdo. La cercanía de la muerte (la enfermedad) enseñó a Camus que el mal está en todas partes ensombreciendo las ansias de vivir y los momentos de placer, que la muerte no está al final de la vida, sino en su mismo corazón: la muerte en la vida se llama enfermedad.

La actitud camusiana ha cambiado. Antes el punto de partida era la sed de felicidad, el ansia de vivir y de gozar; ahora lo es el absurdo de la existencia: "el único dato del que dispongo es que todo es absurdo"; "el clima del absurdo está al comienzo". Cualquier hombre, a la vuelta de cualquier esquina, puede experimentar la sensación del absurdo, porque todo es absurdo.

En julio de 1944 Camus declara: "Sigo creyendo que este mundo no tiene un sentido superior. Pero sé que en él algo tiene sentido, es el hombre, porque éste es el único que exige tenerlo. Este mundo tiene por lo menos la verdad del hombre, y nuestro cometido es darle sus razones contra el mismo destino". Ni el hombre ni el mundo separadamente son absurdos. El absurdo surge del conflicto yo-mundo, porque el yo tiene sed insaciable de gozar y el mundo no da la satisfacción deseada. Este divorcio entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona es el absurdo, el estado metafísico del hombre consciente; es el pecado sin Dios ("*l'absurde, c'est le péché sans Dieu*"); es la nostalgia de la unidad.

En esta situación el amor también carece de sentido. En *El Extranjero*, cuando María pregunta a Mensault si la ama, él responde que tal pregunta no tiene sentido y que en todo caso le parecía que no.

Entonces, el amor es sólo un pasatiempo, un juego para vencer el absurdo de la existencia; el amor es muy poca cosa. Antes se trataba de saber si la vida debía tener un sentido para vivirla; ahora se la vive mejor si no tiene sentido: "vivir es hacer que viva el absurdo". Por eso es que "el hombre absurdo no puede sino agotarlo todo y agotarse".

En *Calígula* hay una frase que expresa la actitud de Camus en este período filosófico de su obra: "es muy duro y amargo llegar a ser hombre", porque el hombre no sabe qué hacer con su libertad —amplia y enorme. Y en este caso no se trata de vivir bien, sino de vivir mucho: "la creencia en lo absurdo equivale a reemplazar la calidad de las experiencias por la cantidad. Si me convenzo de que esta vida no tiene otra faz que la del absurdo, si siento que todo su equilibrio se debe a la perpetua oposición entre mi rebelión consciente y la oscuridad en que forcejeo, si admito que mi libertad no tiene sentido sino con relación a su destino limitado, entonces debo decir que lo que cuenta no es vivir lo mejor posible, sino vivir lo más posible... La moral de un hombre, su escala de valores no tiene sentido sino por la cantidad y variedad de experiencias que ha podido acumular".

Entonces, hay que aprovechar todos los momentos. Y Camus procuró vivir la doble verdad: el cuerpo y el instante. Y si la muerte acaba con todo, lo importante es vivir, puesto que el hombre absurdo, aunque no niega la eternidad, nada hace por ella. Y confiesa de sí mismo: "*Je suis envieux, parece que J'aime trop la vie pour ne pas être égoïste. Que m'importe l'éternité*"; "*Qu'est-ce que l'homme absurde? Celui qui, sans le nier, ne fait rien pour l'éternel.*"

La rebelión es una consecuencia del absurdo. Camus asegura que una de las posiciones filosóficas coherentes es la rebelión: "Yo grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y tengo que creer por lo menos en mi protesta. La primera y la única evidencia que me es dada así, dentro de la experiencia absurda, es la rebelión." Aquí se ve inmediatamente cierto cartesiano: se trata de partir de una evidencia y Camus la encuentra de tal forma en la rebelión, que llega a decir: "*Je me révolte, donc nous sommes.*" Hay que rebelarse contra el absurdo, contra lo ininteligible del mundo y la existencia humana. Y no ocasionalmente, sino que la rebelión sea la esencia del hombre, el movimiento mismo de la vida.

Camus enuncia algunos rasgos esenciales de la rebelión:

1) implica siempre la conciencia de estar en su derecho y de adoptar, por lo mismo, una postura defensiva contra la injusticia. El hombre rebelde está dispuesto a sufrir la muerte para defender este derecho; y 2) simultáneamente implica siempre que tal derecho no es personal, sino humano.

En la rebelión el hombre experimenta su solidaridad: "*donc nous sommes*" Camus analiza la rebelión metafísica y la histórica. La primera es el movimiento filosófico y poético que se opuso al orden divino y al orden moral; así se llegó al nihilismo total. La rebelión histórica es la historia de los movimientos revolucionarios y políticos de la Revolución francesa y de la Revolución rusa. Camus advierte que no son lo mismo revolución y rebelión, pues aquélla pasa de una dominación a otra; en cambio la rebelión es un proceso, renovable siempre, de insurrección para mejorar el mundo.

Ya en la etapa filosófica Camus acepta valores. El hombre rebelde no lucha únicamente para sí; lucha en nombre de los demás. El individuo "*agit donc au nom d'une valeur, encore confuse, mais dont il a le sentiment, au moins, qu'elle est commune avec tous les hommes*". El mal, el dolor que Camus ha vivido le hace comprender a los demás: "*Dans l'expérience absurde, la souffrance est individuelle. A partir du mouvement de révolte, elle a conscience d'être collective.*"

c) Ético

La peste, *Los justos* y *El hombre rebelde* expresan el pensamiento camusiano en esta otra fase: la ética (axiológica). Camus insiste en el mal: todo hombre es un apestado, tiende al mal. Hay que buscar valores en la vida, pero para esto es preciso negarlo todo, porque todo es absurdo. Hay que empezar desde el principio. Nihilismo. Este es el punto de partida, confiesa Camus: "*Mon point de départ est le nihilisme, c'est-à-dire le doute de tout. Il'y a aujourd'hui un nihilisme dans le monde.*" Y más adelante asegura: "*Je ne cherche pas à réhabiliter telle ou telle valeur, traditionnelle. Non, je me place dans le nihilisme, et c'est là que je cherche les valeurs constructives... je ne veux pas la fin de notre civilisation, je veux au contraire affirmer des valeurs qui en assureront la reconstruction. Si je pars du nihilisme, c'est pour trouver des valeurs sûres.*"

Los valores surgirán de la oposición al mal (rebelión). Esto produce una moral de la lucha, de la rebelión, pero también una moral de la dicha ("*sagesse méditerranéenne*", *une morale "algérienne"*). Las nupcias juveniles, participación intensa de la vida misma, unión profunda de hombre y naturaleza, jamás desaparecieron del pensamiento y de la vida de Albert Camus. ¿No había escrito él: "*hors du soleil, des baisers et des parfumes sauvages, tout nous paraît futile*"? En la lucha, y a pesar de ella, Camus declara, en boca de Rieux, que no se interesa ni en el heroísmo ni en la santidad; sólo le interesa ser hombre. Rebelión y dicha: este es el binomio que Camus procura

realizar en su vida. Así, en *La peste*, el doctor Rieux es la encarnación de la rebelión; Rambert, por su parte, es la encarnación de la felicidad.

La rebelión es, por supuesto, contra Dios y contra la religión; es también contra toda forma del mal. La rebelión metafísica es el movimiento por el que el hombre lucha contra su situación de hombre y contra la creación. El rebelde metafísico protesta contra la situación humana que se le impone y se declara frustrado por la creación.

La rebelión sólo se da contra alguien. Por lo tanto, “la noción del dios personal, creador y por lo mismo responsable de todas las cosas, es la única que da su sentido a la protesta humana. Así se puede decir, y sin paradoja, que la historia de la rebelión es, en el mundo occidental, inseparable de la del cristianismo”. El rebelde no niega, desafía. No suprime a Dios, simplemente le habla de igual a igual: se trata de una polémica con el deseo de vencer. Una vez derribado el trono de Dios, el hombre tendrá que crear un nuevo orden para justificar la caducidad divina.

El hombre rebelde es el que está situado antes o después de lo sagrado, y dedicado a reivindicar un orden humano en el que todas las respuestas sean humanas, es decir, formuladas racionalmente. Desde ese momento toda interrogación, toda palabra es rebelión, mientras que en el mundo de lo sagrado (de la gracia) toda palabra es acción de gracias. Así, el hombre —en el mundo de lo sagrado— pierde su libertad. Por esto para el hombre sólo hay dos posibilidades: lo sagrado o la rebelión. Lógicamente Camus proclama que la única opción es la rebelión. Y por ello “*la loi de ce monde n'est rien d'autre que celle de la force*”. Entonces, la rebelión es una de las dimensiones esenciales del hombre. Camus no acepta a Dios y, sin embargo, confiesa: “*J'ai le sens du sacré*”; “*Je n'ai que respect et vénération devant la personne du Christ et devant son histoire*”.

El sentido de la solidaridad, ante el mal colectivo, lleva a Camus al sentimiento de culpabilidad. Todos somos culpables. Cristo también lo fue. Este sentimiento de culpa aparece claramente en *La caída*. Jean-Baptiste Clemence, protagonista de la obra, cuenta su vida a un compatriota suyo, abogado como él. Están en el bar *México-City*. Clamence había sido un brillante abogado en París. Había sido feliz; fue amado por las mujeres y se dedicaba a causas nobles. Creía ser bueno, amante de la inocencia y de la justicia. Pero tres acontecimientos cambiaron su vida y lo obligaron a huir a Amsterdam. Una tarde, después de un triunfo jurídico, había subido hasta el puente *des Arts* para contemplar el Sena. Se disponía a encender un cigarro cuando a

su espalda estalló una carcajada. Volvió la cabeza para ver quién era: nadie. Volvió a oír la carcajada varias veces; la última, en su casa. Este hecho despertó su conciencia adormecida.

En otra ocasión tuvo un pequeño problema con un motociclista, que lo golpeó y dio motivo, con eso, a que la gente se riera de él, un brillante abogado. Surgió en su interior el resentimiento y sintió odio. Se sintió desdichado. Ya no pudo seguir creyendo que era amigo de la verdad y de la justicia, que era defensor de viudas y huérfanos.

Por último, una noche de noviembre —era la una de la mañana— Clemence iba hacia su casa, por la orilla izquierda del Sena, y, en el puente Royal, pasó detrás de una joven inclinada que contemplaba el río. Se detuvo un momento pero luego siguió su camino. Había avanzado unos cincuenta metros cuando oyó un ruido: la muchacha se había arrojado al río. El abogado se detuvo. Sintió que debía hacer algo, pero no hizo nada. Pensó: “es demasiado tarde”, y se alejó bajo la lluvia. A pesar de esto se creyó culpable de la muerte de la muchacha a la que no ayudó. Todos somos culpables en la vida, y esto es la democracia, escribió alguna vez. Todos somos culpables: “*nous ne pouvons affirmer l'innocence de personne, tandis que nous pouvons affirmer, à coup sur, la culpabilité de tous*”. Todos somos hipócritas. Al reconocer su culpabilidad y su hipocresía, el hombre admite que necesita perdón, pero ¿de quién?

En *El extranjero* Meursault jamás se siente culpable de nada. Su vida es totalmente indiferente, monótona. Es una vida sin sentido. Lo que quiere Camus en *El extranjero* —lo dice él mismo— es la presencia física, la experiencia carnal, la luz, el mar, un hombre formado por tal ambiente: “*Ce que je vois surtout dans mon livre, c'est la présence physique, l'expérience charnelle...une terre, un ciel, un homme façonné par cette terre et ce ciel*”. En pocas palabras Meursault es el tipo del hombre común, pasivo, que simplemente vive, que sólo busca una intensa vida sensual, sin Dios, sin religión, sin moral ni pecado, ni más allá. Y como la muerte se opone al violento amor a la vida, no puede ser menos que el peor absurdo. Porque el único pecado contra la vida —asegura Camus— es esperar otra vida y sustraerse a la implacable grandeza de ésta.

En cambio, Clamence se reconoce culpable en *La caída*. Ve que actúa por amor propio, y que los hombres se juzgan implacablemente los unos a los otros. El pensamiento de la muerte lo acosa y lo va transformando interiormente. La conciencia lo acusa y surge en él el sentimiento de culpabilidad. Y concluye: cada hombre da testimonio del crimen de todos los demás. Se trata —como se ve— de una falta común, de una culpa solidaria. Clamence continúa frecuentando el bar porteño. Ahí analiza su pasado, su vida desenfrenada, indigna. Lo

esencial —dice— es permitirse todo, aunque de vez en cuando tenga uno que gritarse la indignidad propia.

¿No estamos ante la religión sin Dios (profana)? Camus (Clarence) afirma: “no es posible morir sin haber confesado antes todas las hipocresías”. Pero ¿ante quién? No ante Dios, porque Dios no existe; no a un representante de Dios, ya que sin Dios no puede haber representante. Entonces, hay que confesarse ante una mujer amada, ante un amigo, ante cualquier hombre también culpable: “Puede estar usted seguro de que escucharé su confesión con un profundo sentimiento de fraternidad” —nos dirán. Es necesario acusarse, pero “no basta acusarse para volverse inocente”. No queda más que refugiarse en la desesperación, porque en todo caso no es posible volver atrás. Rara vez —declara— nos confiamos a los que son mejores que nosotros. Más bien evitamos su compañía. En cambio, casi siempre nos confiamos a los que se parecen a nosotros y comparten nuestras debilidades. Y es que —apunta Camus— no deseamos corregirnos y mejorarnos: antes se nos tendría que juzgar culpables, “Y lo que deseamos es únicamente que nos compadezcan y que nos animen a continuar nuestro camino. En suma: al mismo tiempo querríamos no ser culpables y no hacer el menor esfuerzo para purificarnos. No tenemos ni suficiente cinismo ni suficiente virtud; no tenemos ni la energía del mal ni la del bien”.

Clarence tuvo que hacerse a la idea de que aquel grito que años atrás había resonado a sus espaldas no cesaba de vagar por el mundo, por la extensión ilimitada del océano, y que lo perseguía y lo esperaba siempre. “Comprendí también —dice— que continuaría esperándome el grito en los mares y en los ríos, en todas las partes en que se hallará, en fin, el agua amarga de mi bautismo.” Seguía acosado por el remordimiento, pero no estaba dispuesto a cambiar de conducta: “cuando uno sabe que tiene que cambiar, no hay posibilidad de elegir... ¿Qué hacer para ser otro? Eso es imposible. Sería preciso no ser ya nadie, olvidarse de sí mismo, por lo menos una vez. Pero ¿cómo es posible eso?” Clarence había hecho voto de no pasar de noche por un puente. El grito de la muchacha suicida lo acompañaba siempre. “Suponga usted que alguien se arroja al agua; hay dos posibilidades: o usted lo sigue para salvarlo y, en la estación fría, corre usted el peor de los peligros, o bien lo abandona, y los impulsos reprimidos de zambullirse nos dejan, a veces, extrañas inquietudes”. Lo único que suprime el remordimiento es la muerte.

Camus (Clarence) vio dónde estaba la salvación, pero no tuvo la energía para comenzar a vivirla: “me han hablado de un hombre que tenía a un amigo en la cárcel; este hombre dormía todas las noches en el

suelo para no gozar de una comodidad que no tenía su amigo. El día en que todos actuemos de manera semejante, será el día de la salvación". Camus vio la solución de sus problemas, pero le faltó más luz: "no es que sea mal hombre, sino que uno pierde la luz. Sí, perdimos la luz, perdimos las mañanas, la santa inocencia de quien se perdona a sí mismo".

El relato termina dramática y tristemente. Clamence dice a su otro yo: "Cuénteme usted, se lo ruego, lo que le ocurrió una noche en los muelles del Sena... Pronuncie usted mismo las palabras que, desde hace años, no han dejado de resonar en mis noches, y que por fin oiré de su boca: 'Oh, muchacha, lázate otra vez al agua para que tenga yo, por segunda vez, la oportunidad de salvarte a ti y de salvarme yo mismo.' Una segunda vez ¡qué ocurrencia! Suponga usted que me toman la palabra, entonces yo tendría que echarme al agua. ¡El agua está tan fría! ¡Pero tranquilicémonos! ¡Ahora es ya demasiado tarde, siempre será tarde, siempre será demasiado tarde!"

Estas últimas palabras también las encontramos en *Los justos*, porque quizá Camus pensó que la salvación estaba muy lejos y que para él era ya demasiado tarde. Cuando murió llegó puntual a la cita porque vivió buscando la luz. Había dicho: "*Je suis dans la nuit, et j'essaie d'y voir clair*".

La evolución del pensamiento de Camus es patente. En el primer período hay un afán desmesurado de felicidad, una vida despreocupada, plenamente sensual, "*pres du corps et par le corps*". En esta época Camus —se ha dicho— no tiene ideas filosóficas, sino emociones filosóficas. Por eso escribe: "el mundo es hermoso, y fuera de él no hay salvación alguna", "el camino de la lucha hace que vuelva a encontrar la carne. Aunque humillada, la carne es mi única certidumbre. Sólo puedo vivir de ella. La criatura es mi patria"; "*tout mon royaume est de ce monde*". Y aunque fue atacado por la enfermedad siguió haciendo del mundo su divinidad.. Y, sin embargo, se dio cuenta de que no hay felicidad completa. En *El verano en Argelia* exalta el apego a la tierra, donde, a pesar de todo, el corazón encuentra su armonía. Y escribe: "¿Qué hay de extraño en encontrar sobre la tierra la unión que buscaba Plotino? Aquí la unidad se expresa en términos de sol y de mar. Es sensible al corazón por cierto sabor de carne que le da su amargura y su grandeza. A pesar de que no hay felicidad sobrehumana, ni eternidad fuera de la curva de los días." El hombre de nuestros días vive también el culto a la carne, busca afanosamente el placer y no quiere saber de otra eternidad fuera de la curva de los días. El hedonismo elemental camusiano es practicado

ampliamente, aunque con menos “inocencia” que, por ejemplo, lo hacía Meursault.

En el segundo periodo (el absurdo y la rebelión) Camus hace el absurdo un punto de partida para su reflexión. Quiere encontrar el equilibrio entre la razón divinizada que pretende explicarlo todo (racionalismo) y lo irracional que todo lo sumerge en la total oscuridad, en el vacío. Esta irracionalidad, convertida en agresividad, tiene en nuestros días múltiples formas que amenazan llegar a una guerra de todos contra todos. ¿Qué sentido tiene la vida? ¿Para qué un mundo de valores? Todo es absurdo, especialmente el hombre, piensan muchos. ¿No estamos viviendo la frase camusiana: “*Chaque homme témoigne du crime de tous les autres*”? El mayor crimen es ser hombre. ¿No escribió Sartre que el pecado original es haber nacido en un mundo en el que hay otros hombres? Por eso Camus dice: “no es fácil ser hombre, todavía menos ser hombre puro”, porque todos somos culpables. ¿No dan ganas de creer que muchos se empeñan en vivir la conocida frase “el hombre es el lobo del hombre” (“*homo homini lupus*”)”? De aquí la rebelión, el ateísmo o la simple indiferencia porque Dios no evita el sufrimiento, sobre todo de los niños. Dios mismo es culpable. De ahí la huida del hombre: huida de sí mismo, de los demás y de Dios. En el último período ya Camus está obsesionado por la culpa. Clamence se siente culpable, pero no está dispuesto a dar su vida. Pretende justificar lo injustificable porque quiere volver a la inocencia sin dejar de ser malo. Así, Camus escribió en *Carnets*: “la sexualidad no conduce a nada. No es inmoral, pero es improductiva”. El hombre tiene dos caras, es fundamentalmente mentiroso. El estado de culpabilidad aprisiona al hombre. Clamence se refugia en una vida disoluta para vencer el sentimiento de culpa. Se ausenta de París con la esperanza de encontrar en Amsterdam la paz. Y sin embargo su fuga no lo salva. Ahí vuelve a oír la risa extraña que antaño le preocupara y el grito de la suicida. Por eso la angustia y la tensión entre el deseo de una inocencia inaccesible y la aceptación de la culpa; la tensión entre el mal inevitable y el ansia de libertad completa.

El hombre contemporáneo vive también angustiado y acosado por la culpa. Es cierto que en muchos hay una profunda “ceguera para los valores”, pero en otros todavía late la llama de un persistente culpabilidad, y para apagarla recurren a la violencia y al placer.

“Clamence está consagrado al presentimiento de la falta. Perdido para la inocencia, inseguro de su crimen, su misma palabra lo vacía poco a poco de su realidad y lo vemos ausentarse en los repliegues de su discurso, donde aparece nuestro rostro a medida que el suyo se borra. El condenado tiene también su nombre. Clamence es

una voz sin persona, una máscara de mirar vacío, un espejo maléfico donde no desciframos sino dolor y remordimiento, y su espantosa vanidad” (Brisville, J-C, *Camus*, Gallimard, París, 1959, p. 70). ¿Camus, testigo de nuestro tiempo? Yo pienso que sí. Muchos han dicho que el literato-filósofo está superado. Yo opino que los problemas humanos son de todos los tiempos. Y como Albert Camus trató —bellamente— esos problemas, creo que sigue teniendo validez.

Pienso que Dios, aunque no está de moda, sigue causando molestias en la conciencia de los hombres de nuestro tiempo. Como lo vivió Camus: “¡Ah, querido amigo, para quien está solo, sin Dios y sin amo, el peso de los días es terrible! Y como Dios ya no está de moda, hay que escogerse un amo. Por lo demás, la palabra Dios ya no tiene sentido; entonces no vale la pena que uno se ponga a correr el riesgo de escandalizar a la gente.”

Basta reflexionar un poco sobre las actitudes cotidianas para dar la razón a Camus, testigo de nuestro tiempo.

MANUEL CAMPOSECO

El exilio interminable

Me parezco al que llevaba el ladrillo consigo para mostrar al mundo cómo era su casa.

Bertolt Brecht

LA REALIDAD COMO aliada de la estupidez. La norma jurídica, política o social, como justificante de la hipocresía y la incomunicación. También, la razón para partir de regreso a la isla de nuestra propia conciencia, a nuestra Ítaca personal: la que dejamos varada en la bruma de los años, cuando los días nos parecían interminables como una carcajada.

Después, cuando ya hemos largado las noches de San Telmo y los mares embravecidos, cuando la calma se ha instalado en el horizonte y el viento sopla de popa, hay que regresar a Ítaca. Lo entendemos bien: todo ha sido, hasta entonces, un largo rodeo hacia ninguna parte. Todo es agua entre los dedos. Sólo es real el exilio, como alternativa entre la libertad y la prisión, entre la realidad impuesta y la otra: la nuestra, la que hay que crear y recrear todos los días, la que tejemos con los sueños de la vigilia y los hilos de la memoria para poder enamorar al mar.

Los exiliados de Dublín

Los personajes que deambulan solitarios entre las páginas de *Dublineses* (1914), primer obra publicada por James Joyce a los 32 años de edad, quizá agotan el catálogo de las diversas formas de exilio. Para transterrarse no es necesario el abandono físico de eso que llamamos "nuestra tierra". Los personajes de este libro de cuentos lo demuestran bien: para ellos basta con ubicarse fuera de esa realidad de noria que generalmente se nos impone, o ser rechazados, negados, borrados de ella como si fuéramos una frágil letra sobre papel.

Un nuevo rico, por ejemplo, mareado por una fortuna imprevista, vive una forma de exilio entre los ricos llamados "de familia", pues su

conducta a menudo es errática, fallida en muchos sentidos. Y no se trata de afirmar que un nuevo rico "no tiene derecho" a relacionarse con la burguesía histórica; lo que Joyce está afirmando es que hay que ser lo suficientemente libres como para conducirnos de manera natural, en donde quiera que estemos. El dinero por sí mismo no hace mejor a nadie. Antes bien, existe un alto riesgo de que suceda lo contrario, como lo demuestra Jimmy Doyle, personaje central del cuento de Joyce, "Después de la carrera".

El padre de Jimmy "había hecho su dinero como carnicero en Kingstown y al abrir carnicerías en Dublín y en los suburbios logró multiplicar su fortuna varias veces".¹ Joyce sigue el juego con el nombre del pueblo en que originalmente vivieron, para reafirmar la plebeyez de la familia Doyle: Kingstown, "(...) príncipe de mercaderes, envió a su hijo a educarse en un gran colegio de Inglaterra".² En este momento padre e hijo han quedado fuera por completo de su contexto irlandés y, por supuesto, tampoco se podrán integrar al medio ambiente inglés: "Jimmy no anduvo muy derecho como estudiante y durante cierto tiempo sacó malas notas (...). Su padre, amonestante, pero en secreto orgulloso por sus excesos, pagó sus cuentas y lo mandó llamar."³ Se cierra así una etapa en la vida de nuestro exiliado. Suponemos que el padre de Jimmy decidió que los negocios, ya que no los estudios, habrían de convertir a su hijo en un triunfador. Las buenas relaciones harían las veces de catalizador de sus teorías: Jimmy se embarca en una carrera de autos a bordo de un vehículo compacto de fabricación francesa, tripulado por dos primos, uno francocanadiense y otro —el que conduce— francés; en el asiento trasero Jimmy y un húngaro, que después descubriremos, es el *entertainer* de los jóvenes ricos. Relata el narrador omnisciente: "Recorrer rápido el espacio, alborozar; también la notoriedad; lo mismo la posesión de riquezas. He aquí tres buenas razones para la excitación de Jimmy. Ese día muchos de sus conocidos lo vieron en compañía de aquellos continentales."⁴ Jimmy, extraño en el paraíso, no consigue conducirse adecuadamente, está como mareado; será una presa fácil del afilado colmillo de los "hijos de familia": "Ségouin (dueño del auto) lo presentó a uno de los competidores franceses y, en repuesta a su confuso murmullo de cumplido, la cara curtida del automovilista se abrió para revelar una fila de relucientes dientes blancos." Se empezaba a configurar, para Jimmy, la posibilidad de

¹ James Joyce. *Dublineses*, Barcelona, Edit. Lumen, 1980, p. 44.

² *Idem*, p. 44.

³ *Idem*, p. 44.

⁴ *Idem*, p. 45.

convertirse, casi de pronto, en socio de inversionistas extranjeros. Era importante que se tratara de "continentales", pues "(...) la inversión era buena y Ségouin se las arregló para dar la impresión de que era como favor de amigo que esa pizca de dinero irlandés se incluiría en el capital de la firma".⁵ El carnicero de Kingstown habría de echar la casa por la ventana esa noche, en una celebración sin precedentes. Jimmy se vestiría de smoking. "En casa de Jimmy se declaró la comida ocasión solemne."⁶ Después de la cena, los jóvenes inversionistas deciden dar un paseo por la ciudad, durante el cual se encuentran con un amigo dueño de dos virtudes irresistibles: rico y extranjero, quien los invita a jugar a las cartas en el yate que tiene anclado en la bahía. El relato está por terminar y el lector presiente que el ritual del sacrificio de iniciación está cerca: "Era una serena noche de verano; la bahía se extendía a los pies de Jimmy como un espejo oscuro (...); abordaron un bote en el espigón y remaron hasta el yate del americano. Habrá cena, música y cartas." Es decir, se sacrificará una presa para ser devorada, esto se celebrará y la presa será seleccionada al azar. "Villona (el *entertainer* húngaro) dijo, con convicción: ¡Es una belleza!"⁷

El narrador describe así aquella experiencia inédita de Jimmy: "¡Qué contento! Jimmy participó de lleno; esto era vivir la vida por fin (...)"⁸ Esta expresión del narrador resume muy bien cómo Jimmy ha perdido por completo la perspectiva, lo cual tendrá un precio: (...) jugaron juego tras juego, entrando audazmente en la aventura. Oscuramente Jimmy sintió la ausencia de espectadores: qué golpes de ingenio. Jimmy no sabía a ciencia cierta quién estaba ganando, pero sí sabía quién estaba perdiendo. Pero la culpa era suya, ya que a menudo confundía las cartas y los otros tenían que calcular sus pagarés (...). Era un juego pésimo. Hicieron un alto para brindar por la buena suerte (...)"⁹ Suponemos que la seriedad del momento se pareció a un réquiem, y eso era en realidad: "Claro que él perdió. ¿Cuántos pagarés había firmado? (...). Sabía que lo lamentaría a la mañana siguiente, pero por el momento se alegró del receso, alegre como ese oscuro estupor que echaba un manto sobre sus locuras (...). La puerta del camarote se abrió y vio al húngaro de pie en medio de una luceta gris (venía de haber estado tocando el piano y cantando toda la noche): ¡Señores, amanece!"

⁵ *Idem*, p. 45.

⁶ *Idem*, p. 46.

⁷ *Idem*, p. 48.

⁸ *Idem*, p. 48.

⁹ *Idem*, p. 48.

Podemos creer que el sol entró por fin en la conciencia de Jimmy al abrirse la puerta del camarote, y aquella experiencia fue noche de epifanía: propiciadora de un regreso a casa del que Joyce, sin embargo, no dice nada. Jimmy se queda en un yate, amanece y está de cara al mar.

Por otra parte, para el chico del cuento "Arabia", el estado de aislamiento queda establecido en la primera línea: "North Richmond Street, por ser un callejón sin salida, era una calle callada."¹⁰ Su condición de huérfano lo separa también del común de los niños. Vive en la calle Mundorríco, cuando justamente la pobreza cruza, en múltiples direcciones, su mundo. Acude a una cita con una chica y ésta lo deja plantado porque, según parece, sólo él sabe que la ama y del encuentro mismo sólo él parece estar enterado; todo ha sido producto de su anhelo de cariño. Al final de la historia, en el parque de diversiones que se llama precisamente "Arabia" e inspira, por su nombre, lejanía, viaje, exilio, el único ser omnipresente que acompaña a nuestro personaje es la oscuridad: "oí una voz gritando desde un extremo de la galería que iban a apagar las luces. La parte superior del salón estaba completamente a oscuras ya".¹¹

En "Un Encuentro" los jóvenes protagonistas empiezan diciendo, también en la primera línea, como un sumario de sus sueños de viajero: "Fue Joe Dillon quien nos dio a conocer el Lejano Oeste."¹² Hacen luego un viaje en bote, que guardadas todas las proporciones equivale a cruzar un océano. Uno de sus acompañantes es el exiliado por antonomasia: "Cruzamos el Liffey en una lanchita, pagando porque nos pasara en compañía de dos obreros y de un judío menudo que cargaba una maleta."¹³

En la radio y la TV los problemas son de tiempo; aquí son de espacio. Por esta razón hasta aquí las referencias a *Dublineses* y la visión del exilio que hay en esta obra. Pasaremos ahora a revisar brevemente el mismo tema en *El Extranjero* de Albert Camus.

Meursault, la naturalidad insostenible

Sin duda el último hilo familiar restante se corta con un instrumento impersonal y frío: un telegrama. Desde ese momento, como una constante aparecerán, cada vez más, los signos del aislamiento y la

¹⁰ *Idem*, p. 49.

¹¹ *Idem*, p. 34.

¹² *Idem*, p. 35.

¹³ *Idem*, p. 19.

¹⁴ *Idem*, p. 23.

incomunicación; se irá conformando el círculo histérico y mortal de la institucionalidad, que acorrala poco a poco a Meursault por el delito de ejercer sus sentimientos y su vida, sin ambages, porque está contra el absurdo de una sociedad que hace del autoengaño el eje de su vida.

Narrado en primera persona, empieza diciendo Meursault: “Hoy ha muerto mamá. O quizá ayer. No lo sé. Recibí un telegrama del asilo: ‘Falló su madre. Entierro mañana. Sentidas condolencias.’ Pero no quiere decir nada. Quizá haya sido ayer.”¹⁴

Conocemos el apellido del personaje gracias a que la gente civilizada que se encargará de asesinarlo insiste en llamarlo “Señor Meursault”; aunque él nunca siente la necesidad de decirnos “soy fulano de tal”. De habérselo preguntado nos respondería que no importaba cómo era su nombre, que tal vez lo único que nos podría interesar era saber qué le había sucedido... si acaso. Y no podemos negar que tendría razón, como la tuvo siempre, hasta el final de su vida.

Meursault viene a ser la única voz lúcida de toda una sociedad que tiene secuestrada la imaginación y la naturalidad por la estupidez y la hipocresía; que hace de las cosas menores, como las formalidades sociales, las normas jurídicas que nadie entiende, los supuestos valores culturales —como viajar a París—, los estímulos laborales, etc., un fin en sí mismo, una razón para vivir... y guillotinar a Meursault “en nombre del pueblo francés”.¹⁵

A punto de ser sacrificado físicamente, el capellán, fiscal del Espíritu Civilizado —es decir, cristiano—, también lo condenará a muerte. Sujeto de un exilio dentro de otro, Meursault habrá de ser primero asesinado por los valores, de los que vivía divorciado de por sí, para luego, por oficios del capellán, sufrir la decapitación de su alma —sea lo que sea aquello que ellos entiendan por salvación y por alma.

Meursault va cayendo poco a poco y cada vez más hondo a causa de sucesos sobre los cuales no hay control posible: desde los encuentros fortuitos con Salamano y su mujer (que en la novela toma la forma de un perro), hasta los árabes y la víctima, pasando por María (su amante) y Raimundo (el factor que desencadena la desgracia).

Meursault es víctima de un doble decapitamiento, cuyo primer ejecutante es el capellán. El condenado lo relata así: “(...) levantó la cabeza bruscamente y me miró de frente: ‘¿Por qué’ me dijo, ‘rehúsa usted mis visitas?’ Contesté que no creía en Dios. Quiso saber si estaba seguro y le dije que yo mismo no tenía para qué preguntár-

¹⁵/Albert Camus, *El Extranjero*, Ed. Origen, 1983, p. 5.

melo; me parecía una cuestión sin importancia”.¹⁶ Y añade: “me miró directamente a los ojos. Es un juego que conozco bien”. Ciertamente “(...) el capellán conocía bien el juego; (...) me dijo: ‘¿No tiene usted pues, esperanza alguna y vive pensando que va a morir por entero?’ ‘Sí’, le respondí.”¹⁷ Luego, “(...) me adelanté hacia él y traté de explicarle por última vez que me quedaba poco tiempo. No quería perderlo con Dios. Ensayó cambiar de tema preguntándome por qué le llamaba ‘señor’ y no ‘padre’. Esto me irritó y le contesté que no era mi padre: que él estaba con los otros”.¹⁸

Meursault dejó claro en aquel momento su condición de exiliado, la razón por la que muere (otra forma de transterrarse) y la abyección de que es víctima. Las últimas líneas de esta extraordinaria novela son reveladoras —las anotaciones entre paréntesis son nuestras: “Para que todo sea consumado (aquí se piensa en Jesucristo, no sólo por la referencia verbal), para que me sienta menos solo, me queda esperar que el día de mi ejecución haya muchos espectadores (fari-seos) y que me reciban con gritos de odio.”¹⁹

Seguro de que la vida está en otra parte, como Rimbaud, había dicho antes: “(...) me sentía pronto a revivir todo”.²⁰

Camus, el estilo también narra

La primera parte de la novela —contundente, dramática, descarnada— está escrita en un estilo que no le podría venir mejor: frases cortas, expresiones secas, descripciones más que breves, como redactadas con indiferencia, echadas sobre el texto, lanzadas a la cara del lector. En este sentido, su técnica recuerda la de algunos pintores postimpresionistas, más precisamente Van Gogh.

Las pinceladas de la sintaxis de Camus son como las del holandés: cortas, bruscas, de colores puros. Más que hacer trazos, mancha la tela de manera tosca, con frecuencia brutal, grosera. Camus no acude a frases elaboradas (aparentemente), los circunloquios están descartados precisamente para poder conseguir el impacto visual e intelectual. Así mismo, las reflexiones casi no tienen lugar en esta primera parte (es el lector quien se las hace); hacerlas habría sido tanto como pintar *El campo de los cuervos* con secciones al estilo de Turner. Las descripciones precisas no iban de acuerdo con la personalidad des-

¹⁶ *Op. Cit.*, p. 136.

¹⁷ *Op. Cit.*, pp. 148-149.

¹⁸ *Op. Cit.*, p. 150.

¹⁹ *Op. Cit.*, pp. 150-151.

²⁰ *Op. Cit.*, pp. 153-154.

caruada, seca de Meursault; mucho menos con su realidad. De allí que los capítulos vayan avanzando casi a base de sumarios, de hechos concretos, acciones por completo faltas de sentimiento (la preocupación es por la pureza de colores, los trazos toscos, nada de detalles). Sin embargo, los personajes quedan claramente pintados y su dramatismo desborda las páginas de la novela, gracias a la técnica sintáctica que podríamos llamar *fauve*.

La violencia que Camus consigue con las frases cortas, brutales, provoca en el lector reacciones explosivas, justo porque los acontecimientos lo son. Hay contundencia sólo cuando los hechos se dan de manera tajante, definitiva; y esa es la experiencia sintáctica y espiritual de *El Extranjero*. El Nobel de literatura de 1957 escribió la primera parte de esta novela de la misma manera que hay que abrirse camino en la selva: a machetazos. Duele la contundencia de la sintaxis.

La segunda parte de esta obra, más lenta, reflexiva, necesitó de frases más largas, de ideas enlazadas. Está ausente ya el aparente caos mental de Meursault; ya no se salta, en un mismo párrafo, de una idea a otra. El contenido de ellas es más racional, más elaborado. Las pinceladas son más prolongadas, el color de la sintaxis se permite alguna mezcla, sin que los colores se degraden. Las personas y las situaciones se han elaborado un poco más para conseguir ese hastío, esa languidez sobre la que flota la conciencia de Meursault como un velero que se aleja.

Después de la agitación externa, de la explosión de los acontecimientos, de los colores puros y las pinceladas llenas de dinamismo de la primera parte, se llega al desgarramiento del espíritu, de la interioridad. En este sentido la novela es bipolar: el Cielo y la Tierra, la Carne y el Espíritu, la Noche y el Día. Y este viaje a los adentros se da más lentamente, como que la infinitud de nuestra conciencia amortigua toda contundencia verbal; las ideas se tienen que dar a otro ritmo: igualmente dramáticas, pero con el movimiento propio del intelecto —muy ajeno a los compases de la exterioridad.

Los hechos alcanzan, sin embargo, alturas cenitales de brutalidad y sinrazón. Lentamente, hacia la muerte, va Meursault, arrastrado por hombres pequeños de frases largas.

Milan Kundera, exiliado él mismo, publicó en 1978 *El Libro de la Risa y el Olvido*, cuyo tema, se puede decir, es justamente el viaje de regreso que nunca termina y que ha empezado el día que se salió de casa. El exilio interminable.

Amigo de Carlos Fuentes, ha escrito para éste, un *post-scriptum* de la edición en inglés de *Terra Nostra*. Conocido Kundera desde

hace varios años en la literatura francesa e inglesa, sobre todo, su obra ha tenido en español menos difusión de la que merece aunque en México alguna gente lo viene leyendo en ediciones extranjeras desde hace algunos años. El propio Carlos Fuentes se refiere a Kundera en *Casa con Dos Puertas*, libro de ensayos que editó Joaquín Mortiz en 1970. Dice Fuentes: "(...) *La Broma*, de Kundera, es la perversión del socialismo checo por la dictadura de Novotny..." En español circulan *La Vida Está en Otra Parte* (Seix Barral, 1979) y la obra que comentaremos a continuación: *El Libro de la Risa y el Olvido* (Seix Barral, 1982).

Tamina y los niños

Si existe un modelo de exilio total, este es Tamina. Si no lo hay, ella bien puede ser el paradigma: exiliada de su patria, de la vida afectiva, familiar, sexual, de la sociedad en que vive. Sale de una tupida selva de signos adversos para exiliarse de la vida en un signo que los contiene a todos: una isla: La isla de los niños, que es una reafirmación de que la infancia era su esencia. Una isla a la deriva, para decirlo con palabras de Hemingway.

Praga se le fue de las manos, como un globo se le escapa a un niño... y ella cerró los ojos para irse también. Entonces inició el regreso, el interminable camino hacia el exilio total, la muerte. En horas tempranas de este andar "el marido enfermo y Tamina sólo pudo mirar cómo la muerte se lo llevaba poco a poco. Cuando murió, le preguntaron si prefería enterrarlo o incinerarlo. Dijo que incinerarlo. Le preguntaron si quería conservarlo en una urna o esparcir sus cenizas. No tenía ningún hogar en ningún sitio y le dio miedo pensar en llevar al marido toda la vida como un bolso de mano. Por eso hizo que esparcieran las cenizas".²¹

Kundera, que en el libro es uno de los personajes, ubicuo y omnisciente, continúa el relato: "Me imagino al mundo creciendo hacia arriba alrededor de Tamina como una pared circular."²²

Tamina da tantos rodeos para llegar a La isla de los niños, que no se puede menos que pensar en el primer exiliado: Odiseo; y en este sentido, el valor de su hazaña es universal, aunque la propiedad de Tamina se la adjudique Kundera exclusivamente. Seguro de que lo estamos leyendo, nos dice a los lectores: "(...) mi heroína me pertenece a mí y a nadie más." Líneas abajo, después de ocultar el nombre

²¹ *Op. Cit.* p. 157.

²² Milán Kundera, *El libro de la risa y el olvido*, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1982, p. 125.

de la ciudad en donde vive Tamina, dice: “Esto va contra todas las reglas de la perspectiva, pero no tienen ustedes más remedio que aceptarlo.”²³ Siguiendo el juego de Kundera de hablarle a sus lectores, podemos decirle a él: tiene y no tiene la razón: la tiene cuando nos dice que no dirá la ciudad en que Tamina vive. No podemos hacer nada (“no tienen ustedes más que aceptarlo”); pero no la tiene cuando se adjudica la propiedad exclusiva de Tamina. Es más: Tamina dejó de ser de él desde que la abandonó a su suerte con los impresores. Cómo no va a ser nuestra: la hemos “leído” hasta la muerte. Fundamento mi tesis en lo que llamo la Ley Borges: “El sabor de la manzana (declara Berkeley) está en el contacto de la fruta con el paladar; análogamente (diría yo) la poesía está en el comercio del poema con el lector, no en la serie de símbolos que registran las páginas de un libro”. Hasta aquí Borges. Es decir, Tamina es de quien la lee, como la tierra es de quien la trabaja, aunque no se tenga título de propiedad.

Pero volvamos a Tamina en su periplo: pasó por un bar, en el que servía café y calvados a los clientes (y escuchaba sus cuitas); por la cama de Hugo, un escritor frustrado que le cobra así la posibilidad de traerle de Praga el registro de su vida amorosa, sus diarios: “Hay algo que he dejado en Bohemia. Un paquetito con algunos papeles. Si me los mandasen por correo podría caer en manos de la policía”. “¿Son documentos políticos? —preguntó (Hugo).” “Sí, documentos políticos.” “(...) ¡Dígale que en el paquete hay cartas de amor! —Hugo se rio de su propia ocurrencia: ¡Cartas de amor! (...)”²⁴

Tamina, urgida por conseguir que alguien le traiga de Bohemia sus diarios, es capaz de todo: asiste a una fiesta de pepenadores de la cultura (parroquianos del bar en que trabaja). En la reunión, el centro de los alegatos intelectuales es un escritor de gran fama que entrevistan en la TV, mismo que hace cuentas y más cuentas frente a las cámaras, en busca del número de orgasmos que ha tenido en su vida, y cuánto es esto en tiempo real: “Si el orgasmo dura cinco segundos, he tenido (a los cincuenta años) veinticinco mil segundos de orgasmo. En total, seis horas y cincuenta y seis segundos de orgasmo. No está mal ¿verdad?”²⁵

Los diarios son para Tamina como un *leit motiv* para su vida, no por lo que puedan haber registrado, sino por lo que son: esencia de una parte de su vida, quizá la más preciosa, extraviada ya en la

²³ *Ibid.*, p. 125.

²⁴ *Ibid.*, p. 125.

²⁵ *Ibid.*, p. 142.

memoria. Y hay que rastrear el tiempo para encontrarla: “su marido sigue estando vivo en esa tristeza, sólo que ella tiene que ir a buscarlo ¡La persona que quiere recordar no puede quedarse sentada en un sitio y esperar que los recuerdos lleguen solos!”²⁶ Puede que los recuerdos lleguen con sus diarios, aunque Tamina “sabe que en los diarios hay también muchas cosas que están lejos de ser hermosas, días de insatisfacción, de peleas y hasta de aburrimiento”.²⁷ Ya antes había dicho: “Me imagino que el presente de Tamina (compuesto de servir el café y ofrecer su oreja) es una barca que se desliza por el agua, y ella va sentada en esa barca y mira hacia atrás, sólo hacia atrás.”²⁸ Como mujer de Lot (y Orfeo), Tamina no resiste la tentación de voltear hacia atrás para rescatar su pasado, aunque con ello se destruyen los sueños de la memoria. Tamina arrastrará con la mirada un cúmulo de recuerdos que habrán de definir su destino; será su mirada hacia atrás un cordón umbilical que nunca se romperá. “El volumen de su ser es sólo aquello que ve allá atrás, a lo lejos.”²⁹

Si el nacer no es el principio, la muerte no puede ser el fin. Tamina lo sabía, y también Meursault; por eso van a la muerte como alguien que lo sabe todo, con la serenidad de los estoicos, y la historia presente en su mirada: “Rafael cogió a Tamina de la mano. La cogió de modo que no podía soltarse (...) Tamina subió a la barca que osciló bajo su peso (...) el muchacho separó la barca de la orilla, cogió los remos y Tamina miró hacia atrás.”³⁰ Interviene luego Kundera: “¿Por qué Tamina no pregunta a dónde va?”, y se responde a sí mismo y a nosotros: “¡Aquel a quien no le importa el objetivo, no pregunta a dónde va!”³¹

Más tarde Tamina “sentía que estaba por fin en donde había querido estar: había caído hacia atrás en el tiempo, muy lejos.”³² Su destino estaba decidido desde antes: “(...) optó por ahogarse mar adentro; para que del oprobio de su cuerpo sólo supieran los peces, que son mudos”³³

“Casi a su lado había una barca y en ella unos cuantos niños. Gritaban (...) Se acercaron a ella y la miraron. Gesticulaba desesperadamente con la cabeza como si quisiese decir, dejadme morir, no me salvéis (...). Cada vez que salió se encontró con la barca y los ojos

²⁶ *Ibid.*, p. 143.

²⁷ *Ibid.*, p. 239.

²⁸ *Ibid.*, p. 129.

²⁹ *Ibid.*, p. 126.

³⁰ *Ibid.*, p. 129.

³¹ *Ibid.*, p. 240.

³² *Ibid.*, p. 241.

³³ *Ibid.*, p. 252.

infantiles que la observaban. Después desapareció bajo la superficie del agua."³⁴

La mirada es la puerta natural de los sueños y morir es un profundo sueño. La mirada es también el rostro de la vida y la muerte. Dicen que los que mueren siempre nos miran a los ojos.

Tamina se negó a regresar a Ítaca, porque no habría encontrado lo que le decían sus recuerdos. Ella misma era otra. La que tenía atrapada en sus sueños era otra Praga. Quizá inventó para sí misma un Odiseo, ya viejo, dándole consejos una noche de sueños azarosos:

—No regreses nunca. Sólo el sueño del exilio es real.

³⁴ *Ibid.*, p. 246.

JOSÉ RAMÓN BENITO

La Paideia Cristiana: Una interpretación

En diversas ocasiones y bajo diferentes formas, Dios habló a nuestros padres por medio de los profetas, hasta que en estos días nos habló a nosotros por medio de su Hijo (Heb 1, 1-2)

EN ESTA MARAVILLOSA obra intitulada *Cristianismo primitivo y paideia griega*, publicada pocos meses antes de su muerte, Werner Jaeger nos ofrece un prometedor esbozo de lo que pudo haber sido una obra gigantesca como lo es la gran *Paideia*. Fruto de unas conferencias pronunciadas en la Universidad de Harvard en 1960, este libro, pequeño en sus dimensiones, es grande no sólo en cuanto a lo que promete sino en sí mismo. Ya por los asuntos que aborda o ya por la manera en que lo hace, por el rigor crítico y la confrontación a que somete las diferentes consideraciones que propone, la obra es densa. Se trata de una obra abreviada pero madura: había sido precedida por un discurso pronunciado por el notable profesor alemán con motivo del doctorado honoris causa que le fue otorgado por la Facultad de Teología de la Universidad de Tübingen.

Como el mismo Jaeger lo declara, durante casi 30 años, desde la publicación de la *Paideia* en 1933, la mayor parte de su obra “a partir de entonces ha estado consagrada a la antigua literatura cristiana” (p. 7). Prueba de esto es la edición crítica que Jaeger hizo de las obras de Gregorio de Nisa a partir de la iniciativa de Wilamowitz, la cual tenía por objeto “la edición de las obras del Padre de la Iglesia griega que estuvieran más necesitadas de una reconstrucción científica”. Este trabajo se remonta muchos años atrás y prácticamente le ocupó toda su vida; los dos primeros volúmenes aparecieron en 1921 y los últimos se fueron publicando sucesivamente después de su muerte. Se explica entonces que ya en la elaboración de su obra monumental tuviera presente la desembocadura, o como él la llama, “la recepción de la Paideia griega en el mundo cristiano primitivo” (*ibid*).

Si bien su enfoque histórico y filológico no corresponde a la obra de un patrólogo, su gran conocimiento de temas y autores, su profundidad y seriedad plenamente reconocidas, así como el respeto y la veneración entusiasta y afectuosa, casi devota, con que trata todo lo

referente al tiempo y a la obra de los Padres, hacen de él una autoridad en la materia.

A través de un desarrollo histórico que se inicia con la predicación de los primeros seguidores de Jesús y las primeras manifestaciones institucionales y culturales cristianas, Jaeger va siguiendo minuciosamente diversos rasgos y rastros que denotan el helenismo en que va a penetrar el cristianismo, y la influencia mutua a que se ven sujetos, hasta llegar, por la profunda vitalidad de ambos, aunque en niveles de vida desiguales, a la formación y consolidación de una modalidad cultural plenamente original y propia: la paideia cristiana.

Esta orientación parece haber sido relativamente temprana. Se advierte ya en la forma en que el autor de los *Hechos de los Apóstoles* presenta a Pablo en Atenas. Más claramente aún se percibe en un escrito apócrifo, los *Hechos de Felipe*, que hace aparecer al cristianismo como una continuación de la paideia griega clásica, "lo que haría que su aceptación fuera lógica para quienes poseían la antigua. A la vez, implica que la paideia clásica está siendo superada, pues Cristo es el centro de una cultura nueva. Así la paideia antigua se convierte en su instrumento" (p. 25).

Este mismo instrumento se convierte más tarde en la perspectiva de la toma de conciencia del acontecimiento cristiano que tiene lugar en los alejandrinos, los cuales antes de San Agustín y siguiendo ciertos destellos de San Justino, llevan a cabo una reflexión teológica sobre la historia. "La fusión de la religión cristiana con la herencia cultural griega hizo que la gente se percatara de que ambas tradiciones tenían mucho en común, si se las consideraba desde un punto de vista superior, el de la idea griega de paideia o educación que ofrecía un denominador común único para ambas. Hemos encontrado la idea de tal fusión ya en el discurso de San Pablo en Atenas, según los *Hechos*, libro de amplia visión histórica, pero ahora llega a su plena madurez. El pensamiento de Orígenes lleva a la verdadera filosofía de la historia, algo que nunca se dio en el suelo de la Grecia clásica..."; y es que el pensamiento histórico cristiano "tenía que tomar en cuenta el hecho de la coordinación y cooperación siempre crecientes entre las distintas razas humanas bajo la fe cristiana". (pp. 93-94).

La cita ha sido larga, pero ilustra muy adecuadamente como, según la interpretación de Jaeger, la realidad histórico-cultural que constituye la aparición del cristianismo y su difusión en el mundo antiguo es su vez objeto de una comprensión cada vez mayor por parte de los mismos cristianos, ya que ellos mejor que nadie poseían interiormente la doble luz que representa la cultura griega y la revolución cristiana.

Ya que hemos abordado de esta manera el estudio de los primeros siglos cristianos, antes de proseguir debemos precisar ciertos puntos.

En primer lugar, la idea griega de *paideia* es tan compleja y en la concepción de Jaeger es tan sustancial de la vida y el espíritu de un pueblo, ya sea a nivel individual como colectivo, que no es fácil traducirla simplemente por cultura o por educación tal como nosotros entendemos estos términos. Ni siquiera la definición tan rica y sugerente que Ortega da de cultura "sistema de ideas desde las que un tiempo vive" parece aproximarse adecuadamente a esta plenitud superior a la que por medio del dominio de sí mismo y del pensamiento científico debería encauzarse la educación de los hombres, según pensaba el mismo Aristóteles.

En la comprensión de la *paideia* se conjugaban y se integraban de una manera excelente el sentido especulativo de la vida teórica y el sentido práctico de la vida virtuosa. *Paideia* es a la vez el ideal a que ha de tenderse y el proceso por el cual se va alcanzando progresivamente dicho ideal. Constituye la interiorización jerárquicamente estructurada de los valores y la conformación del mundo con calidad humana. La *paideia* es al mismo tiempo un resultado: el hombre mismo que alcanza "la estatura perfecta" y los elementos modeladores con los que tal logro es obtenido.

En segundo lugar, la proporción considerablemente mayor en que Jaeger se ocupa de los padres griegos en *Cristianismo primitivo* y *paideia* griega se explica desde luego por la directa relación de éstos con la tradición cultural griega y la cuestión relativa a lo que hemos llamado problema del encuentro. Pensamos que además habrá que tener presente que la porción oriental del Imperio, a la que corresponde el cristianismo de habla griega, no sólo fue su cuna y el lugar donde había más cristianos, ya que en Occidente el progreso del cristianismo fue demasiado lento, sino que además el ambiente cultural era mucho más propicio y podía responder mejor a un desarrollo doctrinal más elaborado. Prueba de esto son las herejías, que, salvo la influencia del arrianismo, eran propiamente inexistentes en Occidente, y en cambio en Oriente abundaban. Como es sabido éstas tuvieron una influencia primordial en el desarrollo de la teología, como la tuvieron también para la obra de los apologistas los ataques de los paganos y las persecuciones de los primeros siglos.

Hay además, a juicio de Jaeger una modalidad específica que distingue la forma de entender el cristianismo en Oriente y en Occidente. Esta aparece distinta desde la manera de entender las relaciones entre la fe y la razón y la interpretación del cristianismo como

filosofía, con todo lo que ésta puede significar dentro de la Paideia griega. Así, Tertuliano, quien parece marcar los orígenes de la patristica latina, rechaza “la tendencia de los pensadores de su época, tanto griegos como cristianos, que pretenden entender el cristianismo como una nueva filosofía, comparable a las filosofías griegas del pasado y mensurable por medio de los mismos criterios lógicos” “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén —exclama— Tertuliano ni la Academia con la Iglesia?” En Oriente sólo Taciano sigue por esta línea (p.53, n.27). Lo cual “prefigura ciertos desarrollos de la forma latina del cristianismo, muy importantes y muy diferentes de la interpretación griega. 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” (*ibid*). Esto mismo tiene ya antecedentes paganos en Cicerón.

San Agustín es reconocido como el gran exponente de la patristica latina, quizá el mayor, la fuerza de supensamiento permanece fiel a estos principios y su misma doctrina acerca de la gracia se distingue por ejemplo de la de San Gregorio de Nisa, para quien la ayuda divina es “la cooperación del Espíritu Santo con el esfuerzo humano”. San Agustín por su parte, cree que “la iniciativa en este proceso no puede partir de la parte humana sino sólo de Dios”; el hombre es el cooperador. “Sin embargo, el concepto que San Gregorio tiene de la virtud está más cerca en este aspecto, de la tradición clásica” (p. 124).

Esto no significa que la Paideia griega no haya tenido una influencia de primera magnitud en el mundo latino a través de la Edad Media; “desde el Renacimiento hay una línea que nos lleva directamente hasta el humanismo cristiano de los Padres del siglo IV y a su idea de la dignidad del hombre y de su reforma y renacimiento por el Espíritu” (p. 138). Las profundas semejanzas entre San Agustín y los Padres Capadocios, “con los que comparte tantos rasgos característicos que aún no han sido explicados”, así como las relaciones entre San Jerónimo y San Gregorio de Nisa y el conocimiento que San Ambrosio tuvo de las obras de San Basilio, permiten afirmar que los padres griegos del siglo IV constituyen “el prólogo de las transformaciones latinas medievales” del ideal griego de “Paideia” (Cfr. p. 140).

El propósito de esta nota consiste en examinar brevemente, según los elementos que nos proporciona la obra de Jaeger, cinco aspectos de la paideia cristiana: el problema del encuentro, la filosofía cristiana, la vertiente literaria, el aspecto social y político, y por último, la educación cristiana o el problema de la morphosis.

El problema del encuentro

Ante todo hay que tener presente que el encuentro del cristianismo con la cultura griega y las relaciones a que da lugar constituyen una situación de hecho, anterior a cualquier interés expansionista o a cualquier habilidad estratégica. En todo caso no hay que ver en esto algo artificial y extraño. No fue así al menos como lo vieron la mayor parte de los cristianos de los primeros siglos, quienes fueron no sólo testigos presenciales del hecho sino sus protagonistas.

Cuando el cristianismo aparece, el helenismo tenía ya más de tres siglos. Sin desconocer los esfuerzos realizados por la comunidad judía de Palestina para mantener la fidelidad a la Ley, libre de las contaminaciones paganas, la realidad presenta una situación mucho más compleja y, por lo que toca ya al cristianismo, encontramos no sólo una gran apertura sino muestras claras de una natural y honda helenización. En la edad apostólica “observamos la primera etapa del helenismo cristiano en el uso del griego que encontramos en los escritos del Nuevo Testamento que se continúa hasta los tiempos postapostólicos; hasta la época de los llamados Padres Apostólicos”. “Con el uso del griego penetra en el pensamiento cristiano todo un mundo de conceptos, categorías intelectuales, metáforas heredadas y sutiles connotaciones” (p. 13, 14).

En la manera de entender su propia misión la proyección apostólica de la Iglesia expresa su catolicidad en el Concilio de Jerusalén. “Tal pretensión tenía por fuerza que medirse con la única cultura intelectual del mundo que había intentado alcanzar la universalidad y lo había logrado: la cultura griega que predominaba en el mundo mediterráneo” (p. 62).

Si en esta línea comprendemos el llamado Pentecostés de los paganos de *Hch* 10,1 y ss., así como la declaración de Jesús de que su hora ha llegado, cuando unos griegos¹ acuden en su búsqueda (*Jn* 12, 20 y ss.), podemos estar mejor preparados para entender la forma entusiasta en que los mismos cristianos toman conciencia de los acontecimientos que viven. De ningún modo puede resultar banal que se haya dado la unificación cultural del mundo antiguo, y que ésta haya tenido precisamente un rostro griego. La unidad permitió la difusión del cristianismo a nivel mundial. “La fusión de la religión cristiana con la herencia cultural griega hizo que la gente se percatara

¹ Se supone que se trata de judíos helenistas o prosélitos, ya que son peregrinos que han acudido a Jerusalén a la fiesta. No obstante Jaeger afirma expresamente (p. 15 n.8) que griegos es una palabra que el Nuevo Testamento aplica a los gentiles. La Biblia de Jerusalén, por su parte, anota: “Esos griegos son paganos, temerosos de Dios” y remite precisamente a *Hch* 10,2.

de que ambas tradiciones tenían mucho en común, si se las consideraba desde un punto de vista superior, el de la idea griega de *paideia* o educación que ofrecía un denominador común único para ambas” (p. 93).

En todo caso, si en las diversas etapas del Antiguo Testamento encontramos la influencia de diversos elementos propios de las culturas con las que el pueblo de Israel estaba en contacto, no debemos extrañarnos ni rechazar como algo espurio, contrario a la pureza original semítica, lo que procede del helenismo. Menos aun cuando ahora parece que deberíamos estar más dispuestos a recibir con entusiasmo concepciones de la Historia de la Salvación que amplían profunda y misteriosamente los caminos de la Providencia Divina y que reconocen acciones y manifestaciones muy diversas de la misma en todo aquello que ha sido llamado “las semillas del Verbo”. Esto es lo que los propios cristianos de entonces reconocieron e impulsaron.

La idea platónica de Dios como pedagogo del mundo se considera, naturalmente, que llega a su culminación con Cristo. Esto no quita que las tensiones sigan presentes y que debamos esforzarnos por hacer ver la originalidad propia del cristianismo y que Cristo en su papel de divino maestro “trasciende cualquier fenómeno anterior de este tipo en la historia humana” (p. 89).

La espontánea comparación que Justino hace de Sócrates con Jesús no le impide exaltar el carácter absoluto del Cristianismo. En Cristo tomó forma humana el *Logos*, anticipado en parte por Sócrates (Cfr. p. 46-48).

Al considerar el valor espiritual del pensamiento platónico Clemente Alejandrino supone que “todo deriva de Moisés” y que “Platón es un Moisés *attikizon*, o bien tendrá que admitir que los Diálogos son el Antiguo Testamento del mundo pagano, sea cual fuere su relación con la tradición hebrea” (p. 91).

Estas relaciones e interpretaciones nos muestran el profundo proceso de asimilación y las hondas vinculaciones existentes, en el corazón de los primeros cristianos, entre la tradición cultural griega y la cristiana. Es pues algo que los primeros cristianos viven desde su interior. Hemos de tener en cuenta que desde los comienzos del cristianismo la presencia y la intervención de “esa parte de la comunidad apostólica de Jerusalén llamada helenistas” (en el capítulo VI de los *Hechos de los Apóstoles*) fue “la que tras el martirio de su jefe Esteban, se dispersó por toda Palestina e inició las actividades misionales de la generación siguiente” (p. 15). Nada de extraño o ajeno tendrá entonces tampoco el que aquellos a los que el mensaje cristiano se dirige, lo relacionen e interpreten desde su propia perspectiva y respecto a la problemática de su propia cultura.

Ahora bien, en esto el cristianismo lejos de diluirse se afirmó y consolidó su supremacía; “usando esta cultura internacional como base, se convirtió ahora en la nueva paideia cuya fuente era el logos divino, la Palabra que había creado al mundo. Tanto los griegos como los bárbaros eran sus instrumentos” (p. 94).

La filosofía cristiana

“Clemente de Alejandría, cabeza de la escuela cristiana para catequistas, y Orígenes se convirtieron en los fundadores de la filosofía cristiana” (p. 71). Ciertamente el término de filosofía cristiana ha planteado muchos problemas a lo largo de la historia del pensamiento. Modernamente ha sido objeto de diversas interpretaciones y hay unos que niegan rotundamente que tenga alguna validez y otros que declaran que es la única forma posible de hacer genuina filosofía. No es en este controvertido sentido que Jaeger lo emplea para hablar de la obra de los alejandrinos, sino más bien en el sentido más clásico de lo que se ha entendido como teología especialmente en la escolástica medieval.

“Lo nuevo era el hecho de que usaran —Clemente y Orígenes— la especulación filosófica para sostener una religión positiva que en sí no era resultado de una investigación humana independiente acerca de la verdad, como las filosofías griegas anteriores, sino que tenía como punto de partida una revelación divina, contenida en un libro sagrado, la Biblia” (*Ibid*). Y aún esto tenía antecedentes y equivalentes tanto dentro del judaísmo alejandrino con Filón, como dentro de la tradición pagana en la antigüedad y en la misma época de los Padres.

Así pues nos encontramos con la manera cristiana de desarrollar ese pilar fundamental de la Paideia Griega que es la filosofía, lo cual da lugar a una modalidad igualmente nueva de Paideia.

Ya Justino, en su encuentro con el cristianismo, juzgó a éste como la filosofía absoluta, y como cristiano no abandonó su manto de filósofo sino más bien lo consideró como la forma más adecuada de ejercer su labor apostólica (Cfr. p. 46), y por la cual llegó hasta el supremo testimonio de su sangre en el que unió vida y pensamiento.

En la época helenística la filosofía había perdido ciertamente el vigor teórico de su época de oro. Incluso había vuelto a retomar con un vigor renovado la vía del escepticismo, que es su negación más radical. En todo caso, en ese extremo, la vida más filosófica estaba en la línea moral y religiosa que era “lo que la mayoría deseaba oír” (p.

66). Sólo por ella los hombres viven la vida “en forma correcta y sólo ellos, los que la cultivan, se conocen a sí mismos. Así, para Orígenes la filosofía era tanto *logos* como *bios*; y es que para los pensadores de este periodo “la filosofía no tenía el mismo significado de nuestro vocablo moderno, sino que connotaba una religión del espíritu” (p. 79, n.10).

La principal influencia para esta consideración se remonta hasta Platón y la fuerza poderosa del neoplatonismo en este periodo no puede desconectarse de éste. “Recordaron entonces que fue Platón quien hizo visible por primera vez el mundo del alma a la mirada interior del hombre, y comprendieron en qué medida tan radical había cambiado este descubrimiento la vida humana” (p. 70).

Ciertamente que la filosofía y la cultura griega aparecen con una preocupación marcadamente teológica y religiosa, y no con ese carácter más bien antropocéntrico con que suelen hacérselas ver los autores modernos. Prueba de esto son el discurso de Pablo en el Areópago, así como los testimonios de Sófocles y de Aristóteles. En ese pueblo que Pablo consideró “extremadamente religioso” (*Hch* 17, 22) es donde también Justino encuentra como propio del filósofo el problema teológico, aunque no lo tenga ciertamente como sentir general de los que por ese tiempo se dedican a la filosofía, y que más bien están interesados en quitarse toda responsabilidad frente a Dios. En un diálogo que Justino tiene con el Judío Trifón éste le dice: “¿Acaso no se dirige a Dios todo el afán de los filósofos y acaso no se dirigen sus investigaciones siempre al gobierno del universo y a la providencia, o puede negarse que la terea de la filosofía sea examinar el problema de lo divino?” (p. 51 n.21). En todo caso la tradición filosófica era reconocida por los griegos a través del monoteísmo, y es por esto que en el encuentro de éstos con el pueblo judío y su religión, llaman a éste raza filosófica.

Orígenes entendía como *paideia* al cristianismo y a la manera como la filosofía de Platón había llevado a cabo la educación del hombre griego; Cristo era el gran maestro. “Pero Cristo no es un maestro humano que se haya dado este título a sí mismo; en él se encarna el *Logos* divino. Esta es la gran diferencia entre el cristianismo y toda filosofía meramente humana” (p. 97).

En la interpretación gnóstica de los Alejandrinos Clemente considera que la verdadera *paideia* es la religión cristiana y a “la filosofía, aunque no sea perfecta, la *propaideia* del gnóstico perfecto” (p. 92); la teología cristiana es la gnosis final. ¿Acaso hay mucha diferencia con esto cuando en la escolástica medieval se llama a la filosofía *ancilla Theologiae*?

La vertiente literaria

La concepción de la filosofía como la única Paideia verdadera no aparece sino hasta Platón, y aún a partir de entonces “no cambió el carácter de la educación que ofrecían las escuelas públicas. La filosofía permaneció encerrada tras los muros de las escuelas filosóficas. Las personas comunes y corrientes no se vieron afectadas por ella. Así pues, el tipo literario de educación superior permaneció intacto aún después de la época de Platón” (p. 118, n. 19).

Para el cristiano el equivalente de Homero y los demás poetas griegos, que cumplían una función pedagógica, era la Biblia. Sin embargo, como en la educación griega, el lugar de la Biblia como literatura constituyó a su vez el contenido y la materia sobre la cual las formas y estilos griegos dieron lugar a una producción inagotable “siguiendo la regla de la imitatio” (*Ibid*, n.20). Bajo estos principios se inicia la nueva literatura cristiana, como hemos visto, desde la redacción de los mismos escritos del Nuevo Testamento. Y aquí, como en el resto de las modalidades y manifestaciones de la paideia cristiana, la influencia y la presencia de los elementos procedentes de la paideia griega conservan sus propias características y a la vez pasan a formar parte de algo nuevo. Lo que San Clemente Romano aplica a las relaciones que deben existir entre los componentes de la sociedad, como en el ejército y en las partes de un organismo, la noción de mezcla apropiada, en forma de una mutua penetración o fusión (*krasis*), se da entre lo griego y lo originariamente cristiano. Así, la literatura cristiana, por más figuras y elementos que tome de una lengua y una literatura, no es lo que fue la literatura pagana, ni tampoco la literatura judía anterior, ni tampoco una mera yuxtaposición.

En primer término podríamos destacar el significado original de helenismo. Si bien debe tenerse presente, y ya lo hemos advertido, que la adopción de una lengua lleva consigo toda una serie de elementos —la misma forma de pensar y de vivir—, no fue éste el significado primario que se le dio, ni tampoco se le consideró lo que más tarde significó la restauración pagana en el momento del conflicto con la Iglesia. A lo que ante todo se refiere el helenismo es a la lengua, y es por ella que en la edad apostólica “observamos la primera etapa del helenismo cristiano” (p. 13).

Tengamos pues en cuenta que es todo un vocabulario el que va elaborándose; bien se trate del nombre con el cual se designa a los seguidores de este nuevo grupo (*christianoí*), o bien de que se utiliza para designar a la comunidad que éstos forman (*ekklesia*), o el que se

usa para denominar el mensaje que anuncian (*keygma*), o el que utilizan para nombrar las reuniones e ideal de vida que han de impulsar (*agapé*), o para dar nombre al impulso común bajo el que deben de vivir y actuar, y gracias al cual habrán de alcanzar la unidad (*Pneuma*). Así podríamos ir reconociendo también una serie de virtudes, no sólo aquellas que son enumeradas según la forma propia de los "catálogos de virtudes", sino las que son especialmente tratadas según determinadas situaciones y necesidades como la concordia (*homonoia*), el conocimiento filosófico de ciertas verdades (*dogma*), la ordenación de consuno (*sympnoia panton*) hasta la misma *paidia tou kyriou*.

Este vocabulario se empleaba en obras que eran elaboradas por autores cristianos para ser leídas o dichas según modelos literarios o retóricos característicos. Se emplearon formas literarias griegas como la epístola, las actas, la *didaché*, el apocalipsis y el sermón. "Este último es una modificación de la *diatribe* y *dialexis* de la filosofía popular griega" (p. 17). También se emplearon formas como la del martirologio y los folletos religiosos.

Jaeger destaca, dentro de esta literatura menor, haciéndola objeto de un capítulo especial, la Carta de San Clemente Romano a los corintios. "A la manera del antiguo arte retórico, les prueba por medio de muchos ejemplos muy bien elegidos (*hypodeigmata*) los trágicos resultados de la lucha de facciones (*stasis*) y de la desobediencia y los hace contrastar con las bendiciones de la concordia y la obediencia, que divide adecuadamente como un segundo Demóstenes, en ejemplos tomados del pasado remoto y otros tiempos más recientes que sus lectores conocen por experiencia propia," y aun cuando se abstiene de dar ejemplos, "aplica claramente las reglas de la elocuencia política" (p. 27).

Así pues, la literatura cristiana aparece desde las primeras generaciones de cristianos. No obstante, a quien Jaeger nos presenta como un modelo sobresaliente que se distingue particularmente por su calidad literaria es a San Gregorio Nacianceno. "En este aspecto sobrepasa fácilmente a Basilio y a Gregorio de Nisa" (p. 110); su calidad estética y su dominio de las diferentes formas y estilos lo hacen "el verdadero intérprete de la *psyché* de su tiempo".

Desde luego que esto no significa restar importancia a la calidad literaria de los autores del siglo II y III y a sus aportaciones en este campo. Tengamos simplemente como ejemplo la motivación y significación que para la literatura cristiana tuvo el método alegórico de la exégesis alejandrina, particularmente con Orígenes, "quien representa una etapa superior" en cuanto a la forma. El "emplea, por

primera vez en la literatura cristiana, las formas tradicionales de la erudición griega, tales como la edición crítica, los comentarios, los escolios, los tratados científicos". Después de todo, su manera de escribir, "a pesar de ser clara y bien ordenada, está libre del clacismo estilístico de sus tiempos y destaca el contenido más que la forma" (p. 87). Por su parte, Clemente nos trae el eco de los poetas griegos (Cfr. p. 23, n.28).

La importancia de los capadocios, y particularmente del Nacianceno en el aspecto literario, es la dimensión integral de toda su obra, la formación de la civilización cristiana. "No será demasiado decir que, en su caso, puede hablarse de neoclacismo cristiano que tiene algo más que un carácter formal" (p. 107). Son parte de "un verdadero renacimiento que dio a la literatura grecorromana algunas de sus mayores personalidades" (p. 108).

Este renacimiento del siglo IV corresponde a la época en que la retórica y la filosofía compiten "por el primer lugar en el campo de la literatura y la educación. Para el cristianismo es un imperativo poner a ambas a su servicio" (p. 110).

Gregorio Nacianceno "es un distinguido representante de las ambiciones culturales de los cristianos. Sus homilias están repletas de alusiones clásicas; conoce a fondo a Homero, Hesíodo, los poetas trágicos, Píndaro, Aristófanes, los oradores áticos, los modernos alejandrinos y también a Plutarco y Luciano y a los escritores del segundo movimiento sofista, que son sus modelos directos en cuanto al estilo" (*Ibid*).

Todo lo cual permite que en San Gregorio Nacianceno "el renacimiento de las antiguas formas literarias griegas dé como resultado la creación de una literatura cristiana capaz de competir con los mejores productos de los escritores paganos contemporáneos y que hasta la sobrepasa por su vitalidad y poder de expresión" (p. 117).

El aspecto social y político

No incluir este apartado sería desconocer una perspectiva fundamental de la formación y los ideales del hombre griego, y por ende, aunque también por motivos y con características propias, de la *metamorphosis* cristiana.

Sin embargo, hay que reconocerlo, Jaeger no destaca suficientemente este punto. Ni siquiera en un autor como San Basilio, en quien esto está tan presente, tanto en sus escritos como en su predicación o en su acción, hay la menor alusión al respecto: ¿No habría acaso al

menos alguna cuestión afín o alguna posible influencia entre el “realizador” de la *República* y el creador de *Basiliada*, para decirlo de alguna manera? Jaeger al menos no sugiere nada para aclarárnoslo o siquiera hacérsenoslo pensar.

Únicamente podemos encontrar elementos relacionados con este tema cuando Jaeger analiza la Carta de San Clemente a los Corintios. En ella, como ya hemos dicho, el estilo y los ejemplos pertenecen a la literatura y a los discursos de tipo político. Pero además el problema que se plantea tiene un contenido de esta naturaleza. Cuestiones relativas a las relaciones entre los integrantes de una comunidad, asuntos que se refieren a la autoridad y la disciplina, en una palabra, el tema del bien común de la *ekklesia*, no pueden menos que ser tanto enfocados como comprendidos, en el clásico y más auténtico sentido de lo referente a la *polis*, tanto por quien habla de esto como por los oyentes a los que se dirige.

“Es significativo que en ese momento crucial entraron en la discusión los ideales de la filosofía política de la antigua ciudad-estado griega, cuando lo que se discutía era el nuevo tipo cristiano de comunidad humana” (p. 30). “Pero, puesto que los corintios son, cuando menos en parte, personas cultas y poseen la *paideia* griega, San Clemente da a su hincapié en el orden cívico dentro de la *politeia* cristiana un doble trasfondo filosófico: el de la experiencia política y la ética social reunidas y el de la filosofía cosmológica” (p. 33). Así es pues, como San Clemente se propone alcanzar su propósito: el ideal de un *ordo Christianus* (Cfr. p. 39).

La educación cristiana o el problema de la morphosis

Si bien éste es el leitmotiv de la obra de *Cristianismo primitivo y paideia griega* hemos querido, sin embargo, dedicarle, un poco a manera de conclusión, unas líneas aparte. Y esto bajo dos aspectos: el cultural y la forma de vida.

Hemos dicho ya que para los cristianos la *Paideia* es la *imitatio Christi*, en la que Cristo es a la vez el modelo, el molde y el maestro. O en otras palabras, el Camino, la Verdad y la Vida. Ahora bien, esta verdad tan fundamental, que en su profundidad absoluta lo dice todo con la más perfecta simplicidad, en el momento en que los hombres la tratan de expresar y quieren beber de ella, esa “fuente que salta hasta la vida eterna” (*Jn 4, 14*) y a la cual acuden presurosos, resulta inagotable para ellos. Todas las expresiones y todos los conceptos son pálidas

imágenes y pobres reflejos bajo los cuales, “como un enigma en un espejo” (I *Cor* 13, 12), captan aquellas realidades que sólo en el encuentro cara a cara comprenderán.

El plan es sencillo, y para los sencillos la obra es de quien da la fecundidad; con todo la meta es una civilización cristiana pues “la Paideia es el cumplimiento gradual de la divina Providencia. La verdadera paideia es la religión cristiana, la paideia divina”. Y en esta forma entendía Orígenes al cristianismo. Se trataba del más grande poder educativo de la historia, el cual concordaba esencialmente con Platón y la filosofía: “había sido precedido por muchos pasos de la misma naturaleza que se inician con la Creación misma que hizo del hombre una imagen de Dios”. (p. 98).

Al recoger el cristianismo esta proyección universalista y cósmica de la paideia griega, demostró, en opinión de Jaeger, ser capaz de ofrecer al mundo algo más que una secta religiosa, ya que para un gran número de la población pagana que se oponía a él la cuestión era ante todo una cuestión de cultura. ¿No es acaso bajo las características latinas el mismo amplio programa que subyace en la *De Civitate Dei*? Por su parte, “los capadocios pensaban en toda una civilización cristiana” (p. 106).

En opinión de Jaeger “San Gregorio de Nisa fue capaz —en mayor medida que su gran hermano San Basilio y aún que Orígenes mismo— de ver todos los aspectos de la paideia griega. La comprendió como proceso formativo de la personalidad humana, que los grandes educadores griegos habían distinguido en forma tajante de la sustancia que es el *sine qua non* del proceso educativo” (p. 121). “En Gregorio de Nisa, el cristianismo ha alcanzado el punto en que saca sus propias conclusiones de la gran experiencia griega expresada en la Idea de Paideia” (p. 122, n. 1). Es mucho más consciente que los demás escritores cristianos del problema de su mutua penetración (Cfr. p. 137).

Es por esto que como morphosis el cristianismo se presenta como metamorphosis. La necesidad de la ayuda divina para lograrlo y el resultado suprahumano en que ésta consiste dan cuenta de ello. El Espíritu Santo es “la fuerza educadora divina siempre presente en el mundo que ha hablado a través de seres humanos que fueron sus instrumentos” (p. 130) y su acción la proyecta a dimensiones cósmicas hasta la apocatástasis o restauración final del estado perfecto de la creación divina original.

Como forma de vida la educación cristiana se plasma en la vida monástica. “El incesante interés de San Gregorio por la institución de la vida monástica y su continuo esfuerzo por imbuir en ella al Espíritu Santo es la prueba más poderosa de la naturaleza práctica de su celo

pedagógico y de la posición dominante que ocupaba en su teología la idea del cristianismo como educación perfecta” (p. 138). Fue él quien dio a la vida monástica en el Asia Menor la dimensión de “vida filosófica”, ya que considera al cristianismo no como un nuevo conjunto de verdades sino como la vida perfecta basada en la *theoria* o contemplación de Dios y en una unión cada vez más perfecta con El. Esto es la *deificatio* y el camino a ellas es la *paideia*, la “anábasis divina”. “Esta idea debía permear toda la vida de la Iglesia y de cada cristiano en la medida de lo posible” (p. 126).

RAMÓN ZORRILLA S.

¿Una teología del capitalismo?

DURANTE EL SEGUNDO semestre de 1984 comenzó a circular en algunas universidades de México un libro escrito por el señor Michael Novak bajo el título de *El Espíritu del capitalismo democrático*. Es un volumen de 450 páginas, en formato de 19 x 20 cms., publicado en Argentina por una editorial (Tres Tiempos) hasta ahora desconocida para muchos y traducido al español por el señor don Leandro Wolfson.

En la solapa puede leerse una breve presentación del autor como ex seminarista de la Universidad Gregoriana, profesor de Filosofía en las universidades de Stanford y Syracuse. En la actualidad es "Investigador residente de Filosofía, Religión y Política Pública del Instituto Norteamericano de la Empresa, de la ciudad de Washington". Sus libros publicados son calificados en la misma solapa como "*Influyentes*". Este calificativo, la lista de publicaciones que realiza Tres Tiempos y el estadio actual de la trayectoria vital del señor Novak permiten pensar que la llegada del libro a las Universidades ha seguido más bien una ruta de promoción empresarial que un camino propiamente académico.

Por otra parte el libro combina una amplia erudición (en textos y notas se suceden los nombres de San Juan de la Cruz, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Adam Smith, Karl Marx, Max Weber, Gerard Manley Hopkins, John Maynard Keynes, John Keneth Galbraith) con una abrumadora información (Bugave de Zimbabwe, Solyenitzin, Miguel Escoto de Nicaragua —también Duns Scoto—, Gustavo Gutiérrez, Unión Carbide, ARR, General Electric, General Motors, Mobil, Us Steel, Exxon, etcétera).

Lo que quiere ser el hilo conductor a lo largo de los veinte capítulos del libro se anuncia en la introducción: "...la vida espiritual que torna posible el capitalismo democrático... sus presupuestos teológicos, sus valores y sus intenciones sistemáticas".

Pero ¿qué quiere decir con capitalismo democrático? Lo explica someramente: "...designo a tres sistemas en uno: una economía predominantemente de mercado, una organización política respetuosa de los derechos individuales a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad, y un conjunto de instituciones culturales movidas por los ideales de libertad y justicia para todos".

Pero hay otro propósito: "Es mi intención —dice Novak— persuadir a muchos individuos religiosos, de mi propio credo (se supone que es católico) y de otros, de que un examen ecuánime del sistema norteamericano y economía política ofrece un saber de gran valor para el futuro de los judíos, los cristianos y tal vez otros pueblos religiosos".

El capítulo 20 y final del extraño documento se intitula: "Una teología del capitalismo democrático."

Una tercera constante a lo largo del libro es la argumentación contra cualquier forma de socialismo. En particular contra el "socialismo democrático" y en especial contra el "socialismo cristiano", con el que Novak —según afirma— se sintió comprometido en algún tiempo. Por otro lado, en la segunda parte del libro ("El ocaso del socialismo") Novak rechaza al socialismo en general y hace un gran elogio a las compañías transnacionales. En su parte tercera ("Una teología de la ciencia económica") se detiene algo más en temas como el socialismo cristiano europeo (examina doctrinas de Tillich y Moltmann) y la Teología de la Liberación.

En el espíritu del capitalismo democrático se argumenta frecuentemente de esta forma: los negros norteamericanos tienen mayor ingreso que la China Comunista, o Mugabe es socialista pero invita a la Union Carbide a invertir en Zimbabwe.

La tesis principal, la creación del capitalismo democrático, no queda en ningún momento demostrada. Constantemente habla de las intenciones de los "fundadores" del capitalismo democrático, aunque Novak reconoce que no sabían exactamente lo que iban a fundar, en cambio su reciente "descubrimiento", claro está, es distinto de lo que "convencionalmente" se entiende por capitalismo y democracia. Consideramos conveniente recordar algo de lo que al autor llama "convenciones".

Democracia es un antiguo concepto de filosofía política; posee linaje y nobleza. Si Novak hubiese leído más la *Política* de Aristóteles y no sólo la *Ética a Nicomaco* habría pensado más antes de usar el término democracia como adjetivo del capitalismo. Ahí —y en Platón— hubiera encontrado términos como "oligarquía" —forma corrupta del gobierno de unos cuantos— o "plutocracia" —gobierno

de los que tienen dinero o riqueza—, que le hubieran ahorrado el intento de ese híbrido improbable.

Mucho antes de la Revolución Industrial o del nacimiento de los burgos medievales la democracia era una práctica en buen número de comunidades y estaba también en la base electoral de la República romana. Existe, ciertamente, en las ciudades europeas de la Edad Media y hasta en las constituciones de las mismas órdenes religiosas nacidas en el medioevo.

La conexión Revolución industrial-liberalismo económico no coincide ciertamente con la democracia. En ese gran documento que es la “*Charte*”, firmada por más de un millón de súbditos ingleses e irlandeses, se argumenta con estadísticas la ausencia de verdadera representatividad.

El término democracia tiene en la actualidad por lo menos cuatro acepciones: la democracia directa en la que la totalidad de los ciudadanos toman las decisiones políticas; la democracia representativa, donde el derecho a la decisión política se elige a través de un representante; la democracia liberal o constitucional, donde un marco jurídico protege los derechos de las minorías, y, también, la democracia llamada económica o social, que independientemente de la forma de ejercicio del poder (puede ser totalitaria), tiende a disminuir las desigualdades o diferencias económicas y sociales de los miembros de la sociedad.

Al hablar de las democracias occidentales Maurice Duverger retoma un párrafo del mismo documento (*Manifiesto Comunista*) del que Michael Novak toma el elogio a la burguesía en el que Marx y Engels afirman que los gobiernos sólo son comités de administración de negocios de la clase burguesa. Concluye Duverger que esto es verdadero por lo menos en un 50 por ciento.

A diferencia del concepto de democracia, el de capitalismo es muy reciente. El propio Marx lo comenzó a usar en el lenguaje común como un adjetivo de las formas de producción o de determinadas prácticas económicas de un sistema. “Capitalista” era, peyorativamente, el industrial moderno. Durante mucho tiempo a esos industriales modernos no les agradó ser llamados ni burgueses ni capitalistas. Tampoco quisieron llamar “capitalista” a su sistema y mucho menos a lo que en él hubiese ideología subyacente. Adam Smith, Bentham, Stuart Mill y hasta el más cercano Walter Lippman se hubiesen asombrado ciertamente de haber fundado o defendido el “capitalismo democrático”. Liberalismo sería la palabra que ellos hubiesen escogido.

Si el sistema novakiano nació a mediados del siglo XVIII en Inglaterra la adjetivación “democrática” no es tan clara. Recordemos cómo cien años después los dirigentes cartistas entregan al Parlamento aquella famosa *Carta* —con un millón y doscientas ochenta y tres mil firmas— en la que acusan que solamente uno de cada 160 de la población total de Gran Bretaña e Irlanda participaba —como elector— del poder de pasar leyes en el Parlamento.

“No representáis” —dice la Carta a la Cámara de los Comunes de Inglaterra— “los intereses de millones de personas; sino que las personas que la componen (la Cámara) tienen en su mayor parte intereses extraños o directamente opuestos a los intereses verdaderos de la gran mayoría del pueblo.”

Cien años después una Inglaterra mucho más democrática había dejado de ser el prototipo del capitalismo. El título correspondía ahora por entero a los Estados Unidos, es decir a una democracia en la que, según algunos de sus propios críticos norteamericanos, si se tiene (son precios de 1950) un millón de dólares se puede aspirar a ser representante en Washington, y si se tiene 10, a ser senador. La democracia se reduciría a la facultad de los votantes de elegir entre uno u otro millonario.

El cartismo no fue un movimiento socialista y mucho menos marxista, sin embargo, a 135 años de distancia pueden sonar subversivos en el arquetipo de capitalismo de los Estados Unidos algunos renglones de aquel documento: “apercibidos del tremendo poder que poseéis sobre la vida, la libertad y el trabajo de millones de personas no representadas, comprendiendo cuáles son las fuerzas militares y civiles que mandáis, los fondos públicos a vuestra disposición, el auxilio a los pobres que está en vuestras manos, la prensa pública que tenéis en vuestro poder... el poder de delegar en otros el control total de las regulaciones monetarias del reino, por medio del cual las clases trabajadoras pueden ser estafadas silenciosamente o suspendidas de pronto en su trabajo...” Estos renglones preceden a las seis peticiones de los cartistas sobre sufragio universal, voto secreto, elecciones anuales, etcétera.

Liberalismo y democracia son términos mucho más combinables que capitalismo y democracia. Lo que ocurre al abandonar lo que Novak llama interpretaciones convencionales es que se comienza a hablar otro lenguaje y se acaba intentando crear algo así como una piedra líquida o un vertebrado gaseoso.

La confusión se agrava cuando se llega al campo de lo teológico, si por teología se entiende la reflexión sobre un cuerpo de

doctrina basado fundamentalmente en la revelación (i.e. los textos de la Sagrada Escritura), en la interpretación de Padres y Doctores de la Iglesia y en la tradición y el magisterio de ella. Esto es lo que se entiende por teología en la iglesia católica, a la que Novak parece pertenecer.

“Tengo a mi disposición una pléyade de textos” afirma Novak, aunque prefiere no citar esos lugares escriturísticos. Sería interesante conocer la opinión de Novak sobre aquel texto de Mateo que narra uno de los primeros actos de Jesucristo después de su entrada en Jerusalén: el encuentro de los cambistas o banqueros y vendedores en el Templo. Transcribimos el texto latino de la vulgata: “*Et intravit Jesus in templum Dei, et elicietad omnes vendents et ements in templo, et mensas numulariorum, et cathedras vendentium columbas evertit: et dicit eis: “Scriptum est: Domus mea domus orationis vocabitur: vos autem fecisti illam speluncam latronem”* (Mt. 21. vv. 12, 13 y 14).

La parte no cristiana en el binomio imposible que inventa Novak encontraría el hecho de que Jesús volcara las mesas de los cambistas y las sillas de los vendedores del sacro recinto como un ataque flagrante a la libertad de comercio y a la libre empresa. Una antigua y más bien contemporizadora tradición hermenéutica parece entender que Jesús, más que al comercio o a la banca en sí atacaba —en el único acto en el que muestra violencia— la mezcla de negocios y religión que se patentizaba en los vendedores del templo.

Hay muchos otros textos en el Evangelio referentes al dinero y a la riqueza: si se busca el Reino de Dios y su justicia lo demás llega por añadidura; no es posible servir a dos amos; no es posible servir a Dios y a Mammon (Dios de la riqueza; la palabra aramea de donde se deriva este nombre significa “en quien se confía”.) Sería muy interesante, como tarea, conocer mejor la religión de ese Dios cuya teología al utilizar sus recursos juntos con la filosofía utilitarista podría ciertamente servir con éxito al materialismo práctico de nuestro tiempo.

Pero Novak insiste en encontrar posibilidades teológicas cristianas. Habla por ejemplo, de la Santísima Trinidad para explicar cómo en lo que él llama capitalismo democrático” —*Et pluribus unum*— estadounidense se realiza al ser distribuidos los presupuestos anuales federales y estatales entre 225 millones de habitantes, que dan para cada uno 3,072 dólares. Las cifras son —dice— de 1979. No hace referencia al déficit presupuestal, aunque su tesis podría resultar deficitaria para la teología. De igual manera se ocupa de la *Caridad*:

“El objetivo supremo de la economía política del capitalismo democrático” es estar “imbuido de caridad”. Inventa la tesis teológica de “la competencia”, se ocupa de la tesis del “pecado original”, se atreve a hablar de la Encarnación y así hasta contar seis.

En realidad, tanto de la democracia como del capitalismo (más bien de los fundamentos del liberalismo económico), existe una doctrina clara en el cristianismo. Esa doctrina que se basa en textos de los profetas, en frases y episodios del Evangelio y las Epístolas de los apóstoles y se ha ido desarrollando a lo largo de veinte siglos. Desde el siglo pasado se ha expresado en el conjunto de encíclicas sociales que van desde *Rerum Novarum* hasta *Laborem Exerccens*. En términos de doctrina cierta ha sido expresada por el II Concilio Vaticano en el párrafo 65 de la Constitución *Gaudium et Spes* — acerca de la Iglesia y el mundo actual:

El desarrollo debe permanecer bajo el control del hombre. No debe quedar en manos de unos pocos o de grupos económicamente poderosos en exceso, ni siquiera en manos de una sola comunidad política, ni de ciertas naciones más poderosas. Es preciso, por el contrario, que en todo nivel, el mayor número posible de hombres, y el conjunto de las naciones en el plano internacional, puedan tomar parte activa en la orientación del desarrollo. Asimismo, éste supone la cooperación orgánica y concertada de las iniciativas espontáneas de los individuos, de sus asociaciones libres y de la acción de las autoridades públicas.

No se puede dejar el desarrollo ni al libre juego de las fuerzas económicas ni a la sola decisión de la autoridad pública. A este propósito, hay que acusar de falsas tanto las doctrinas que se oponen a las reformas indispensables en nombre de una falsa concepción de la libertad como las que sacrifican los derechos fundamentales de la persona y de los grupos en aras de la organización colectiva de la producción.

Recuerden todos los ciudadanos, por otra parte, el deber y el derecho que tienen, y que el poder civil ha de reconocer, de contribuir por sí mismos al progreso de su propia comunidad. En los países menos desarrollados, donde se impone el empleo urgente de todos los recursos, ponen en grave riesgo el bien común los que retienen sus riquezas improductivamente, los que privan a su país de los medios materiales y espirituales de que disponen.

En la introducción Novak mismo nos ha dado un esbozo de lo que podría llamarse su trayectoria ideológica. Seminarista primero — llegó hasta la Universidad Gregoriana —, se entusiasmó, afirma, con la doctrina de la Iglesia y, además de algunas encíclicas papales leyó a pensadores católicos como Lamennais, (de Maistre), Chesterton, Belloc, Scheler, Marcel y “muchos otros”. Se vio influido después por corrientes europeas: “no sólo por Emmanuel Mounier, que fue quien más influyó en los católicos de mi generación”, sino también por Scheler, Sartre, Camus, Merleau Ponty que le parecían más

próximos a la realidad interior de libertad y de riesgo (espiritual). Por otra parte, Santo Tomás de Aquino (interpretado por Maritain y Gilson) y la *Nicomachea* de Aristóteles, comentada por el Santo, fueron dice, sus lecturas más profundas. Todo esto le llevaba a sentir ajenos a algunos autores ingleses como Hobbes, Locke, Mill, y a norteamericanos como James, Pierce y Dewey. Se sintió en ese tiempo más que otra cosa un socialista democrático. Se convirtió después en lo que él bautiza como "capitalismo democrático". Los primeros tienen para él elocuentes concepciones de la virtud pero le parecen nostálgicos y añorantes en lo que atañe a las instituciones políticas y económicas.

Es posible que su cambio radical del socialismo al capitalismo haya coincidido con el abandono de su cátedra universitaria y su incorporación a la "extraordinaria vida fraterna" del Instituto de la Empresa Norteamericana en Washington.

En el libro están presentes infinidad de autores norteamericanos, incluidos los socialistas, pero lamentablemente están ausentes —no socialistas— pensadores extraordinariamente críticos del sistema como pueden ser Norbert Wiener, el creador de la cibernética y gran genio de la automatización que advierte, en *Dios y Golem*, recordando el pasaje de los hechos de los Apóstoles en el que San Pablo se niega a vender al Mago Simón el poder de hacer milagros:

Puedo imaginarme perfectamente la confusa pesadumbre del pobre hombre cuando descubrió que esos poderes no estaban en venta, y que Pablo se negó a aceptar lo que, en la mente de Simón, era un trato honorable, aceptable y natural. Se trata de una actitud con la cual la mayor parte de nosotros (habla de los científicos) se ha enfrentado cuando nos hemos negado a vender una invención en las condiciones realmente halagüeñas ofrecidas por un moderno capitán de industria.

La tentación simoniaca puede darse también para un filósofo y, en menor grado de equivocidad en la analogía, para un teólogo.

En noviembre del año pasado se conoció el borrador del episodio católico norteamericano intitulado *Catholic Teaching and USA Economy*. Novak, junto con el general Alexander Haig, William E. Simon (ex secretario del tesoro), y Claire Booth Luce, figura entre los laicos que se opusieron a las tesis del documento.

Fue ese dato, tal vez, el que nos hizo interesarnos por el libro de Novak que nos llegó a las manos y lo que nos decidió a ocuparnos del texto y del autor. De ninguna manera ha sido una lectura agradable. Cualquier sensibilidad se resiente al hallar en el libro citas manipuladas, que quieren ser de apoyo, de San Juan de la Cruz o Georges Bernanos.

La idea de una economía “predominantemente de mercado” que coincida con una organización política respetuosa de los derechos individuales a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad y un conjunto de instituciones culturales movidas por los ideales de “libertad y justicia” para todos, es, desde luego, estupenda. Pero, fuera de esos buenos deseos, ¿existe en realidad? ¿se ha dado hasta ahora?

¿Esos “todos” para los que se busca idealmente la justicia y la libertad son en realidad todos, o más bien se trata de una minoría, dentro de su propio país, cuyo bienestar está en razón directa con la pobreza y el malestar —que incluye guerra, hambre, escasez, y muchos otros males— de una gran mayoría de seres humanos dentro y fuera de los Estados Unidos?

El libro de Novak no es muy defendible en el campo académico. Muchos de sus argumentos podrían ilustrar varios sofismas y falacias tipificadas en la lógica tradicional (frecuentemente confunde el todo y las partes, abundan las peticiones de principio, los argumentos *Ad hóminem*). Tiene, sin embargo, una importancia en el uso que se le pueda dar en el mundo extraacadémico, en especial en ese abrumador dominio de lo que Heidegger llama el mundo de lo *inauténtico*, del *das man*, de lo que se dice. En ese campo podría decirse “un destacado filósofo ha “demostrado” que existe el “capitalismo democrático” y que puede legitimarse incluso con una teología cristiana”.

Este “*se dice* reforzaría, por otra parte, la oposición del grupo de esos laicos al proyecto pastoral de los obispos norteamericanos.

Existe ciertamente la inmensa necesidad de llenar la brecha, que parece agrandarse, entre muchos de los valores fundamentales que el mundo occidental heredó del Cristianismo, por una parte, y los sistemas políticos y económicos no socialistas y particularmente la de las naciones más poderosas que, como Estados Unidos, imponen sus reglas, por la otra. No creemos que el camino para llenar esa brecha esté en la desafortunada invención perpetrada por Novak, mucho menos en esa seudoteología que se le agrega.

Lo económico-social y lo religioso son dos reinos muy distintos, cada uno con distintas reglas. Coinciden en el hombre concreto, aunque por desgracia cada vez menos. Hay zonas, sin embargo, donde en lo puramente humano pueden buscarse acercamientos intelectuales; el campo de la ética social, por ejemplo, al que se han acercado filósofos contemporáneos de muy distintas escuelas. Están,

asimismo, los *approches* a lo humano de Economía y Humanismo en París.

Un pensador como Raymond Aaron —al que difícilmente se le puede calificar de comunista y menos de “encicliquero”— llega a decir en una de sus XVIII *Lecciones sobre la Sociedad Industrial*: “Todas las sociedades democráticas son hipócritas y no pueden dejar de serlo.”

No deja de ser, pues, de una ingenuidad conmovedora que al hablar de los hipotéticos constructores del improbable e improbadado “capitalismo democrático” Novak concluya pidiendo: “Bajo el reino de Dios, les es dable esperar que se les juzgará con exactitud y con equidad”.

Podría uno imaginar al autor —dado su pasado y su presente— sufriendo pesadillas en las que, escritas sobre el muro de algún lejano y lujoso hotel al que lo conduzcan las conferencias contratadas por su coalición de empresarios y descubriendo las letras del Mane, Tezel, Fares que vio el Rey Baltazar, según el libro de Daniel.

Reseñas

Giles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Cuadernos ínfimos 122, Barcelona, Tusquets Editores, 1984, 170 pp. (ISBN 84-7223-622-6).

Libre de la metáfora y del mito labra un arduo cristal: el infinito mapa de Aquel que es todas sus estrellas.

Borges

La forma moderna de hacer filosofía parece inclinarse, cada vez más, a re-pensar las categorías heredadas, a realizar una crítica de los presupuestos y, en cierta forma, a reconstruir la tradición cultural. Si los supuestos racionalistas han conducido al callejón sin salida de una cultura (occidental) científico-tecnológica que ha puesto las bases teóricas para una práctica auto-destructiva, lo que se intentaría ahora sería redescubrir la otra cara de Occidente, aquélla que no es oficial a los ojos de los filósofos sistemáticos pero que ha corrido paralela a ella. Una filosofía subterránea, ajena a los esquemas, cuya tradición no debe remontarse a Nietzsche o Freud, sino a los mismos padres del racionalismo: “La *Ética*, escribe Deleuze, es un libro escrito en dos ejecuciones simultáneas; una elaboración en el continuo seguirse de las definiciones, proposiciones, demostraciones y corolarios que desarrollan los grandes temas especulativos con todos los rigores del espíritu; otra ejecución más en la rota cadena de los escolios, línea volcánica discontinua, segunda versión bajo la primera que expresa todos los furores del corazón y propone las tesis prácticas de denuncia y liberación” (p. 41).

Desde este punto de vista, el libro de Deleuze, cuya primera edición apareció en Francia en 1970 y posteriormente, modificado y ampliado en varios capítulos, en 1981, no constituye únicamente una buena introducción a la filosofía de Spinoza, por las tesis audaces para interpretarla, sino que su lectura nos sugiere un programa para filosofar igualmente audaz y original: ¿por qué no intentar una renovación de la razón no sólo a partir de Descartes o Spinoza sino de los Ensayos de Hume, las Críticas de Kant, los Tratados de Leibniz o la Enciclopedia de Hegel? No se trataría de rescatar los temas olvidados o ignorados por la tradición filosófica de Occidente —algo por demás urgente y necesario, y cuya línea han abierto a buena hora pensadores como Michel Foucault—, sino de renovar la misma tradición, o, en términos de Deleuze: “crear una filosofía que enseñe a prescindir de la filosofía”. Pero vayamos al libro.

Por lo que se refiere a su organización, el libro se divide en seis capítulos: 1. Vida de Spinoza 2. Sobre la diferencia entre la ética y una moral 3. Las cartas del mal (Correspondencia con Blyenbergh) 4. Índice de los principales conceptos de la *Ética* 5. Evolución de Spinoza 6. Spinoza y nosotros.

El capítulo uno cumple un doble cometido: señalar a grandes rasgos los principales momentos de la vida de Spinoza y analizar la filosofía práctica de éste, pero más desde el hombre que desde la obra: “Hay que comprender en

conjunto el método geométrico, la profesión de pulir anteojos y la vida de Spinoza... La demostración como tercer ojo no tiene por objeto imponer, ni aun convencer, sino sólo componer el antejo o pulir el vidrio para esta inspirada visión libre” (p. 22). Desde este capítulo comprendemos que el título del libro quiere expresar la finalidad intrínseca de todo el sistema spinoziano, finalidad que el mismo Spinoza expresó al principio de su *Tratado*: “conducir al hombre a la felicidad absoluta, a un gozo eterno y a una alegría suprema y continua”. El punto de partida de Spinoza no es especulativo sino práctico.

El capítulo dos, breve en el conjunto del libro, es sin duda el más sugerente. Deleuze sintetiza la filosofía práctica de Spinoza en tres tesis: 1. desvalorización de la conciencia que conduce al materialismo, 2. desvalorización de todos los valores, principalmente del bien y de mal, que conduce al inmoralismo, 3. desvalorización de todas las “pasiones tristes” en beneficio de la alegría, que conduce al ateísmo. Las tres son presentadas en una relación íntima. A la negación de la conciencia especulativa con su triple ilusión de la finalidad, de la libertad y de la teología, contrapuesta al *conatus* o apetito, tan querido para Unamuno, le sigue la negación de la conciencia moral con su triple ilusión de la obligación, de la responsabilidad y del arrepentimiento, moral de los débiles y esclavos que prefigurará el pensamiento de Nietzsche. La Moral construida sobre valores trascendentes debe remplazarse por una Ética, es decir, “una tipología de los modos inmanentes de existencia” (p. 34). De esta forma, se debe proceder a sustituir los valores por modos, o, en otros términos, la moral por una etología. A su vez, esta Ética ajena a un Dios personal, creador y trascendente, es condición de posibilidad para el desarrollo de la alegría en oposición a las pasiones tristes. El filósofo, una suerte de pequeño super-hombre, se opone así al esclavo, que posee las pasiones tristes, al tirano, que se sirve de ellas y al sacerdote, que se entristece de la condición humana. El ateísmo, situación natural del filósofo, aparece al final como la razón misma de la felicidad, y la unión con la Naturaleza, en una remembranza de los estoicos, como fuente de “alegría suprema y continua”.

En el capítulo tercero Deleuze presenta un análisis crítico del problema del mal a partir de ocho cartas que Spinoza dirigió a Blyenbergh entre 1664 y 1665. A diferencia de la *Ética*, el tratamiento que aparece en estas cartas es más psicológico que dogmático, pero en lo substancial permanecen las tesis centrales: el mal no existe, en todo caso existe lo malo para mí; por lo tanto, el mal debe expresarse en términos de conveniencia o inconveniencia (utilidad o inutilidad), o, mejor aún, en términos de mayor o menor alegría. Esta y su opuesto, la tristeza, se fundamentan a su vez en el orden o el desorden, respectivamente, relativos ambos al conocimiento que el hombre pueda tener de la Naturaleza.

Los tres capítulos iniciales preparan el capítulo cuatro. Exposición introductoria, clara y erudita, de los conceptos más controvertidos de la *Ética*: Absoluto, Atributo, Bueno-Malo, Espíritu y Cuerpo, Idea, Infinito, Libertad, Modo, Naturaleza, Nociones Comunes, Potencia, Sociedad, Substancia, etc. Sin embargo, ahí donde Deleuze no duda en introducir

apreciaciones que de una u otra forma nos conducen a un acercamiento entre Spinoza y Nietzsche —presente a lo largo del libro— extrañamos alguna mención a la deuda contraída con el estoicismo (recuérdese el renacimiento de esta escuela en el S. XVII) y con algunas tesis escotistas. Así, por ejemplo, el tratamiento de las “nociones comunes” (p. 122), que en Deleuze adquiere una importancia especial, como veremos enseguida, son inventadas por los estoicos (Stoa antigua, con Crisipo). Estos, coherentes con su materialismo, hacen de ellas la materia fundamental para una lógica vital, encarnada. Y, al igual que en Spinoza, son estas nociones las que según los estoicos permiten un acceso a Dios experimental y no abstracto. De igual manera, la distinción de atributos entendida como una distinción de quiddidades o distinción formal (p. 71), así como la distinción modal entre seres finitos (p. 99) y la negación de la libertad como propiedad de la voluntad (p. 109) nos hacen pensar en la influencia de Duns Escoto, con seguridad a partir de Descartes. Creemos que un capítulo dedicado al análisis de los antecedentes de la doctrina spinoziana (¿cómo no recordar aquí los estudios de Etienne Gilson en relación al pensamiento de Descartes!— completaría el ya de por sí excelente libro de Deleuze.

El descubrimiento que hizo Spinoza de las “nociones comunes” le permite a Deleuze aventurar la tesis de que existe un rompimiento entre el *Tratado* y la *Ética*. Tesis que desarrolla en el capítulo cinco y que por esta razón aparece en el conjunto del libro, como el más original. Las nociones comunes no son ideas abstractas (ni ideas innatas) sino ideas generales que se forman a partir de cierta “simpatía” manifiesta en el afecto de alegría, producto de la correspondencia que se experimenta entre el hombre y la naturaleza. Las nociones comunes, entonces, además de generales son adecuadas y se ubican entre el primer y el tercer tipo de conocimientos: entre las ideas abstractas que dominan todo el *Tratado* y la intuición que aparecerá hasta el libro V de la *Ética*. Los cuatro primeros libros, según Deleuze, fueron pensados a partir de las nociones comunes, y haciendo un esfuerzo por explicitar la relación entre el entendimiento y la Naturaleza para concluir en la idea de un Dios “impasible”, fruto de un esfuerzo, al fin, racional. Por el contrario, la intuición nos lleva de la mano a un Dios más cercano, “amante”. Las nociones comunes, entonces, preparan el tránsito entre lo que podríamos llamar el Dios de los filósofos y el Dios de la religión.

Precisamente el capítulo seis, a manera de síntesis de las principales tesis desarrolladas en el libro y como conclusión, quiere hacer explícita la feliz comunión que se opera entre el Dios racional y el Dios de amor a través de las nociones comunes: “¡qué extraordinaria composición de este libro V! ¡cómo se enlazan en él el concepto y el afecto! Y cómo se prepara este abrazo, cómo lo hacen necesario movimientos celestes, movimientos subterráneos que componen a la par los libros precedentes!... ya no hay diferencia alguna entre el concepto y la vida!” (pp. 168-169). Leamos a Spinoza: “Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o beatitud o libertad, a saber: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres. Y este amor o beatitud se llama en los libros sagrados *gloria*, y no sin razón” (*Ética*, V, prop. XXXVI, escolio). Un Spinoza ausente

de los *Tratados de Filosofía* y que Deleuze recupera en un libro cargado de significación. Un Spinoza que labra pacientemente el cristal del Absoluto y que alcanza una de las mayores síntesis del S. XVII, comparable, tal vez con un contemporáneo suyo, quien ante el descubrimiento del Dios de Abraham, Isaac y Jacob, sólo alcanzó a pronunciar la palabra ¡Fuego!

RODOLFO VÁZQUEZ

Josef Pieper, *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Editorial Herder, 1984, 88 pp. (ISBN 84-254-1339-7).

Es un privilegio poder reseñar uno de los más recientes libros de Josef Pieper que han aparecido en castellano. Nos referimos a la obra *Sobre los mitos platónicos*, publicada por la editorial Barcelonesa Herder, en 1984. La versión castellana estuvo a cargo de Claudio Gancho. Se trata de un libro pequeño de sólo 88 páginas. Sin embargo, su contenido es de riqueza y profundidad enormes. Fue escrita en 1965 y dedicada a Romano Guardini en ocasión de su LXXX aniversario. En realidad estamos frente a un libro escrito con el cuidado y la delicadeza con que se busca y se ofrece un regalo al mejor amigo. Las páginas de este libro están repartidas en seis capítulos, una notable sección de notas y un índice onomástico. Vale la pena decir algo sobre la sección de notas: Pieper se “pasea”—y con él el lector— a lo largo de toda la obra de Platón, de sus traductores y de sus comentaristas más importantes. En este gran paseo (147 notas en total) no se pierde la dirección. Pieper hace altos para señalarnos la importancia, la belleza o la grandiosidad de algún lugar, que sin sus observaciones tal vez hubiera pasado desapercibido.

En el capítulo I nos muestra Pieper que la obra de Platón está llena de “historias”. ¿Por qué? Platón al igual que Sócrates es por naturaleza un gran fabulista que goza contando historias, o incluso inventándolas. ¿Se tratará más bien de un método didáctico para explicar ideas abstractas mediante metáforas e imágenes gráficas? ¿Será acaso que la actitud de Platón es más poética que filosófica, de tal modo que para entender sus tesis filosóficas se hace necesario prescindir y/o rebasar la forma literaria? Esto último es lo más aceptado y el más destacado representante de esta postura es Hegel. En efecto, para Hegel “la verdadera forma en que existe la verdad es únicamente el sistema científico”.¹ Frente a la postura de Hegel, Pieper se pregunta si podría ocurrir que la realidad no poseyera una estructura de “contenido

¹ *Phänomenologie des Geistes*. Ed. Johannes Hoffmeister, Hamburgo. 1952. p. 12.

objetivo” capturable únicamente en un “sistema científico”, sino más bien la estructura de un suceso y que, en consecuencia, no se pudiera capturar adecuadamente en una tesis, sino más bien en una “praxeos mimesis”, i.e., en la imitación de una acción. El significado mismo de mito designa un género especial de historias. El uso de la palabra mito, tanto en el lenguaje de los griegos como en el nuestro, presenta multitud de aspectos, pero la pregunta fundamental que ésta nos plantea es la verdad del relato que encierra. En el sentido estricto del término, los mitos son relatos acerca del origen. No podemos tomarlos al pie de la letra, sin embargo son verdaderos y válidos dentro en su manera peculiar y fantástica. Así, el anciano Céfalo responde a Sócrates: “Cuando el tiempo apremia y cuando ya el hombre se ha familiarizado con la idea de la muerte, empieza a preocuparse de cosas que antes le habían tenido sin cuidado... esas historias que en la juventud tomábamos como bromas, inquietan ahora al alma por si pudieran acabar siendo ciertas...”² El problema de la verdad también tiene para Platón un peso especial. Según él los relatos míticos poseen una verdad incomparablemente válida, singularísima e intangible que está por encima de toda duda. Las historias míticas son historias que se desarrollan entre lo humano y lo divino. Tratan sobre los dioses en la medida en que éstos afectan la vida del hombre. El mito es una historia divina, y más que una categoría literaria es una categoría religiosa. Otro elemento importante del mito es su lenguaje, el cual se funda en la imposibilidad de expresar adecuadamente un contenido por medio de la lengua. Quien trate de entender literalmente una narración mítica traicionará el sentido verdadero del relato. Los sucesos del mito acontecen fuera de la historia y no los podemos captar; ocurren más allá del aquí y el ahora. Esa es la razón por la cual el mito recurre al lenguaje simbólico. No sería posible otra cosa. El que Platón eche mano de los mitos para hacer su filosofía puede parecernos una deficiencia si los analizamos desde la perspectiva del pensamiento sistemático y racionalista. Aún el propio Platón estaría de acuerdo con esto. De algún modo Sócrates le da la razón a los que no quieren dejarse impresionar por el mito del juicio de los muertos. Pero “en semejante negativa no habría nada de sorprendente si fuéramos capaces de descubrir algo mejor y verdadero mediante la búsqueda e investigación”.³ El lenguaje simbólico es un recurso de urgencia, una manera inapropiada de expresar la verdad. Mas ¿qué hacer cuando no hemos encontrado la manera adecuada de hacerlo? Un último elemento característico del mito es que el narrador no es expresamente su autor. Sócrates y Platón no hablan como testigos presentes de lo ocurrido, sino como alguien que transmite lo que ha recibido por tradición de sus antepasados. Pero, entonces, ¿quién es el verdadero autor de un mito? Esta pregunta, en otras palabras, plantea lo siguiente: ¿cuál es la validez, la legalidad y la credibilidad del mito? ¿De qué tipo puede ser la legitimación del mito?

En el capítulo II Pieper nos hace ver que en la obra de Platón no todos los relatos que suelen designar con el nombre de mito son mitos. El “mito” de la

² *La República*, 328—331.

³ *Gorgias*, 527a, b y sig.

caverna, por ejemplo, no es, en sentido estricto, un mito. Hay que distinguir los verdaderos mitos de los falsos. Los verdaderos son, por ejemplo, la historia referida en el *Timeo* sobre la creación del mundo, el relato del *Banquete* sobre el origen y la caída del hombre, las narraciones que aparecen al final del *Gorgias*, de *La República* y del *Fedón* sobre el más allá y el juicio y destino de los muertos. Sin embargo, hay que decirlo, existe un germen mítico en casi todos *Los diálogos*, incluso en plena argumentación razonadora y discursiva. Pieper cree que quien acepta como verdad el núcleo medular de los grandes mitos referidos por Platón no puede hacerlo en ningún caso mas que como lo hicieron Sócrates y Platón: percatándose de que una cosa no se acepta como verdad por lo que uno mismo haya visto ni por la propia ciencia, sino que se acepta por el testimonio de otro (*ex aikes*), por el oído.

En el capítulo III Pieper nos hace ver que los *Diálogos* casi siempre terminan sin conclusión con excepción de tres: *Gorgias*, *La República* y *Fedón*. Pieper interpreta así este inacabamiento: los *Diálogos* de Platón carecen de una conclusión, fruto de una verdad perfectamente acabada, para hacernos ver que el camino del pensamiento investigador se abre hasta lo imprevisible. *Gorgias*, *La República* y *Fedón* no terminan en una pregunta final abierta, sino en una conclusión que, en los tres casos, es un mito y cuyo tema les es común: “*eskhata*”, i. e., las postrimerías del hombre. Platón tenía 35 años cuando escribió su *Gorgias*. Fue en él cuando por vez primera nos dejó ver claramente lo que entendía por verdad mítica. Pieper repasa los puntos más sobresalientes del primer mito platónico y nos muestra cómo Platón estaba fascinado por el destino de los muertos, cómo su filosofía está impregnada por el tema de la muerte, al grado que el propio Platón considera la filosofía una preparación para la muerte. Pieper resalta el inicio del diálogo como una trágica invitación, pues se cuenta a unos oídos sordos: “así, pues, *escucha*, Calicles una vieja historia...” Platón enseña la verdad mítica como algo que no puede demostrarse mediante la experiencia personal. Para Platón la verdad de los mitos es una cuestión de fe, una convicción que debe tomarse en serio. Lo decisivo en el mito no es su tema, puesto que éste puede ser corregido o incluso desechado, sin que esto no lo afecte. El tema no significa absolutamente nada si se prescinde de la forma. Haciendo un esfuerzo desesperado Sócrates intenta explicar a su interlocutor, el potentado Calicles, cómo el obrar la injusticia es peor que padecerla y que hay que ser justos aunque se arriesgue la propia vida. El núcleo de esta historia es el siguiente: la injusticia no pasa y desaparece con el acto mismo del que la ejecuta; sino que queda como un enorme peso que debe cargar el alma. En la falta cometida hay una pérdida en forma de castigo. Los que han preferido padecer la injusticia antes que cometerla vivirán en una “morada pura y verdadera... en comunidad con los dioses mismos”.

En el capítulo IV Pieper analiza un mito que es una exposición teológica de una gran profundidad existencial. Tiene la propiedad paradójica de lo trágico y, en él, la dignidad de la sabiduría racional se transforma, una y otra vez, sin previo aviso, en burlas y en sonoras carcajadas. Nos referimos al discurso que Aristófanes hace sobre el amor en el *Banquete*. Para poder decir

lo que significa *eros* hay que entender la naturaleza humana y, sobre todo, sus pasiones. De allí que tengamos que remontarnos al pasado del hombre, a un pasado que no podemos experimentar y en el cual el hombre poseía un ser perfecto y rotundo, y era sano. Pero ahora el hombre se define por la pérdida de aquella totalidad original. Se le ha impuesto un castigo divino después que, trastornado por sus ideas de grandeza, intentó abrirse camino hasta el cielo para enfrentarse a los dioses. La pérdida de naturaleza original no sólo afectó a quienes cometieron la *hybris*; también “nosotros hemos sido divididos por los dioses a causa de nuestra injusticia”.⁴ Así pues, se trata de una culpa original y hereditaria. El heredero es el hombre histórico. Su existencia está —en el sentir de Platón— tan profundamente marcada y afectada por ese pasado mítico que escapa a nuestra experiencia, y que en la narración mítica se designa bajo el nombre de destino, que si ignorara ese suceso el hombre no sólo resultaría incomprensible para sí mismo (por ejemplo, en lo que significa propiamente la sacudida erótica), sino que quizá ni siquiera podría vivir realmente como hombre. Finalmente en este mismo capítulo IV Pieper revisa un mito del *Timeo* sobre el origen del mundo. Según Pieper es probable que el griego jamás empleara el concepto de creación tal como lo conocemos ahora. Es más, aparte de la tradición bíblica no hay nadie que haya podido completar adecuadamente la idea de creación como posición total de ser. No obstante, para Platón es una verdad irrefutable que el cosmos y todos los seres han surgido de una acción divina. Escribió el *Timeo* cuando era ya anciano y ninguna obra suya es tan intrincada como ésta. En sus complejísimos caminos hay constantes paradas y digresiones. Pese a su tejido abigarrado, su contenido esencial se reduce a una estructura de líneas muy simples: 1) Existe un “hacedor y padre de todo esto”⁵ al que a veces se le llama “fundador” u “ordenador”⁶ e incluso “padre engendrador”.⁷ 2) El cosmos tiene necesariamente la naturaleza ontológica del “*eikon*”, i. e., de la imagen de algo. 3) Ese “algo” permanece siempre igual a sí mismo, es eterno. 4) El fundador ha creado todo lo que existe porque él es bueno. No conoce la envidia de nada ni de nadie. Y quiso que todas las cosas se le asemejaran lo más posible; por eso condujo al mundo del desorden al orden. Por eso es un cosmos, un universo. Causa una gran sorpresa e impresión —dice Pieper— las coincidencias de todo esto con las verdades del cristianismo.

En los capítulos V y VI Pieper trata de esclarecer aún más su postura frente a los mitos de Platón. La tesis de Pieper es que Platón considera como verdad intangible el contenido de los mitos. El primer argumento en contra de esta afirmación es de Karl Reinhardt: estas historias no pasan de ser un puro juego mental porque no existe la fe en los helenos. La opinión de Reinhardt no es la única; ya antes Leibniz había declarado que “los gentiles no conocieron ningún artículo de fe”.⁸ Finalmente Karl Prumm afirma que el mito era

⁴ *Banquete*, 193a.

⁵ *Timeo*, 28c 3 - 4.

⁶ *Ibid.* 29e.1.

⁷ *Ibid.* 37c. 7.

⁸ Al inicio del Prólogo de su *Teodicea*.

una doctrina “libre” que nunca estuvo sujeta a una autoridad que lo proclamara o que lo guardase oficialmente.⁹ Pieper, por su parte, cree que valdría la pena distinguir entre algo verdadero y una verdad histórica. Por ejemplo: un creyente cristiano no tiene por “realidad histórica” al relato bíblico de la creación ni al relato sobre el paraíso, y no obstante posee la certeza de que en tales historias se dice algo intangiblemente verdadero. Además, para el hombre antiguo el mito no estaba sujeto a ninguna autoridad “docente oficial”. Pero no por esto era caprichoso o arbitrario. Tomemos el fragmento 40d del *Timeo* y veamos las interpretaciones tan dispares que se han hecho de él. El fragmento dice así: “como el hablar de las cosas divinas está por encima de nuestras fuerzas, debemos creer a quienes en tiempos pasados tuvieron noticia de las mismas y que podrían llamarse descendientes de los dioses, obteniendo de sus antepasados su seguro conocimiento. Y no nos está permitido negar la fe a los hijos de los dioses, aunque su enseñanza pueda no ser verosímil ni desmostrable de modo cierto”. Pieper apunta las siguientes interpretaciones: a) estas declaraciones deben entenderse como la expresión verdadera de la acogida de la tradición sagrada que caracterizó al Platón anciano; b) estas frases son un gesto tácito de Platón, que expresa así su preocupación de que se le pudiera acusar de impiedad y de ateísmo, como a Sócrates; c) cabría pensar que estas palabras tienen un sentido irónico; d) no sólo es posible que estas frases tengan sentido irónico, sino así es en realidad, pues se trata de una profunda ironía llevada hasta la burla (esta interpretación se debe a Eduard Zeller, discípulo de Hegel). Pieper observa que estas interpretaciones toman en cuenta al Diálogo en su totalidad, lo cual sólo puede legitimarse desde un particular estado textual. Ahora bien, las últimas interpretaciones condicionan su punto de vista. Podemos pensar que el mito es una “*aletheia*” o un “*pseudos*”. Esta manera de pensar se dejará sentir incluso en la traducción misma. Sócrates termina el mito que aparece en el *Fedón* con una exhortación que dirige a los amigos y a sí mismo: hay que procurar vivir de un modo bueno y verdadero porque el premio de la lucha es magnífico y grande la esperanza... por lo demás, no sería conveniente a un hombre que piensa racionalmente pretender garantizar de una manera segura el que todo ello ocurra exactamente como yo lo he contado... pero que, por cuanto respecta a nuestras almas y a su morada, las cosas discurren de ésta o de manera parecida, es algo que a mi modo de entender merece el riesgo de ser creído, porque el riesgo es hermoso.¹⁰ La significación de mito, según Pieper, adquiere ahora sí un sentido claro. Es la verdad de un lenguaje simbólico, pero de una verdad. La reserva de Sócrates tiene una profunda significación: la narración mítica, por ser un lenguaje humano que habla acerca de las cosas divinas, viene a ser “mentira” si se compara con el lenguaje divino. No obstante, esto no quiere decir que el mito no pueda ser aceptado por el hombre como una forma de verdad si no absoluta sí al menos como la última a que puede llegarse. Así pues, hay una renovada inseguridad en la esencia

⁹ *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Friburgo, 1943, p. 99.

¹⁰ *Fedón*, 114c. 8; 114d 1; 114d 6.

del mito. Pieper nos hace ver cómo en Platón hay un apasionado deseo de distinguir entre lo verdadero y lo falso, i. e., entre lo verdaderamente mítico y lo que no lo es, y no tanto entre un menor o mayor grado de obligatoriedad en el creer. Platón da a entender¹¹ que Sócrates había sido condenado a muerte por su singular manera de criticar los mitos. No porque negase la verdad de éstos sino por haber defendido la verdad acerca de los dioses, pues en los mitos se expone mal lo que realmente son los dioses. Quien quiera plantearse claramente la cuestión acerca de cómo entendió Platón la verdad de los mitos narrados por él, muy pronto advertirá que ha bajado a la arena y que ya no es posible dejar de combatir. Se podría objetar el hecho de que exista realmente una distinción entre verdadero y falso dentro del mito. Platón opuso más bien a las historias antropomórficas de dioses un nuevo concepto de Dios, acrisolado por el fuego de la reflexión filosófica.

A Pieper le parece que es preciso corregir la representación que separa tajantemente una concepción filosófica y una verdad mítica. Para Platón, piensa Pieper, la incorporación de la tradición sagrada del mito a la filosofía es, quizá, el acto supremo del quehacer filosófico, y empieza cuando la pura especulación racional ha llegado a su límite. Así, la información mítica tiene una verdad fuera de cualquier duda, una verdad que “podría también salvarnos a nosotros si creemos en él”.¹² Apreciemos, observa Pieper, el verbo que usa Platón: “*sozein*”, que equivale a sano y salvo, a dar salud, a conservar en vida, a preservar y llevar a buen término. “*Sozein*” es una palabra que en el texto griego del Nuevo Testamento significa “redimir”. Así pues, Platón nos deja ver en *La República* que para él existe un mensaje con una capacidad curativa intrínseca. Pero esa fuerza curativa no actúa como una especie de automatismo mágico, sino que sólo se comunica al que cree. Justamente este es el otro verbo peligroso: “*Peithesthai*”, que indica la certeza de la fe: la aceptación total de la validez de algo que no se puede demostrar mediante la experiencia. Lo decisivo en el acto de fe —dice Pieper— no es lo que se cree, sino la *persona* cuyo testimonio aceptamos como válido y no podemos demostrar con nuestros propios medios.¹³ Así pues: ¿quién es el autor de una narración mítica?, ¿quién es esa instancia última a la que en definitiva se da crédito? Esta es la última pregunta que se formula Pieper en este libro y a la que trata de dar respuesta en el capítulo VI. K. Reinhardt ha pensado que el origen de los mitos es el alma.¹⁴ A Pieper esto le parece demasiado vago. Según él mismo Platón responde a la pregunta: “Son los antiguos” los primeros receptores y transmisores de una noticia que procede de una fuente divina. Ahora bien, éstos “antiguos” permanecen en el anonimato. Los “antiguos” no son los creadores de los mitos; simplemente transmiten el mensaje que han recibido. Este mensaje es un “don de los dioses a los hombres”.¹⁵ Con esto alcanzamos el límite de lo que Platón puede

¹¹ *La República*, 377b 5 y sigs.; 377e 1 — 3; 378e 7 y sigs.; 379a 7; 379b 1.

¹² *La República* 621c 1.

¹³ *La fe*, J. Pieper. Versión castellana. Ed. Rialp. Madrid, 1971, 2a. Edición.

¹⁴ Platón *Mythen*. K. Reinhardt. p. 43.

¹⁵ “Carta séptima”, 335a.

decirnos. Quien intente llevar la respuesta sobre el autor del mito más allá de ese punto ha de tener bien claro que no podrá alcanzar una respuesta de la obra de Platón. Lo que sí puede hacer es discutir el problema de la verdad del mito de una manera más radical. Dicho más claramente: plantear realmente el problema. Esto es: preguntarnos qué pensamos *nosotros* al respecto, si estamos o no convencidos de que existe aquéllo de que hablan los mitos.

Una de las cosas más sorprendentes que podamos encontrar en la historia del pensamiento humano es la coincidencia entre el pensamiento cristiano y el de Platón, sobre todo en lo que atañe a la existencia auténtica de lo que hablan los grandes mitos. Pieper nos deja ver lo que para él es el fundamento de esta sorprendente relación el concepto de “revelación primitiva”. Este concepto ya está bastante aclimatado dentro de la teología cristiana. Según dicho concepto, al comienzo de la historia humana hubo una comunicación directa entre los hombres y los dioses y lo que en ella se transmitió ha pasado a formar parte de la tradición sagrada de todos los pueblos, es decir, de sus mitos; y en ellos se ha conservado y está presente —de una manera segura, aunque desfigurada, exagerada, y con frecuencia casi irreconocible. Esa verdad indestructible procede del mismo Logos. Sólo la luz de ese Logos hace posible algo que superaba necesariamente las fuerzas del pensamiento precristiano: la separación entre lo verdadero y lo falso, y el discernimiento del “mito verdadero” de todo lo demás.

En dos puntos decisivos no hemos avanzado más allá de donde llegaron Sócrates, Platón y cualquier otro pensador:

1. Nosotros también participamos “de oído”, “*ex akoes*”, del conocimiento de la verdad que procede de fuente divina, no por propia experiencia ni reflexión, no por la propia verificación y cercioramiento de los hechos, sino única y exclusivamente a través de la fe, que salva si creemos en ella.

2. Ni al más inteligente de los hombres, ni al más agudo, penetrante y evolucionado de los espíritus le ha sido concedido expresar en una tesis de conceptos universales y racionales esa verdad intocable que expresan los grandes mitos. Siempre se ha tenido que recurrir a una historia, a un relato de sucesos que proceden de la libertad de Dios y del hombre, y frente a los cuales nos faltan palabras.

Los mitos platónicos hacen nacer en nosotros la paradójica unión entre esa renovada inseguridad que pertenece a la esencia del mito y su capacidad curativa intrínseca, que sólo se da cuando se cree en él. Estamos pues en el claroscuro de la fe, que no es carecer de dudas, sino más bien tener la fuerza de sobrellevarlas.

DULCE MARIA GRANJA C

Manuel Vázquez Montalbán, *La rosa de Alejandría*, Planeta, Barcelona, 1984, 249 pp. (ISBN 84-320-5569-7).

En una época en la que parecen florecer, dentro y fuera de las grandes letanías, los nombres de las rosas, no podía faltar, asociado en genitivo con el nombre de la rosa, el nombre de Alejandría.

Aun cuando se trata de una novela policiaca, no hay enigma, no hay mística, no hay misterio en la prosa de *La rosa de Alejandría*. Todo el misterio se halla en media docena de versos:

Eres como la rosa de Alejandría,
morena salada,
de Alejandría,
colorada de noche blanca de día,
morena salada,
blanca de día.

Como España, como la España de los ochentas, la rosa transita de un color a otro, del claroscuro a la sombra, de la palidez al rojo. Es la indemnidad frente al destino —incierto y, al mismo tiempo, paradójicamente definido— de la llegada a un puerto donde se dieron cita los colores difusos de la modernidad; de una modernidad tardía o, por qué no, pasada de moda. De aquí la claridad, y aun la transparencia con la que un marino se despoja de “la gracia del mar” al contacto con una tierra que es, simultáneamente, punto de partida y eterno retorno. De aquí también la oscuridad, y aun la sordidez de una agreste geografía, rural y urbana, por donde desfilan los rostros indiscernibles del miedo y de la añoranza, del desprecio y de la locuacidad, de la mezquina rapacidad, de la angustia, de la miseria humana que hace frente al escepticismo, al desencanto de ese Pepe Carvalho que sin proponérselo quiere afirmarse en la voluntad savonarolesca de deshojar (como se deshoja una rosa) y pegarle fuego a un libro, aunque

(...) la noche es interminable cuando se apoya en los enfermos
y hay barcos que buscan ser mirados para poder hundirse tranquilos”.

Quizá es cierto que la sabiduría del mundo hace ya tiempo que se consumió en los laberintos de las bibliotecas; pero, desde entonces, ¿hemos asistido a la gestación de otro género de sabiduría? ¿O acaso puede denominarse sabiduría al triste espectáculo que ofrece el supuesto desenfado con el que se cree asistir al fin de los tiempos modernos?

La España de la transición, en la que Carvalho despliega su vocación detectivesca, es un lugar común. No es un lugar común la España catapultada de las profundidades de los tiempos premodernos, donde el protagonista de *La Rosa de Alejandría* lleva a cabo sus pesquisas, al caos de los tiempos modernos donde, blanca o colorada, la rosa se engaña, o cree poder engañarse al afirmar que vive de lleno en la modernidad.

Es indiscutible el agotamiento de un realismo retórico que linda con lo grotesco en los confines (arbitrarios) de un género (la novela) que se sospecha al borde del colapso. Es inagotable una realidad en la que el pretexto de un crimen y la búsqueda del criminal da lugar a una sucesión de hechos y personajes cuyo recuento vence a la impotencia de ese realismo.

¿Una novela policiaca *La rosa de Alejandría*?

Fuera de la tradición anglosajona de la novela negra, *La rosa de Alejandría* halla su genealogía precisamente en el origen de la novela negra: la novela popular europea del siglo XIX, en la que crímenes y criminales no son sino, literalmente, el pretexto que da pie a la reflexión sobre la manera, circunstancial, como el hombre está en el mundo. Junto con Sciascia y, más recientemente, Eco en Italia y Tony Willer en Francia, Vázquez Montalbán nos recuerda la novela por entregas en la que los asesinatos, o los asesinos no son el eje de una acción dramática, sino el hecho circunstancial, dentro de una reflexión, que los torna acontecimientos. Así, el telón de fondo de *La Rosa de Alejandría* es, en realidad, el proscenio de la España de los reyes y de los primeros ministros, de las beatas de Alicante y de las *call-girls* de Barcelona, de la pudibundez y del deshonor.

JULIÁN MEZA

Tony Willer, *Quartier Vorace*, Lieu Commun, París, 1983, 218 pp. (ISBN 2-86705-011-1)

Tony Willer, *L'empire des vieux gogols*. Lieu Commun, París, 1984, 269 pp. (ISBN 2-86705-031-6).

En su relación con lo político Tony Willer no es tal vez un representante de "la voluntad popular", pero en el mundo de la literatura tiene algo que decir, sobre todo del lado del *Barrio Voraz* (*Quartier Vorace*), o frente a *El imperio de los viejos renegados* (*L'empire des vieux gogols*). Ciertamente estos dos libros no son un descubrimiento en materia de estilo y de estructura en el campo de la novela negra, pero no deja de ser interesante asistir con ellos al espectáculo que ofrecen de la "Francia profunda" durante el reinado de Mitterrand I.

En la superficie de la Francia de los años ochenta todo parece estar en calma. Nada se mueve, aparentemente. En realidad hay una ebullición que agita a muchos de aquellos que modelaron Francia, desde todas las posiciones políticas y militares, de la Segunda Guerra Mundial a nuestros días, pasando por la guerra de Indochina, la guerra de Argelia y la revuelta de Mayo del 68.

Sabemos donde están, o donde estuvieron (RIP), aquellos que dirigieron, desde el frente de batalla, o desde los ministerios, todas las operaciones profilácticas o depredadoras. ¿Pero dónde están aquellos que, en esas épocas

de turbulencia, realizaban las bajas tareas (ordenanzas en Indochina, paracaidistas en Argelia...) bajo las órdenes de todo tipo de graduados?

Los sobrevivientes de las bajas tareas se reencuentran, al filo del tiempo, hacinados en los "barrios voraces" (multifamiliares periféricos, donde razas y edades se enfrentan irreconciliablemente en duelos interminables) que les roen el alma y los huesos, y que de pronto se ven amenazados por la decisión de demoler todo un barrio (voraz) o de crear milicias de autodefensa de viejos (renegados), a causa de los representantes de una "voluntad popular" que se aburren, que viven en espera de ascensos y promociones, que no pueden arribar sus deseos de poder.

Ambas decisiones entrañarán, sin embargo, cadenas de asesinatos a lo largo de las cuales no se hallarán, como es la regla en las novelas policíacas, ramificaciones interminables, acontecimientos insospechables e insospechados y desenlaces inesperados. Y esto se debe a que no es la trama que teje el autor la que le marca el ritmo a su escritura. Es, por el contrario, la escritura la que le imprime un ritmo a los acontecimientos y la que, a la vez, nos descubre la falsedad del inmovilismo francés y las profundidades de un país que, pese a todo, no deja de caminar hacia un porvenir —indiscernible, quizá, pero del que nadie puede afirmar con certeza que no tendrá lugar.

¿Acaso marginales de cualquier tipo (excombatientes, expolicías, ancianos coléricos, jóvenes vagos, adolescentes prostitutas, políticos jubilados, pandilleros) pueden construir un porvenir en el que la regla consistirá simplemente en ignorarlos? Esto es algo difícil de creer, pero no imposible, ni menos aún impensable. Sin embargo, la única manera de aproximarse a ese porvenir que, sobre las espaldas de víctimas y victimarios, culpables o inocentes, construye el presente, consiste en penetrar en esas narraciones.

Son éstas las que, sin ignorar sus orígenes o, mejor aún, en el escenario de su propio pasado (los antiguos recintos mineros donde germinaron los germinales) hurgan, tantean, se atropellan a lo largo del camino por donde marchan: la incertidumbre.

JULIÁN MEZA



INFOSISTEMAS FINANCIEROS, S.A. DE C.V.

**Empresa Especializada en Consultoría
y Desarrollo de Sistemas Financieros**

BAHÍA DE GUANTÁNAMO 79 / CASI ESQ. EJÉRCITO NACIONAL / TELS. 254-41-40 Y 254-34-79

**EL ÉXITO DE SU EMPRESA
ESTÁ EN LA PRODUCTIVIDAD**



**MICRO
SOLUCIONES**

Somos distribuidores autorizados en México de:



Burroughs

Bosque de Ciruelos 140 Teléfonos: 596-78-85 y 596-78-75

López Morton



Muebles de Firma

COMERCIAL LOPEZ MORTON, S.A. DE C.V.

NIZA No. 19 533-22-15

INSURGENTES SUR 855 687-07-90

MAZARYK 110 545-15-21

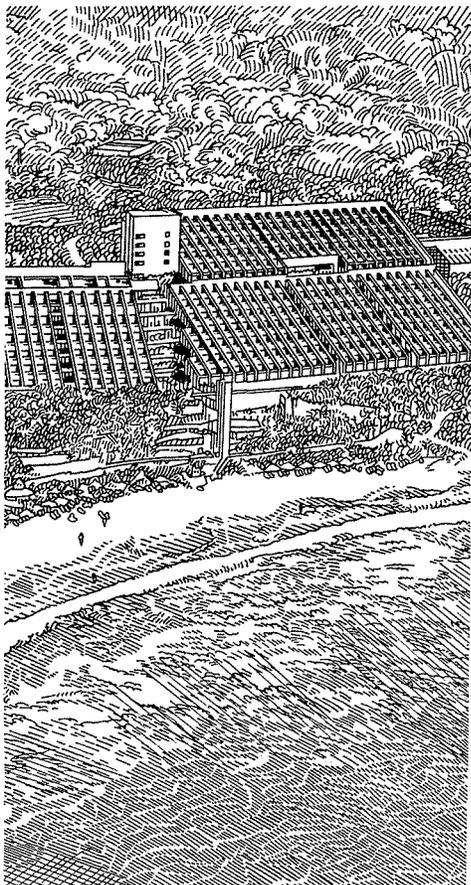
MAGALLANES 200, esq. San Agustín, 373-54-17

BOLSAS Y ZAPATOS FINOS EN PIEL EXOTICA



CRUZ DE LAS ARBOLEDAS No. 10
COLONIA SANTA CRUZ DEL MONTE
SATELITE
TEL. 562-13-29

MIENTRAS MAS SE NOS COMPARA, MEJOR SE NOS APRECIA.



Camino Real Ixtapa

Este es
el valor de
Camino Real.

Una elección que para su
viaje de negocios o vacaciones
es por mucho, la mejor.

Las Brisas, Acapulco
Las Hadas, Manzanillo
Camino Real Cancún
Camino Real Ixtapa
Camino Real Mazatlán
Camino Real Puerto Vallarta
Camino Real Guadalajara
Camino Real Saltillo
Camino Real México
Hotel Alameda, México
Galería Plaza, México
Hotel Hacienda Jurica, Querétaro

Llame a su Agente de Viajes y
pídale Camino Real o háblenos a:
México, D.F.: 250-5144;
Monterrey, N.L.: 40-5942;
Guadalajara, Jal.: 30-1201.

 HOTELES CAMINO REAL

 WESTIN HOTELS

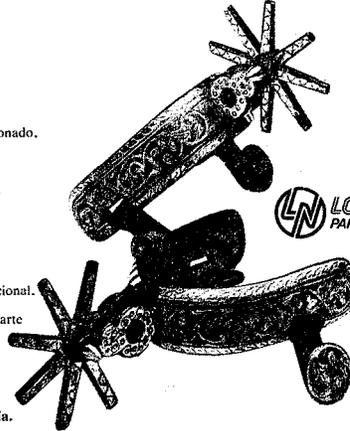
Tradición mexicana Espuelas de acero pavonado

Espuela que reluces
en mi caballo,
estrella moldeada
por artesanos,
espuela de Amozoc
forjada en acero pavonado,
a golpe de cincel,
a base de trabajo,
trabajo de artesanos
que forma un tesoro.

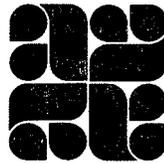
Amozoc, tu pueblo
incrusta con la plata,
espuelas de acero,
belleza y tradición.

Como la Lotería Nacional,
tradición mexicana
que cada semana reparte
millones de pesos
en sus dos sorteos
tradicionales.

Jugar a la Lotería,
tradición con alegría.



 **LOTERIA NACIONAL**
PARA LA ASISTENCIA PUBLICA



BANCA CONFIA

Gar-Vel

INDUSTRIAS Y REPRESENTACIONES GAR-VEL, S.A.

● **CALEFACCION**

● **VENTILACION**

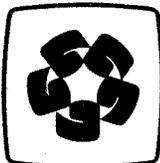
● **AIRE ACONDICIONADO**

GUILLERMO BARROSO No. 10
FRACCIONAMIENTO TECNICO
INDUSTRIAL LAS ARMAS
TLALNEPANTLA
EDO. DE MEXICO

572-20-33

562-20-20

562-20-19



Banamex
Banco Nacional de México
Experiencia que da confianza

Vuelta 100

REVISTA MENSUAL/AÑO IX/MARZO 1985/150 PESOS

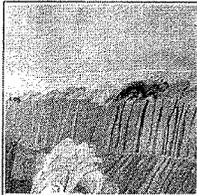
OCTAVIO PAZ
ITALO CALVINO
SALVADOR ELIZONDO
SEVERO SARDUY
GABRIEL ZAID
EDGAR MORIN
ENRIQUE KRAUZE

FERNANDO
SAVATER

RAMON
XIRAU

ELIOT
WEINBERGER

AURELIO
ASIAIN



ALEJANDRO
ROSSI

JOSE MIGUEL
ULLAN

ULALUME
G. DE LEON

ALBERTO
RUY SANCHEZ

Inédita y recuerdos de

JORGE IBARGUENGOITIA

JOSE DE LA COLINA, MANUEL FELGUERREZ.

JOY LAVILLE

EL BLANCO PERFECTO...



Alta blancura, resistencia y plasticidad en su obra.
Con certeza, Cemento Blanco Cruz Azul,
el mejor del mercado con la calidad de siempre.

CALIDAD CRUZ AZUL



Empresa 100% Mexicana.



Contienen información relacionada con población, ocupación, fecundidad, ingreso y gasto de los hogares, educación, salud y seguridad social, natalidad, mortalidad y asentamientos humanos.

A. Demográficas

- México, estimaciones y proyecciones de población, 1950-2000
- La información estadística demográfica en México

B. Fecundidad

- Características de la fecundidad en México
- Encuesta mexicana de fecundidad, 1978, 1979, 1980, 3 Vols. (4 tomos)
 1. Informe metodológico
 2. Primer informe nacional Vol. I
 3. Primer informe nacional Vol. II
 4. 3 Principales áreas metropolitanas

C. La Mujer

- La mujer en sus actividades
- Estudios sobre la mujer
 1. Empleo y la mujer. Bases teóricas, metodológicas y evidencia empírica

Informes, Consulta y Ventas:

Balderas No. 71-P.B. Centro Tel.: 521-42-51

Insurgentes Sur No. 795-P.B.

Tels.: 687-46-91 y 687-29-11, ext. 289

D. Natalidad y Mortalidad

- Incidencia de la mortalidad infantil en los Estados Unidos Mexicanos, 1940-1975
- Los niveles de mortalidad en México (1960-1974)
- Las estadísticas continuas y su relación con los censos
- Las defunciones registradas en la República Mexicana, 1933-1975

E. Ocupación

- Información sobre ocupación. Trimestre 2 de 1982, No. 20
- Trabajo y salarios industriales, 1981
- Clasificación mexicana de ocupaciones 1980, 2 Vols.

F. Ingreso y Gasto de los Hogares

- Encuesta nacional de ingresos y gastos de los hogares, 1977, gasto semanal y mensual

Para el interior de la República enviar cheque certificado a favor de INEGI-SPP, Dirección General de Integración y Análisis de la Información, Centeno 670, 3er. piso, Col. Granjas México, Delegación Iztacalco, 06400, México, D. F. Tel. 657-89-44, ext. 214.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA
GEOGRAFIA E INFORMATICA

GOOD YEAR - OXO

CORONADO
S.A.

PARQUE VIA 210

535-37-36

566-27-92

CASA DE BOLSA CREMI S.A.



CREDITO AFLANZADOR, S.A.



Grupo Nacional Provincial



El Palacio de Hierro
S.A. de C.V.

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

publicación semestral del Departamento Académico de Estudios
Generales del ITAM

aparece en octubre y marzo

Precio del ejemplar: \$ 800 M.N. Extranjero: 12 dls. USA

Suscripción anual (2 números): \$ 1600 M.N. (24 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 un año a partir del número _____

por la cantidad de \$ _____ (_____
_____ pesos 00/100).

Giro Bancario núm. _____ o cheque núm. _____

Banco _____ a nombre de "Asociación
Mexicana de Cultura, A.C."

Nombre _____

Dirección _____

Código Postal _____ Ciudad y Estado _____

Teléfono _____ Fecha _____

Favor de llenarlo con letra de molde o a máquina



