

96

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

ITAM

3

E. TRABULSE *El reloj de Oaxaca* • C. DE LA ISLA
Educación: ¿Libertad o sometimiento? • J.
GAVITO *Democracia de lo cotidiano* • M.
BEUCHOT *Semiótica y filosofía* • S. PÉREZ CORTÉS
Innovación técnica del alfabeto • L. ASTEY
Antigua sofística

E. BLANQUEL *Historia y humanismo* • A.
CARRILLO FLORES *Filosofía y humanismo* • G.
TORRES *Las ruinas que heredamos*

C. LEFORT *Reversibilidad* • L. KOLAKOWSKI
Kant y la amenaza de la civilización

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

otoño 1985

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS DE POSGRADO

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

3

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ITAM

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

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

3

otoño 1985

**Rector: Javier Beristain
Jefe del Departamento Académico: Rodolfo Vázquez
Director: Julián Meza
Consejo Editorial: Margarita Aguilera, Ariette Alvarez,
Luis Astey, José Ramón Benito, Carlos de la Isla, Paulette
Dieterlen, Franz Oberarzbocher, Jorge Serrano, Julia Sierra,
Reynaldo Sordo, Ramón Zorrilla
Jefe de redacción: Gerardo Torres**

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. (24 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

Distribución: Publicaciones CITEM, S.A. de C.V.

Av. Taxqueña 1798, México, D.F. C.P. 04280

Tel. 544-69-81

Administración: Margarita Aguilera

Publicidad: 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

Tiempo y memoria

TEXTOS

Elías Trabulse

*El reloj de Oaxaca. Astronomía y cronometría
en el México colonial*

9

Carlos de la Isla

¿Educación para la libertad o para el sometimiento?

31

Javier Gavito

Democracia cotidiana, económica, política

45

Mauricio Beuchot

*Semiótica y filosofía de la conciencia: conductismo y
mentalismo en la filosofía del lenguaje*

61

Sergio Pérez Cortés

*Escribir y argumentar. La innovación técnica del
alfabeto*

75

Luis Astey

Antigua sofística: fragmentos y reelaboraciones

91

Coloquios y conferencias

Eduardo Blanquel

Humanismo e historia

105

Antonio Carrillo Flores
Política y humanismo 113

Gerardo Torres
Las ruinas que heredamos 129

Traducciones

Claude Lefort
Reversibilidad 133

Leszek Kolakowski
Kant y la amenaza de la civilización 157

NOTAS

Julián Meza, *El miedo se había decantado* 173

Jaime Ruiz de Santiago, *Ética de solidaridad* 177

Julián Meza, *El nombre de la risa* 186

RESEÑAS

León Olivé, *Estado, legitimación y crisis* 191
(por Paulette Dieterlen)

Natalie Z. Davis, *El regreso de Martin Guerre* 193
(por Jorge Hernández)

André Chastel, *Le sac de Rome* 195
(por Julián Meza)

Eutimio Martino, *Aristóteles, el alma y la comparación* 202
(por Jorge A. Serrano)

Mark A. Lutz and Keneth Lux, *The Challenge of Humanistic Economics* 212
(por Luis Vázquez)

Tiempo y memoria

TENÍAMOS la impresión de que no ocurría nada desde hacía algún tiempo. Vivíamos en una especie de árido vacío en el que, no obstante la apatía, erraba la espera de algo... imposible de precisar.

De pronto, el tiempo, el otro tiempo, el tiempo anterior al 19 de septiembre fue profunda y brutalmente trastocado, roto, fracturado por un cataclismo: la destrucción sísmica de la vida en común —no siempre comunitaria.

Ocurrió, pues, algo... que nadie esperaba. Como siempre, frente al orden de la realidad se produjo el acontecimiento inesperado; el vacío fue colmado por un vacío mayor y la aridez cedió su lugar a la desolación. La nada devoró a la nada. Se produjo la fractura del tiempo.

¿Pueden, ahora, las cosas ser como antes?

Hay aquéllos para quienes, por un lado, nada será nunca como antes.

Hay aquéllos para quienes, por otro lado —que a fin de cuentas es el mismo lado—, no hay nada que hacer sino olvidar y hacer como si no hubiese pasado nada.

En el primer caso se piensa, tal vez, en el apocalipsis.

En el segundo caso se convoca a una pérdida total de la memoria.

En ambos casos se trata pura y simplemente de una necesidad.

Hay muchas cosas que siguen siendo como antes: la parte de la ciudad que no fue directamente afectada por el terremoto vive inmersa en el ritmo de antes: tiene agua, electricidad, gas, teléfono; tiene supermercados repletos de mercancías, gasoli-

neras en servicio; restaurantes en donde se sirve a la clientela habitual, escuelas donde se imparten cursos... No obstante los escombros, la vida transcurre.

Sin embargo, esto sucede en la ciudad de al lado, en la ciudad que, pese a todo, no vivió una agonía. Junto a ella está la otra ciudad, la ciudad en donde las cosas ya no son como antes y para la que el olvido no tiene ninguna razón de ser, pues es la ciudad en ruinas, la ciudad abismada en sus fracturas y en sus grietas, la ciudad que pereció bajo los escombros, la que muere y llora a sus muertos y el olvido, por lo tanto, no es para ella.

Las dos ciudades, la que muere y la que asiste a sus funerales vivieron, o presenciaron, la destrucción de la vida en común. Para las dos cambiaron el orden del día y las horas de la noche. ¿O acaso se puede dormir con el fantasma de un Richter paseándose por el dédalo de nuestros sueños? ¿Se puede llamar vida cotidiana al incesante ulular de las sirenas? ¿Son costumbre los soldados apostados en las fronteras de los escombros y las imágenes de una ciudad bombardeada? ¿Dónde estamos? ¿Qué fecha es hoy? ¿En dónde empiezan la vida y la muerte? ¿Es hora de comer o de dormir?

Nuestro tiempo es hoy otro tiempo. El orden de la realidad se desplazó... no sabemos cuántas pulgadas, y la reflexión es hoy más que nunca una necesidad, pues para no perder la memoria hay que pensar, y esto hay que hacerlo sin catastrofismos. De lo contrario nuevamente tendríamos ante nosotros el vacío y esta vez, sí, verdaderamente estéril.

Una vez más nos espera algo. Y este algo se puede, tal vez, precisar sin la apatía o el descreimiento de antes. La movilización, la solidaridad, el emprendimiento de la población civil son quizá el anuncio de ese algo, aunque no podemos dejar de lado que cuando se altera el orden de la realidad se produce una reacción biológica de la especie.

EL DIRECTOR

ELÍAS TRABULSE

El reloj de Oaxaca Astronomía y cronometría en el México colonial

EN el claustro del majestuoso convento de Santo Domingo, en la ciudad de Oaxaca, existe un valioso aunque olvidado testimonio de la historia de la ciencia en México. Se trata de un reloj de sol construido en el año de 1639 por el científico criollo Diego Rodríguez, miembro de la Orden de la Merced y catedrático de matemáticas en la Real y Pontificia Universidad de México.

Nadie puede negar que la contemplación de un viejo y venerable testigo del pasado, como es ese reloj solar, nos permite evocar épocas en que el tiempo se movía más lentamente, la vida era sin duda menos complicada y era más fácil relajarse y meditar. Adosados a los muros de las iglesias o de las casas, los relojes de sol tienen atractivo único para el historiador que los mira como un símbolo de la caducidad de las cosas y para el científico que los considera como representantes de un momento capital en el desarrollo de la astronomía. Sin embargo la ciencia de estos relojes no ha sido olvidada y hoy en día son numerosas las personas que cultivan la *gnomónica*, que así se denomina el arte de los relojes de sol.

Estos viejos instrumentos científicos son una especie de intermediarios entre la visible aunque solamente aparente trayectoria del sol y nuestra comprensión indirecta del movimiento real de nuestro planeta. Al ver la sombra de la aguja o *gnomon* recorrer el cuadrante podemos desde la tierra imaginar al sol en su camino por el firmamento a lo largo de la eclíptica. Se diría incluso que el gnomon hace las veces de un

eje en torno al cual giran los cuerpos celestes con gran rigor matemático.

La gnomónica es una ciencia muy antigua. De hecho ya en el siglo XVI había poco qué decir o inventar acerca de los relojes solares, pues ese arte varias veces milenario había sido perfeccionado hasta llegar a un estado muy avanzado durante los años de la Baja Edad Media. Sin embargo, a partir del Renacimiento los fabricantes de relojes fueron lo bastante originales para darles una gran diversidad de formas, pues estaban destinados a adornar todo tipo de paredes, patios, jardines o fuentes. Los relojes solares adquirieron entonces formas insospechadas: esferas, cubos, cilindros. Inclusive llegaron a construirse relojes de sol portátiles y aun se insertaron en hermosos anillos de mano labrados. Además, y muy a tono con la época, proliferaron las inscripciones latinas grabadas en ellas que nos conminaban a emplear bien el día, *cappe diem*, o bien nos recordaban el señorío del tiempo sobre las cosas, *tempus edax rerum*.¹

Las bases teóricas de la gnomónica son bastante sencillas. Un reloj solar puede ser definido llanamente como un instrumento provisto de una aguja metálica fija que arroja una sombra sobre una superficie en la que existen trazadas unas líneas, las llamadas líneas-hora. La aguja se halla colocada en el punto de convergencia de esas líneas-hora.²

A mediados del sigloXVIII el matemático francés Jean Etienne Montucla dio una definición más compleja, hecha desde el punto de vista geométrico, la cual nos permitiremos transcribir íntegra pues resulta de interés para poder describir los relojes solares construidos en México por el padre Rodríguez. Dice Montucla:

Doce planos se cortan todos en ángulos iguales sobre una misma línea. Estos planos, indefinidamente prolongados, cruzan otro plano a cierta distancia. Se trata de determinar las líneas por medio de las cuales esos planos cortan al último. Si

¹ René R. J. Rohr, *Sundials. History, Theory and Practice*, Toronto, University of Toronto Press, 1970, p. 16.

² *Ibid.*, p. 44.

hacemos que la intersección común de esos doce planos sea paralela al eje del mundo y hacemos que uno de ellos quede sobre el plano del meridiano, es obvio que entonces ellos representarán los planos de los doce círculos horarios que dividen la revolución del sol en 24 partes iguales, ya que la distancia que nos separa de ése astro es tan grande en comparación del diámetro de la tierra, que podemos, sin error sensible, considerarnos en el centro. A medida que el sol cruce por uno de esos círculos horarios, pasará también por aquel plano de entre los doce que esté situado en esa posición, y la sombra de su intersección común, que supondremos una línea opaca, se proyectará sobre la intersección de dicho plano en la superficie del cuadrante. La marcha de dicha sombra marcará consecuentemente la llegada del sol a los círculos horarios, es decir, las horas del día.³

Es fácil deducir después de esta definición que el fundamento de la gnomónica es la astronomía. Es por ello que entre los siglos XVI y XVII todos los estudiosos del arte de los relojes de sol fueron como en épocas pasadas, astrónomos. Sin embargo entre los científicos de estas dos centurias y sus antecesores existió una profunda diferencia que radicaba en el hecho de que aquéllos fueron testigos de un profundo cambio en la concepción que los hombres tenían acerca del sistema del mundo y esto fue debido en gran parte a la precisión lograda en la cronometría. En no pocas ocasiones la modernidad de los estudios astronómicos de una comunidad científica estuvo en relación directa con su pericia para construir cuadrantes solares y con el grado de precisión de estos últimos. Así, el auge de los estudios de astronomía durante el siglo XVII trajo como consecuencia un desenvolvimiento paralelo en la gnomónica. Si en la Nueva España pudieron construirse relojes de sol de gran exactitud durante ese siglo fue debido a lo avanzado de sus estudios astronómicos; aquí, como en otras partes de Europa, una gnomónica avanzada era la prueba de la asimilación de teorías científicas también avanzadas y no pocas veces heterodoxas.⁴

³ Jean Etienne Montucla, *Histoire des Mathematiques*, Paris, Henri Agasse, 1799, I, pp. 721-722.

⁴ M. Saverien, *Historia de los progresos del entendimiento humano en las*

Por otra parte es obvio que, a pesar de su innegable sencillez, la construcción de un reloj de sol requería de buenos conocimientos teóricos sobre la materia y, para lograr resultados óptimos, se precisaba tener aceptables nociones de cosmología —movimientos del sol, la luna y la tierra—, así como elementos de geometría descriptiva y de trigonometría. Estos requisitos distaban mucho de ser comunes a la mayoría de la población de la Nueva España en los siglos XVI y XVII, ya que aquí como en otras partes del mundo donde se cultivaba asiduamente el estudio de la astronomía, este tipo de conocimientos sólo pertenecían a un pequeño y selecto grupo de sabios. Es lógico pensar entonces que los relojes no menudeaban; ni los de sol ni los de cualquier otro tipo. No es exagerado afirmar que durante toda la época colonial el reloj más común era la salida y la puesta del sol. La vida cotidiana estaba regida por el amanecer y el anochecer. Sin embargo, para las actividades de la vida urbana que requerían de una cierta precisión en los horarios —ceremonias religiosas, cátedras universitarias, actos públicos— sabemos que en el siglo XVI se empleaban, en la mayoría de los casos, relojes de sol o bien relojes mecánicos rudimentarios de pesas, clepsidras, relojes de arena o velas de cera marcadas. La famosa “hora de ampolleta” de un vejamen universitario recuerda el uso de una simple clepsidra.⁵ En el siglo XVIII ya se había hecho común el uso del reloj de péndulo. Además, en esta misma época la profesión de “artífice relojero” llegó a ser respetable y lucrativa.⁶

Los primeros relojes de sol construidos en México datan de mediados del siglo XVI y eran bastante rudimentarios: se

ciencias exactas y en las artes que dependen de ellas, Madrid, Antonio de Sancha, 1775, p. 171.

⁵ La antiquísima invención de la clepsidra —de origen mesopotámico— se basa en el principio de que una cantidad dada de agua siempre requiere del mismo tiempo para pasar gota a gota de un recipiente a otro. Este aparato es entonces un cronómetro y no un reloj, pues marca una determinada cantidad de *tiempo* pero no da la *hora*. No ha llegado ninguna clepsidra antigua hasta nosotros. Sólo se conoce su funcionamiento por las descripciones de Vitrubio.

⁶ La aparición del reloj mecánico “con ruedas” no eliminó al reloj solar de inmediato ya que eran bastante imperfectos. Aunque posteriormente sí lograron desplazarlo, no deja de ser interesante que hoy en día se ha regresado —en busca de una precisión cronométrica cada vez mayor— a una forma altamente sofisticada de reloj solar, el llamado *heliocronómetro*.

clavaba una varilla en la tierra y se dibujaban ciertas líneas que representaban las horas de la mañana, del medio día y de la tarde.⁷ Sabemos que en la segunda mitad del siglo empezaron a construirse relojes solares más precisos aunque cabe decir que su número seguía siendo reducido.

Aquí debemos hacer una observación necesaria, y es que el reloj de sol europeo trajo consigo también el modo europeo de medir el día y de contar las horas. Este fue un fenómeno relevante en el proceso de aculturación de los españoles en México. Los relojes de sol que comenzaron a fabricarse a mediados del siglo XVI ya ponen de manifiesto que un nuevo ritmo cronométrico había empezado a funcionar en la naciente sociedad novohispana. Ahora bien, ¿cómo eran esos primeros relojes de sol, contruidos científicamente, que se hicieron en México? De acuerdo con el cronista dominico Hernando de Ojea, que escribía a fines del siglo XVI, eran copias de los que el célebre ingeniero Juanelo Turriano había construido para

⁷ Al llegar los españoles a México descubrieron que los aztecas utilizaban de antiguo un *gnomon* para medir el tiempo y habían logrado una gran precisión en la determinación de los solsticios y los equinoccios. Es indudable que sus métodos tan avanzados acerca del calendario deben mucho a sus adelantos en la cronometría. El historiador Benito María de Moxó, quien escribió su obra en 1805, afirma que las observaciones astronómicas de los indios llevaron a sus compatriotas a perfeccionar su cronología. Sobre esto nos da una noticia interesante: "Estas observaciones —dice Moxó— les condujeron como de la mano a imaginar una especie de reloj solar, del que se hallaron tiempo ha muchos vestigios en el famoso cerro de Chapultepec, donde los Montezumas tenían un vistoso y ameno parque para la caza, un gran jardín de plantas para el uso de la medicina, y un suntuoso palacio o quinta para su recreo.

En una pues de las voluminosas peñas que componían dicho cerro, se descubrió en el año del 1775 un plano horizontal, en que estaban señalados de relieve y con toda precisión los puntos solsticiales, el equinoccial, y los dos polos del norte y sur. Había también grabada con particular inteligencia una como cinta, que tenía lugar de meridiana: de manera que era evidente que los mejicanos por medio de aquel ingenioso, aunque tosco reloj, habían logrado saber donde empiezan y acaban las cuatro estaciones del año, y donde debe fijarse el momento verdadero del medio día. Pero estas piedras que debían haberse guardado con el mayor esmero, fueron pocos días después hechas pedazos, para servir en la fábrica de ciertos hornos que se estaban a la sazón construyendo al pie de aquel mismo cerro, inutilizándose de este modo un hallazgo tan inesperado e importante, y del que los sabios de este país hubieran sacado sin duda muchas luces para aclarar una parte considerable de las antigüedades mejicanas" (Benito María de Moxó, *Cartas Mejicanas*, 2a. ed., Génova, Tipografía de Luis Pellas, 1839, pp. 51-52).

Acerca de los relojes solares prehispánicos y su eventual reconstrucción, puede verse: Anthony F. Aveni, *Skylighters of Ancient México*, Austin and London, University of Texas Press, 1980, pp. 20-21.

Felipe II y los cuales gozaban de fama por su precisión y la belleza de su factura. El mismo historiador nos ha dejado un arcaico testimonio de estos primitivos instrumentos que fueron trasplantados a México pocos decenios después de la Conquista y que debieron adornar las fachadas de las principales iglesias o los edificios públicos.⁸ Sin embargo no fue esa la única fuente donde se inspiraron los “aritméticos” que intentaron construir relojes solares. Conocían los textos clásicos de la antigüedad acerca del tema, sobre todo Vitrubio, y los de los autores de su época, básicamente Orancio Fineo y Cristóbal Clavio. No sería sino hasta la tercera década del siglo XVII que se elaboraría en México todo un tratado de gnomónica, hecho por el que entonces ocupaba la cátedra de matemáticas en la Real y Pontificia Universidad el constructor del bello reloj de sol del Convento de Santo Domingo de Oaxaca, el padre Diego Rodríguez.

Varios fueron los motivos que impulsaron a fray Diego a redactar ese voluminoso manuscrito destinado a los relojes de sol y en forma colateral a otro tipo de instrumentos astronómicos. En primer término, el deseo de contar con aparatos confiables para sus propias observaciones astronómicas; después, su interés en calcular con precisión las coordenadas de la ciudad de México y por extensión las de los principales puertos y ciudades del virreinato; y por último, su intención de dotar a los novohispanos de relojes precisos para sus labores cotidianas. Estos relojes debían construirse tomando en consideración la posición geográfica exacta de los lugares en que iban a ser utilizados, de ahí el empeño reiterado de este astrónomo mexicano en determinar con precisión dichas coordenadas y las largas explicaciones que en su escrito destinó a este fin.

La obra lleva el título siguiente: *Tratado del modo de*

⁸ Hernando Ojea, *La venida de Christo y su Vida y Milagros en que se concuerdan los dos testamentos divinos, Viejo y Nuevo*, En Medina del Campo, por Christobal Lasso Vaca, Familiar e impresor del Santo Oficio, 1602, f. 33v. Ojea era gallego y pasó a México donde fue cronista de la Orden de Predicadores. En esta obra trata diversos asuntos referentes a la conquista y colonización del Nuevo Mundo, principalmente de México.

fabricar relojes horizontales, verticales, orientales, etc. Con declinación, inclinación, o sin ella: por senos rectos, tangentes, etc. Para, por vía de números, fabricarlos con facilidad. Consta de 145 folios y ha quedado manuscrita.⁹ Aunque posee una unidad temática notable en la que, a diferencia de los tratados similares de la época, hay poco lugar para las digresiones, la obra puede dividirse en once secciones. De la primera a la cuarta parte se exponen los aspectos teóricos de la gnomónica, de la quinta a la novena están destinados a la técnica de construcción de los relojes de sol (incluida una descripción del que envió a Oaxaca) y las dos últimas secciones abordan un problema concreto: el cálculo de dos eclipses acaecidos en los años de 1638 y 1641.¹⁰ La obra fue redactada a lo largo de varios años y probablemente es el borrador de un texto más grande al que fray Diego denomina en repetidas ocasiones “nuestro cartapacio de marca mayor”,¹¹ que posiblemente tenía destinado para la imprenta y que, como todas sus obras matemáticas, permaneció inédito o bien se perdió.¹² Así nos lo hace ver cuando nos dice: “Advierto que aquí no hubo estilo ni método, porque este tratado fue sólo para hacer memoria para conmigo mismo, hasta que en mejor ocasión se disponga cómo ha de estar”.

Los autores que consultó para elaborar su obra no son numerosos pero sí los más representativos de su época sobre ese tema. En primer lugar está el jesuita Clavio, autor de una *Gnomónica* dividida en ocho libros publicada en 1581 y que le dio gran celebridad.¹³ Este voluminoso y confuso texto así

⁹ Conservado en la Biblioteca Nacional de México, Sección de Manuscritos, Signatura: MS. 1521.

¹⁰ Las secciones segunda y tercera parte están invertidas seguramente por un error de encuadernación. La segunda porta el título “Tercer Cuaderno” y la tercera “Segundo Cuaderno”.

¹¹ Debíó ser un manuscrito voluminoso pues al citar los folios de referencia nos damos cuenta que sobrepasaban los 400 folios. Este perdido “original” de relojes de fray Diego, al que cita como “nuestro cartapacio” estaba, según su descripción, bellamente encuadernado en piel.

¹² Elías Trabulse, “Un científico mexicano del siglo XVII: fray Diego Rodríguez y su obra” en *El Círculo Roto*, México, Fondo de Cultura Económica — Secretaría de Educación Pública, 1984, pp. 40-45 (Lecturas Mexicanas, 54).

¹³ Dice Montucla refiriéndose a Clavio que fue uno de los científicos del siglo XVI que gozó de mayor celebridad (*Histoire des Mathematiques*, I. p. 586). En efecto

como el tratado del *Astrolabio* del mismo autor fueron leídos con cuidado por fray Diego. Toda la primera parte de su manuscrito está prácticamente destinado a comentar, y no pocas veces a corregir, a Clavio, de quien dice que trató el tema “con poca claridad” y dejando en el tintero muchos puntos que debió exponer. Incluso llegó a calificar su obra de “libro atrasado de relojes”. A pesar de esta crítica que otros autores europeos compartían con nuestro mercedario es evidente que fue Clavio quien le proporcionó las trece reglas fundamentales de la teoría de los relojes de sol que fray Diego expone en la primera parte de su obra. El segundo autor a quien acudió, con menos crítica y más benevolencia, fue Orontio Fineo de quien dice haber utilizado su obra *De solaribus horologiis*¹⁴ para la construcción de sus propios relojes de sol. En efecto tanto los relojes mayores —entre los que se encuentra el de Oaxaca— como la curiosa sortija con reloj solar que se fabricó para su uso particular, están copiados de los modelos que en bellos grabados aparecen en la obra de Fineo.¹⁵ Otros autores también citados fueron Andreas Schöner, geómetra del siglo XVI, uno de los primeros en abordar los aspectos teóricos de la gnomónica; Adrián Metio de quien tomó los métodos para afinar el cálculo de las latitudes; Johannes Stoeffler, astrónomo de principios del siglo XVI cuyas *Tablas* de posiciones estuvieron muy en boga y fueron utilizadas por cosmógrafos y navegantes; Antonio Magini, autor favorito de fray Diego quien gustaba de discutir sus tesis astronómicas y era afecto a utilizar sus *Tablas* que consideraba muy exactas. Por último, cabe mencionar a John Neper, el descubridor de los logaritmos. Fray Diego lo mencionó en repetidas ocasiones, sobre todo cuando elaboró sus propias *Tablas* logarítmicas de funciones

Clavio fue un autor enciclopédico que abarcó todos los conocimientos matemáticos de su tiempo. Sus comentarios a Euclides y a Sacrobosco y sus tratados de *Gnomónica* y sobre el *Astrolabio* pero sobre todo sus escritos acerca de la reforma al Calendario prueban esa afirmación. Nació en Bamberg en 1538 y murió en Roma en 1612. Sus obras forman cinco gruesos volúmenes en folio y aparecieron en folio.

¹⁴ Orontio Finé, *De solaribus Horologiis et Quadrantibus libri quatuor*, Paris, Guiguelm Cavellat, 1560. Esta obra forma parte de la célebre *Prothomathesis* del mismo autor. Fray Diego conoció la edición italiana de 1587 cuya última parte trata de los relojes de sol.

¹⁵ Orontio Fineo, *Opere*, In Venetia, presso Francesco Franceschi Senese, 1587, *De gli orioli et quadrantibus a sole*.

trigonométricas. Estos autores —y otros más que no mencionamos— dan cumplida cuenta de la erudición científica de fray Diego, quien estaba al tanto de los avances europeos más recientes en matemáticas. Sin embargo, debemos puntualizar que todo ese acervo bibliográfico no resta originalidad al tratado de gnomónica de nuestro mercedario, quien no sólo se permitió criticar y corregir a varios de dichos autores sino que planteó y resolvió diversos y novedosos problemas referentes a las bases teóricas y a la construcción de relojes de sol que aquéllas no habían tratado y, aunque a veces acepta de buen grado las técnicas de diseño europeas —sobre todo las propuestas por Fineo—, es claro que había que adaptar esos aparatos a la posición geográfica de México, y también en esto el padre Rodríguez debía seguir sus propios cálculos.

El método de exposición que Fray Diego siguió en su obra y los recursos matemáticos a los que recurrió —entre otros el uso de logaritmos— revelan la originalidad de este denso y difícil tratado. El mismo se encargó de resumir cuáles fueron sus criterios para escribirlo. Estas son sus palabras:

Para tratar, pues, aquí esta materia con claridad y generalidad de suerte que quede entendida y con inteligencia de algunos círculos del cielo que son los que se representan en líneas rectas en los planos o paredes, con otras figuras que llaman elipses, parábolas e hipérbolas, que dimanan de las figuras cónicas en sus secciones, hemos de ponerlos en demostración en el mismo cielo para deducir de allí los ángulos y líneas en los planos, y éstos con alguna generalidad que comprenda todos los accidentes referidos, y primero de los más regulares y fáciles para después pasar a los más irregulares y no tan fáciles que es el orden que siempre se debe guardar valiéndonos en todo *de la trigonometría, que es el alma de las matemáticas y el único refugio de los matemáticos, y para mayor facilidad por vía de logaritmos*, aunque no excusaré los senos, tangentes y secantes donde conviniere, para que los más entendidos en estas materias los usen y manejen, obrando asimismo por geometría la mayor parte de ellas, y aun formarlos por diversos modos para que cada uno elija el que más le agradare y el que más conviniere, fuera de que será necesario así para verificarlos y no cometer yerros que en las líneas y divisiones de círculos se cometen muy fácilmente, en que suele haber mucha confusión

por las muchas líneas, la pequeñez del papel en que se obra y otros accidentes en las reglas y compases, que es necesaria mucha maña y curso para obrarlos con perfección. Por todo lo cual siempre aconsejaría yo se valiesen de la trigonometría y sus números, formando tablitas en que hay más certidumbre y menos embarazo de líneas, que es lo principal que ejecutaremos después de los modos geométricos, para la inteligencia que se pretende, y aunque esta materia es larga y muy dilatada, excusaremos demostraciones.¹⁶

Establecido el método, fray Diego pasa a explicar en qué consiste la gnomónica y cuáles son sus principios:

La materia de relojes de sol no es otra cosa que una artificiosa perspectiva con que los círculos horarios del cielo y demás círculos de él, así máximos como los menores, se demuestran en los planos o paredes, así perpendiculares al horizonte como inclinados, con la variedad de inclinaciones al meridiano y a otros círculos, de tal suerte que demuestren perfectamente lo mismo que [sucede] en el cielo¹⁷

De ahí pasa nuestro matemático a enumerar los diferentes relojes de sol que se pueden construir, sean con declinación o sin ella:¹⁸ horizontales, verticales, orientales, occidentales y polares. Asimismo distingue los relojes “estables” o fijos de los “portátiles”; los primeros destinados a un lugar único y a una latitud particular; los segundos adaptables a cualquier latitud. Sus explicaciones acerca de los relojes ecuatoriales¹⁹, horizontales²⁰ y verticales²¹ son muy amplias debido a que fueron los

¹⁶ Fray Diego Rodríguez, *Tratado del Modo de fabricar Reloxes* (MS), f 133 v. (Las cursivas son nuestras).

¹⁷ *Ibid.*, f. 133 r.

¹⁸ Se denominan relojes no *declinantes* los que están orientados del este al oeste. Su carátula mira entonces exactamente al sur o al norte. Si está orientado al sur se llama meridional, y si al norte es septentrional. Los relojes *declinantes* los que miran exactamente al este o al oeste, o sea que su declinación es de 90° exactamente; se les llama orientales y occidentales respectivamente.

¹⁹ Cuando la base plana del reloj es perpendicular al gnomon, entonces eso quiere decir que también es perpendicular al eje de la tierra y en consecuencia *paralelo al ecuador*. Este es un reloj *ecuatorial*.

²⁰ Los relojes horizontales son aquellos en que el gnomon está fijo al cuadrante en un ángulo igual a la latitud, siempre y cuando la base sea horizontal. Si se tirase una línea vertical desde la punta del gnomon hacia la base, esa sería la línea del mediodía siempre y cuando esté perfectamente orientada en la dirección norte-sur.

²¹ Un reloj vertical es aquel que puede adoptar cualquier tipo de orientación (a

que él construyó. Inclusive dedicó varias páginas a estudiar los relojes de luna, lo que le permitió explicar las fases lunares, los ángulos de nuestro satélite respecto del sol y cómo podía ser leída la hora en un reloj de este tipo por la simple adición del tiempo indicado por la sombra lunar en el cuadrante más al ángulo lunar expresado en horas. Para determinar este último valor elaboró una serie de tablas de conversión y señaló los márgenes de error en cada caso.

Todos los teóricos de la ciencia de los relojes de sol de los siglos XVI al XVIII coincidieron en señalar que la principal dificultad —en realidad la única de importancia— en la construcción de esos instrumentos radicaba en la determinación de la elevación del polo sobre el plano del cuadrante, o sea la latitud y el meridiano del lugar, es decir, la latitud.²² Fray Diego no fue la excepción, de tal manera que una gran parte de su tratado la destinó a discutir los métodos para obtener esos valores. Indicó que para que la sombra del gnomon de un reloj solar —sea horizontal o vertical— caiga a las doce horas del día sobre el meridiano del lugar debería tener un ángulo con respecto al plano horizontal igual al valor —en grados— de la latitud de la localidad donde se encontraba el reloj, de ahí la importancia de obtener ante todo este último valor. Una serie de cálculos hechos a lo largo de varios años le permitieron fijar con exactitud esa coordenada de la ciudad de México en 19°15'. La longitud resultaba más difícil de obtener y sólo fue determinada satisfactoriamente después de que observó los eclipses de 1638 y 1641. Para determinar ambas coordenadas presumiblemente utilizó varios relojes y cotejó las lecturas hechas en forma simultánea. Además acostumbraba afinar sus resultados combinando tres tipos de cálculos: el hecho a base

diferencia del ecuatorial y del horizontal). *Cuando se le orienta hacia el sur se le llama meridional (como el reloj de Oaxaca de fray Diego) y cuando se orienta al norte se le llama septentrional. Al oeste y al este se le denomina occidentales y orientales respectivamente.*

²² Una definición sencilla de "latitud" sería: el ángulo que forma un punto X situado en la superficie de la tierra con respecto al centro de la tierra y al plano ecuatorial. Y la "longitud" es la diferencia medida en grados entre el meridiano y un punto de referencia u origen. Puede ser medido desde el este o el oeste y sus valores van de 0° a 180°.

de tablas previamente calculadas, el rigurosamente trigonométrico y el que aplicaba los logaritmos.

Los eclipses de 1638 y 1641 llenaron una doble función ya que no sólo ayudaron, como ya dijimos, a determinar la longitud sino que además permitieron que fray Diego emprendiera la construcción de una serie de aparatos astronómicos calibrados de acuerdo con las necesidades de los diversos puntos del virreinato donde iban a ser utilizados —uno de ellos fue el reloj de Oaxaca.

El eclipse de luna del 20 de diciembre de 1638, debidamente reseñado al final de su manuscrito sobre relojes, nos da una idea clara del *modus operandi* de fray Diego.²³ Ahí percibimos la complejidad de una observación astronómica en el siglo XVII, que por lo general debía ser hecha por varias personas con diverso instrumental. En este eclipse fray Diego contó con la ayuda del médico Gabriel López de Bonilla y probablemente de algunos discípulos suyos. Según nos dice, utilizó varios relojes ajustados al polo de la ciudad de México y un telescopio, y se auxilió con *tablas* astronómicas de autores reconocidos como Kepler, Magini, Tycho Brahe,²⁴ Lángomontano y Lansberg. Sus puntos de relación fueron Venecia, Graz, Hveen. Uranibourg, Franckfurt y Roma. Después de tomar como punto de referencia para sus mediciones a la estrella Aldebarán, resume sus primeras estimaciones de la siguiente manera:

el principio de la total obscuración fue a las 6 horas 37 minutos de la tarde del tiempo aparente, que concuerda con la hora que entonces advertí en todos los relojes de México que andaban buenos.

Y añade:

siendo las 8 horas 13 minutos de la noche el principio de la recuperación, será toda [la duración] de una hora 36 minutos, y

²³ Hemos descrito esta observación astronómica en nuestro estudio titulado: "Fray Diego Rodríguez y la posición geográfica de México", *Diálogos* 106, julio-agosto 1982, pp. 13-15.

²⁴ Cita las *Tablas* de David Origano basadas en las de Tycho Brahe.

su mitad 48 minutos, que añadidos a las 6 horas 37 minutos del principio de la obscuración, fue —su mitad— a las 7 horas 25 minutos, tiempo aparente de la conjunción verdadera que buscamos, que restado del tiempo aparente del cálculo que es de 15 horas 16 minutos quedan, por diferencia de meridianos, 7 horas 51 minutos de México a Franckfurt que es la que buscamos; y está tan concordante que David Origano pone por mitad exacta de la obscuración 46 minutos 23 segundos, y por la observación hallamos 48 minutos que aun no son 2 minutos de diferencia. Con que quedará aún asentado ser esta la diferencia de meridianos de México a Franckfurt y quitando 11 minutos solos quedan 7 horas 40 minutos por diferencia de México a Hafnia en Dania²⁵ y añadiendo 6 minutos a este tiempo serán 7 horas 46 minutos de diferencia entre México y Venecia que son las tres que buscamos hasta que por otro eclipse se perfeccione esto.

Este nuevo fenómeno que le permitió afinar sus cálculos fue el eclipse de sol de 9 de mayo de 1641, que un discípulo suyo, Francisco Ruíz Lozano, observó en Lima. Este astrónomo peruano había estudiado en México con fray Diego y llegó a ser el cosmógrafo mayor del virreinato del Perú, catedrático de matemáticas en su célebre universidad y profesor de pilotos y navegantes. Era asiduo corresponsal de nuestro mercedario “porque siempre lo reconocía por su maestro, y como a tal le enviaba a consultar algunas materias que allá se le ofrecían”.²⁶ Una de estas consultas hecha en estrecha colaboración científica entre ambos fue la del eclipse antes mencionado. Fray Diego, apoyado en los valores que obtuvo en 1638, calculó con antelación el de 1641. Le indicó a Ruíz Lozano que se iniciaría a las 11 horas 45 minutos 5 segundos y que tendría una duración de 5 horas 20 minutos 52 segundos. Asimismo le señaló la hora precisa del eclipse total: las 15 horas 14 minutos 27 segundos y 3.3 décimas, hora de Lima. Asimismo determinó la posición geográfica de esta ciudad a la cual le asignó una longitud de 6 horas 25 minutos al occidente de Venecia y una

²⁵ Hveen-Uranibourg en Dinamarca.

²⁶ Fray Francisco de Pareja, *Crónica de la Provincia de la Visitación de Nuestra Señora de la Merced redención de cautivos de la Nueva España, México*, Imprenta de J.R. Barbedillo, y Cía, 1882. II, p. 247.

latitud de 12 grados 30 minutos. La distancia de México a Lima la estimó en una hora 21 minutos. Sus cálculos son de un rigor notable, hasta el punto de que se permitió corregir el célebre *Regimiento de Navegación* de García de Céspedes, obra consultada asiduamente por los navegantes españoles en sus viajes por el Atlántico y el Pacífico. Este autor le había fijado a la distancia entre Lima y México un valor de una hora 34 minutos. Al final de sus cálculos fray Diego dibujó un esquema del fenómeno, y le puso el título de *Typus Eclipsis*. Ahí se marcaba la posición de la capital peruana, lo que permitió que Ruíz Lozano estuviera en posibilidad de determinar a su vez las coordenadas geográficas de los lugares más importantes del litoral de ese reino: puntas, puertos, cabos y algunos sitios del interior. Nada de esto hubiera podido ser realizado sin los datos que le proporcionó fray Diego.²⁷ A su vez el astrónomo peruano le envió a éste sus observaciones del eclipse, lo que le permitió a nuestro mercedario afinar aún más sus cálculos de 1638 y —sobre todo— le abrió la posibilidad de iniciar la construcción de instrumentos astronómicos de gran precisión.

A lo largo de su vida fray Diego fue un incansable artífice de instrumentos científicos, ésta parece haber sido una de sus actividades favoritas. Su biógrafo fray Francisco de Pareja afirmaba que poseía “muchos instrumentos matemáticos y astronómicos que con sus propias manos fabricaba en su celda, así de astrolabios muy curiosos, como de arcos de perspectiva y globos, todo con grandísima curiosidad”.²⁸ En efecto, su celda en el bello convento de La Merced —como las de algunos de sus contemporáneos o como las que años más tarde tendrían Sigüenza y Góngora o Sor Juana— debió estar llena de aparatos científicos, libros, mapas y apuntes personales. Para darnos una idea de lo que debieron contener eso

²⁷ Gerardo Ramos, “El desarrollo de la matemática en el Perú”, en: Ernesto Yepes (editor). *Algunos aportes para el estudio de la Historia de la Ciencia en el Perú*, Lima, Concytec, s/f, pp. 15-16. Ruíz Lozano fue protegido del virrey Conde de Alva de Aliste y gozó de una buena posición en su patria como profesor de matemáticas. Escribió un *Tratado de Cometas*.

²⁸ Pareja, *loc. cit.*

gabinetes de trabajo, podemos acudir a diversos testimonios de esa época. Uno de ellos es el inventario de los bienes de un astrónomo e impresor, amigo de fray Diego y autor como él de libros sobre cometas y meteoros, llamado Juan Ruyz, hijo del célebre Enrico Martínez. Dicho inventario, realizado el 17 de agosto de 1675, poco tiempo después de su muerte, nos revela no sólo una rica biblioteca científica donde figuraban clásicos de la ciencia mexicana tales como Juan de Barrios, Cepeda y Carrillo, Diego García de Palacios y Enrico Martínez, sino también libros de autores europeos, muchos de ellos utilizados por fray Diego, a saber: Stoeffler, Fineo, García de Céspedes, Magini, Sacrobosco, Regiomontano, Chávez, Apiano, Zamorano y Porter de Casanate. Asimismo menudeaban lunarios, pronósticos y almanaques ya que Ruyz —como el padre Rodríguez— era autor de ese tipo de obras.²⁹ En cuanto a los aparatos científicos, había globos celestes y terrestres, relojes, compases de bronce y acero, imanes, astrolabios de bronce y de madera.³⁰

No muy diferentes debieron ser los gabinetes de Sigüenza y de Sor Juana. El del primero poseía diversos instrumentos matemáticos, algunos de gran valor, así como telescopios y esferas armilares,³¹ y el de la segunda sabemos que poseía instrumentos musicales y matemáticos, “que los tenía —dice su primer biógrafo— muchos, preciosos y exquisitos”.³²

Fray Diego dedicó muchas páginas de su obra sobre los relojes a exponer los métodos de construcción de instrumentos astronómicos. Una sección completa la destinó al estudio del *astrolabio*, basada en buena medida en el tratado que sobre este instrumento había escrito el jesuita Clavio. Muchos folios

²⁹ José Miguel Quintana, *La astrología en la Nueva España en el siglo XVII*, México, 1969, pp. 47-65.

³⁰ Francisco Salazar, “Dos familias de impresores mexicanos del siglo XVII”, en *Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate*, tomo 43, (1924), México, 1925, pp. 502-507.

³¹ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Testamento*, en: Francisco Pérez Salazar, *Biografía de D. Carlos de Sigüenza y Góngora seguida de varios documentos inéditos*. México, Antigua Imprenta de Murguía, 1928, p. 172; Irving A. Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del siglo XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 187.

³² Diego Calleja, S.J., *Vida de Sor Juana*, Anotaciones de E. Abreu Gómez, México, Antigua Librería Robredo, 1936, p. 38.

están cubiertos de figuras y diagramas de este interesante aparato de medición, del que analizó en detalle los aspectos teóricos. Lamentablemente pocos de estos instrumentos utilizados en la Nueva España han sobrevivido hasta hoy.³³ También estudió —y tenía en su celda— esferas armilares, es decir, esa representación a base de anillos de la esfera celeste. Estas últimas eran muy codiciadas y cuando portaban la firma de un astrónomo de renombre su cotización llegaba a ser muy alta. Para darnos una idea del gran aprecio en que se las tenía conviene que transcribamos un largo párrafo donde el cronista dominico Hernando de Ojea, antes citado, nos describe la que Juanelo Turriano construyó para Felipe II y que fue el pasmo de sus contemporáneos. También aquí menciona la sortija con un reloj de sol que el monarca portaba. El testimonio es interesante para ilustrar el tipo de instrumentos que nuestro mercedario construía y utilizaba. Dice el historiador Ojea:

Quando un artífice es muy diestro en su arte, por grande que sea la cosa, la sabrá reducir a muy pequeño espacio. Así lo vemos cada día en los Escultores de imágenes, de sellos y de pincel: que en una pequeña piedra preciosa, o en un pequeño metal, pintan y esculpen imágenes de Gigantes, caballos y animales grandes, y otras mil figuras y machinas grandísimas. Testigo es también desto aquel famoso relox que trae en el dedo, en el hueco de la piedra de un anillo, y del tamaño de una uña, nuestro Catholico Rey Philipo de España que hizo en nuestros tiempos el famosísimo mathematico, grande astrólogo y excelente artífice Juanelo Turriano Cremonense, y el otro mayor que hizo el mismo en forma de Esphera, o quasi de dos pies de diámetro o poco menos, que tiene mil y ochocientas ruedas con todos sus adherentes. En el qual con maravilloso artificio se ven y se descubren por los costados de él, no solamente las horas del sol y de la luna sino también los movimientos que en las nueve o diez Espheras del cielo hallan y consideran los Astrólogos, por menudos, diferentes y contrarios que sean y todo ello por sus años, meses, días y horas. Allí se muestra el primer moble con

³³ Un interesante y bien documentado estudio acerca de un valioso astrolabio del siglo XVI que fue utilizado en México y que ahora se conserva en el Museo Nacional de Historia del Castillo de Chapultepec, es: Miguel Ángel Fernández Villar, *Sobre el Astrolabio firmado por G. Frisius y G. Arsenius*, México, INAH, 1976.

su movimiento natural, de Oriente a Poniente, el de la octava Esphera y de los siete planetas inferiores con su movimiento natural de Occidente al Oriente; el rápido o violento de ellos con sus trepidaciones. Y juntamente los doce signos del Zodiaco. Y otras muchas estrellas principales y conocidas con todas sus diversidades, conjunciones y apariciones. Y todo y cada casa de por sí a sus pasos diferente. El primero móvil en un día, el cielo estrellado en treinta años, Júpiter en doce, Marte en dos, el Sol en uno, Venus en trescientos y cuarenta y ocho días, Mercurio en trescientos y treinta y ocho, y la luna en un mes. También aquella Esphera que hizo de vidrio el ingeniosísimo y gran Mathematico Archimedes a semejanza del octavo cielo, con muchas estrellas y figuras puestas en conveniente distancia por medidas y regla cierta de sus apartamientos verdaderos. Y dentro de esta Esphera otras siete Esferas o bolas menores tocantes las unas en las otras a imitación de los siete planetas, las quales hacía mover de suyo cabalmente sin haber error en los mismos puntos y movimientos que se mueven los celestiales. Con lo qual se descubrían a sus tiempos los ayuntamientos y contrariedades, aspectos y proporciones que las estrellas tienen con los planetas y los mismos planetas entre sí.³⁴

Según propia confesión, fray Diego construyó por encargo por lo menos una docena de relojes mayores de sol. Entre ellos había cuatro que eran verticales meridionales y con declinación. Asimismo diseñó varios relojes y otros instrumentos científicos para enviárselos a Perú a su discípulo Ruíz Lozano a quien también le envió un grueso manuscrito, hoy perdido, acerca del uso de los logaritmos para que allá se diera a la imprenta ya que ni en la Nueva ni en la vieja España había logrado que se imprimiera.³⁵ Asimismo parece haber construido un reloj de péndulo, sin embargo esto fue una excepción ya que fueron los de sol los que más absorbieron su interés. Para sí mismo construyó también varios. Uno de ellos —seguramente el que le parecía más exacto— fue descrito en detalle en un capítulo de la tercera parte de su obra sobre relojes.³⁶ Ahí estudió ese aparato que sabemos que estaba

³⁴ Ojea, *op. cit.*, ff. 260 r-v.

³⁵ Pareja, *op. cit.*, II, p. 248.

³⁶ Fray Diego Rodríguez, *Tratado del modo de fabricar relojes* (MS), ff. 29 r-32 v y 127 r.

colocado en el lado derecho de la ventana de su celda “mirada desde la calle y no de dentro”. Por sus descripciones sabemos que esa ventana estaba orientada al noroeste. El reloj había sido calculado a la altura de México y era tanto de sol como de luna ya que fray Diego se preocupó de marcar las posiciones precisas del gnomon al mediodía y a la medianoche. Asimismo elaboró una compleja *Tabla* de horas acotada cada diez días a efecto de obtener lecturas cada vez más precisas en su propio reloj. Porta el sugestivo título: *Mexicanae civitatis cuius artica subestimatio est 19° 15' pro 20 anno post bisextilem et sol in meridiano secundum Tichonem*.³⁷ También poseía en su celda un reloj de luna de dimensiones menores comparado con el anterior, que menciona sólo ocasionalmente.

Otro tipo de relojes que le interesaban en sumo grado eran los portátiles de mano. Como ya dijimos tomó la idea y el método de construcción de Orancio Fineo y se construyó para sí una sortija idéntica a la descrita por este autor.³⁸ Estos anillos eran por lo general de oro o de plata. No podían ser muy gruesos. Sus ángulos debían ser hechos a escuadra. Su forma era la de un rectángulo alargado, dividido por tres líneas que lo cortaban a lo ancho. El lado inferior del rectángulo era la línea equinoccial y el superior la del trópico. Una serie de líneas inclinadas que atravesaban ese rectángulo señalaban las doce horas. Un par de orificios abiertos en los extremos permitían la entrada de un rayo de sol que señalaba la hora. El rectángulo metálico se cerraba entonces hacia adentro juntando sus dos lados menores. “Adviértase —dice fray Diego— que al cerrar el anillo las horas han de quedar señaladas por la parte de adentro y no por la parte de afuera”. En efecto, era necesario quitárselo para saber la hora y colgarlo de un “suspensario” vertical que lo sujetara junto a los orificios. Entonces el rayo de sol que penetraba por uno de ellos marcaba la hora. El orificio del lado izquierdo la señalaba entre el 21 de septiembre y el 21 de marzo, y el del lado derecho entre el 21 de marzo y el 21 de septiembre, es decir, corría de un lado a otro según los equinoccios de primavera y otoño, acorde con el recorrido

³⁷ *Ibid.*, f. 58 r. Véase también el f. 79 r.

³⁸ Fineo, *op. cit.*, ff. 46 r-49 v.

aparente del sol en el horizonte. Según fray Diego no sólo podía utilizarse como anillo de mano, sino también como brazalete o de cualquier otra forma que pudiera ser fácil y cómodo de llevar consigo.³⁹

Solamente uno entre los muchos relojes construidos por el padre Rodríguez ha llegado hasta nosotros, de ahí nuestra afirmación de que se trata de un invaluable testimonio para la historia de la ciencia en México. Su historia es bastante singular ya que mientras los relojes y aparatos que poblaban su celda sufrieron los avatares que aquejaron el convento de la Merced durante los últimos doscientos años y se perdieron irremisiblemente, el antiguo reloj de sol de Oaxaca sobrevivió hasta nosotros casi intacto.

Su origen tiene que ver con el establecimiento de la orden mercedaria en Oaxaca, la cual desde el año 1601 —o sea, recién establecida en la capital virreinal— buscó fundar conventos en Puebla y Oaxaca con el fin de que ambos “fuesen hospicio donde los religiosos que pasaban de Guatemala a México tuviesen dónde descansar de camino tan largo”.⁴⁰ Con gran empeño los mercedarios persiguieron este designio y lograron la aprobación tanto del virrey, a la sazón el conde Monterrey como de la Real Audiencia así como la concesión final del Consejo de Indias con la Real Cédula correspondiente. La orden designó para fundarla a fray Baltasar Camacho, quien con gran tenacidad había logrado establecer el de Puebla “y porque su gran talento —dice el cronista de la orden— sabía aplicar la maña para conseguir cualquier fin”. En efecto, con gran habilidad diplomática para llevar a cabo una empresa de suyo difícil, el padre Camacho logró la aprobación de los dos cabildos oaxaqueños, pero sobre todo fue beneficiario del apoyo casi ilimitado que le brindó el entonces obispo de la vieja

³⁹ Sabemos que Fray Diego obsequió uno de estos relojes de brazalete finalmente tallado en plata a la virreina marquesa de Mancera, esposa de su amigo y protector y además aficionado a la astronomía y a la astrología el Marqués de Mancera.

⁴⁰ La calle del Relox en Oaxaca llevó ese nombre hasta 1884. Hoy en día se denomina del Cinco de Mayo.

Antequera, el dominico fray Bartolomé de Ledesma. El crecimiento y progresos del convento mercedario de Oaxaca que comenzó por ser una modesta ermita hasta convertirse en una bella construcción del siglo XVIII debe mucho a la estrecha colaboración que siempre existió entre la orden dominicana y la de Nuestra Señora de la Merced, y esto tiene su origen en la buena disposición del obispo Ledesma. Así, cuando fue establecida una cátedra de filosofía para “los hijos de la ciudad”, la orden de Predicadores y el obispo pidieron que el titular fuera un mercedario. Aparentemente la costumbre de que ese puesto recayera siempre en un miembro de esta orden religiosa se conservó a todo lo largo del siglo XVII.

No es de extrañar entonces que cuando los dominicos festejaron la apertura de la puerta sur de la iglesia de su nuevo y suntuoso convento, los mercedarios se apresuraran, no sabemos si a petición expresa de aquéllos, a hacerles un singular obsequio tan útil como valioso para adornar esa parte del edificio, así que demandaron un reloj solar al matemático de la orden. Ese reloj debió ser colocado originalmente en el costado sur de la iglesia, probablemente adosado a la bella fachada lateral que da a esa calle antiguamente llamada la calle del Relox que “baja muy dilatada al cuerpo de la ciudad”, como dice el cronista dominico fray Francisco de Burgoa.⁴⁰ Y ahí quedó hasta que fue trasladado al claustro del convento, donde actualmente se halla.⁴¹

En diversos pasajes de su obra manuscrita sobre relojes fray Diego alude al reloj que envió a Oaxaca. Incluso una breve sección la destina a explicar cuál fue el método que siguió en su construcción y ahí mismo incluye una valiosa *Tabla de las alturas del sol sobre el horizonte* adaptadas a la posición geográfica de Oaxaca.⁴² Es un hermoso reloj *vertical-*

⁴¹ Hoy en el Museo Regional de Oaxaca. Sobre la iglesia y el convento, véase: Fray Esteban Arroyo, O.P., *El monumental convento de Santo Domingo de Oajaca*, Oajaca, México, 1955.

⁴² *Guaxaca 18° 30'. Tabla de las alturas del sol sobre el horizonte, longitudes de las sombras en 100 partes, el gnomon por tangentes y los grados de latitud para el reloj horizontal en 18° 30' de polo septentrional* en: Fray Diego Rodríguez, *Tratado del Modo de fabricar Reloxes* (MS), f. 125 r.

meridional,⁴³ y no fue poco el trabajo que le costó calcularlo y hacer que se grabara en piedra. Para lo primero pudo utilizar sus datos del eclipse de luna de 1638 que a todas luces le fueron de gran valor, para lo segundo contó con un hábil maestro de labrado en piedra —probablemente de entre sus amigos canteros de la catedral metropolitana—, el cual siguió exactamente sus instrucciones.

El reloj está esculpido en una pesada lápida de basalto de 1.73 metros de alto por 0.74 metros de ancho. Carece de gnomon y sólo queda el orificio que ocupó. En la parte inferior tiene grabado: "Año 1639". La parte superior derecha y la inferior izquierda muestran fracturas en la piedra. La línea de la eclíptica corta las líneas horarios en ángulo recto. El gnomon se halla a 32 cm del borde superior y obviamente a 37 cm de cada lado. Las líneas-hora van del 5 al 12. Fray Diego se preocupó en dejarnos en su obra de gnomónica un dibujo de su reloj⁴⁴ y diversos esquemas con sus medidas⁴⁵ que coinciden plenamente con lo ejecutado en la piedra. Ambos son testimonio de su capacidad como científico, y ambos afortunadamente han llegado hasta nuestros días.

⁴³ El reloj fue adosado *verticalmente* a la portada *sur* de la iglesia de Santo Domingo. Por tanto era un reloj *vertical meridional*, ya que estaba orientado hacia el sur. Véase; *supra*, nota 21. En repetidas ocasiones fray Diego dijo que el reloj que envió a Oaxaca era vertical-meridional ya que era obvio que sabía que estaba destinado a la portada sur de la iglesia.

⁴⁴ *Ibid.*, f 126 r.

⁴⁵ *Ibid.*, f. 126 v-127 r, 132 r. (hoja anexa sin paginación).

CARLOS DE LA ISLA

¿Educación para la libertad o para el sometimiento?

EL título de estas reflexiones puede parecer anacrónico y más acorde con las protestas estridentes del 68 contra la universidad y la educación superior. ¿Para qué plantear el problema de la libertad o el sometimiento por la educación en una época en que todo parece indicar que las universidades funcionan en paz y los estudiantes gozan de tranquilidad? Precisamente la causa de esta paz y tranquilidad es la incógnita, el móvil de esta consideración.

La universidad, que se define a sí misma como conciencia crítica de la sociedad, puede vivir momentos de paz porque tiene una conciencia tranquila, resultado del cumplimiento de su misión, que empieza en la reflexión crítica del saber, que transmite por la docencia, acrecienta por la investigación y participa por los canales de su extensión. La universidad puede vivir una conciencia tranquila y paz si se piensa a sí misma y piensa lúcidamente todas las dimensiones del ámbito social; si se convierte en inexpugnable oportunidad para la formación de hombres libres y comprometidos en justicia con su propio crecimiento y con el desarrollo de la comunidad. La universidad tiene derecho a disfrutar de paz si se afirma como utopía permanente, no en el sentido de la elaboración de modelos científicos y sociales muy hermosos, pero imposibles, sino en el sentido en el que la utopía plena es denuncia y anuncio: institución que conquiste la auténtica autonomía (sin dependencia económica o política que conlleva la dependencia ideológica) para ser en verdad libre y poder así denunciar, como juez insobornable, todo lo que haya que condenar en todos los

niveles, desde el saber falso y el dogmatismo hasta las más sofisticadas falsificaciones de las estructuras sociales, políticas y económicas. Pero al mismo tiempo libre también para anunciar las sentencias que se ajustan a la salud de sí misma y de la sociedad. Si la paz reinante en las universidades es por su misión cumplida, ¡que su paz sea perpetua!

Pero esa paz puede ser sólo aparente y de hecho la universidad puede estar viviendo una callada agonía, como piensa Vargas Llosa en sus "Reflexiones sobre una moribunda". Y hasta puede tratarse de la paz de una muerte paradójica, precisamente ahora cuando el hacinamiento en las universidades parecería mostrar mayor robustez institucional. Porque la universidad muere cuando deja de ser universidad (conciencia crítica, autónoma e insobornable de la sociedad) y se convierte en academia reforzadora de poderes políticos y económicos; muere cuando se derrumba como "recinto sagrado de la razón" (Jaspers) y se convierte en empresa que comercia con el pensamiento, en la que la ganancia económica es más importante que la búsqueda y la participación de las ideas vivas; muere cuando se autolimita, defensora de una ideología, por dominante que sea, y traiciona su esencia original de universalidad; muere cuando, deslumbrada por el espejismo de la utilidad, termina ciega, indiferente ante los difíciles caminos de la verdad; muere cuando confunde el servicio con el servilismo: la universidad sirve a la sociedad cuando es inteligencia que razona, estudia, analiza, discute, propone, defiende, fatiga... Inteligencia activa que entiende a todos a favor de todos, pero se somete servilmente cuando se convierte en industria que programa sus procesos (carreras, grados, materias...) y sus productos (maestros, estudiantes, egresados...) de acuerdo a la demanda de un mercado regido por intereses de grupos.

Y el otro lado de la incógnita: la tranquilidad que gozan los estudiantes puede ser el resultado de una autoaprobación justificada; porque, conscientes del privilegio social, del alto costo social que significan todas las universidades públicas y privadas, responden con calidad a su compromiso, aprovechando el tiempo, los medios y las oportunidades que se les ofrecen para el desarrollo humano, científico y técnico, lo cual

beneficia a los estudiantes mismos y debe emplearse también para resolver las carencias y problemas de las sociedades que siguen esperando.

Los estudiantes pueden gozar de una tranquilidad aprobada si defienden su derecho a ser diferentes, originales y creativos, buscando una sociedad con imaginación y nuevas perspectivas. Y por eso condenan, con razón, al sistema establecido de uniformación que produce estudiantes y profesionistas en serie; con los mismos gustos, deseos e intereses, con las mismas ideas que generan cabezas idénticas, "cabezas intercambiables como sombreros" (Bergson). Ellos, en consecuencia, cuestionan las lecciones del maestro, el método de aprendizaje, el contenido de los programas, la "verdad" oficial, la tradición. Pueden disfrutar de una justificada tranquilidad los estudiantes que se oponen a liderazgos prometedores y a profetismos verbales, decepcionados de sofismas y de palabras erosionadas y que han decidido aceptar sólo demostraciones de vida; los que repudian la idea de universidad fabricadora de títulos mágicos que abren las puertas del éxito, y piensan la universidad como la gran oportunidad para ser personas y cultivan la rara reflexión sobre el hombre y el contorno humano, porque saben que sigue siendo el saber más importante: el arte de ser persona; los que se rebelan al mandato de las sociedades programadas: "está prohibido pensar" y encuentran en la conciencia crítica la única defensa de "la libertad que se ha agotado en mentiras" (Berdiaef); los que aceptan el compromiso para luchar por una sociedad más libre y más justa, pero odian ser esclavos de totalitarismos ideológicos, políticos o económicos, porque se niegan a pertenecer a una sociedad tan común en "el siglo XX que ha contemplado la aparición del hombre rebaño y de los caudillos semejantes a los dioses" (B. Russell).

Si estas conciencias y actitudes universitarias generan la tranquilidad existente de los estudiantes ¿que su tranquilidad sea permanente! Pero esa quietud también puede ser fruto de los sistemas de amansamiento, alienación o, como diría Marcuse, de idiotización. Pensemos en algunos ejemplos de sometimiento y en sus mecanismos que no pretenden ser ni exhaustivos ni de vigencia cotidiana o universal: los sedantes

que se han obsequiado generosamente para calmar los impulsos de los jóvenes que piensan, que dudan, que cuestionan, que condenan, que remueven... que molestan. Sedantes tan efectivos como el aplauso social, identificable por las altas contrataciones a los "dóciles que saben hacer bien lo que se les manda", sin preguntar ni replicar, la gratificación económica disfrutable con liberalidad y fuera de las fronteras, promesas de cargos públicos reservados a los "brillantes y fieles", donaciones abundantes para propiciar la "alegría juvenil", los viernes sociales, los sábados felices y los domingos mortales, "bebidas inofensivas" y sus auxiliares para instrumentar las competencias interuniversitarias: charreadas, corridas, comidas, bebidas, bailes, campeadas, premios en efectivo para carreras de coches (con metas abiertas y disfrazadas), exhibiciones de modas y modelos...; para no hablar de otra clase de sedantes y excitantes que fueron distribuidos y consumidos generosamente en las universidades más "inquietas" de aquel 1968, y con los cuales se obtuvieron satisfactorios resultados de amansamiento, idiotización (procedimiento y efectos de ninguna manera exclusivos de ese año). Algunos ejemplos más, fruto del mismo proceso: estudiantes conservadores y repetidores de ideas intactas, transmitidas por los custodios del "orden establecido", quienes se han convertido en recipientes incondicionales de todo lo que se da, se pasa y traspasa, "como camaleones con la boca siempre abierta los que no cierran la inteligencia ante nada" (Bisset); predestinados que deben prepararse "para su sitio dispuesto desde el principio del mundo" en la empresa familiar o en el escalafón de la gran maquinaria, y que transitan las aulas y las bibliotecas, porque la universidad da imagen, estilo, modales y hasta algunos conocimientos que justifican el espeso sillón del largo despacho del futuro ejecutivo que ha de ejecutar dócilmente las órdenes de arriba; consumidores consuetudinarios de los modos y las modas (también intelectuales) inventados, ofrecidos o impuestos por los modeladores en turno de "medio social"; los que juegan la competencia individualista, liberal, y se fijan como meta llegar a ser el número uno y resonar en el eco de las aulas y en las gacetas informativas, sin importar la calidad de los escalones que ascienden o las estrategias del camino, y olvidando, por

supuesto, esa multitud innumerable y angustiada de la sociedad que nunca consideró a la universidad como gratificación de egoístas; los que aman “la seguridad” y siguen, por reflejos condicionados, los caminos mil veces recorridos y desgastados, como ovejas mansas, ojo en tierra, tras el badajo del pastor; los manejados sin resistencia por los criterios de utilidad de los que se encargan de dictar el programa de valores sociales y optan por los conocimientos útiles, prácticos, vendibles, para los que “el saber, es oro” y aprenden con avaricia, inquietos sólo por preguntar: ¿esto para qué me sirve?, es decir, ¿en cuánto puede venderse?, porque han decidido ser especialistas técnicos muy bien pagados, es decir, mercancía muy cara... Breves ejemplos de sometidos que también pueden ilustrar sobre la causa de la tranquilidad estudiantil reinante.

Desde esta perspectiva no parece nada claro que las universidades estén, no digamos comprometidas, sino al menos empeñadas en la búsqueda del desarrollo de personas realmente libres por el cultivo de métodos y actitudes que conduzcan a maestros y alumnos a descubrir más que a repetir, a imaginar e inventar más que a memorizar, a crear en vez de copiar. Esto también se muestra en la preferencia oficial por técnicas de enseñanza verticales, receptivas, dirigidas al “engorde de cerebros” (Gusdorf), en la corona de laureles colocada en las sienes de estudiantes que mejor grabaron el mensaje o mejor reprodujeron la tesis y hasta la personalidad del maestro, y en contraste, se obstaculizan y hasta reprueban las actitudes y métodos de confrontación de ideas, de cuestionamiento, de análisis abierto, de diálogo horizontal, es decir, todo lo que conduce al desarrollo del pensamiento crítico y, por tanto, a la afirmación de personas y personalidades libres y diferentes que, por diferentes, analíticas y críticas aporten perspectivas nuevas y nuevas interpretaciones sobre los problemas y el mundo, empezando por el suyo propio.

“Esta originalidad”, dice Paul Legrand, “que constituye el interés de la aventura humana y que hace que la existencia valga la pena de ser vivida está sistemáticamente acosada por la mayor parte de los sistemas educativos. La universidad está encargada de hacer reinar el orden intelectual; pero este orden, contrariamente a lo que constituye un verdadero orden, no

busca la coexistencia de las diferencias, el equilibrio y armonización de los contrarios, sino que se apoya en la imposición de modos unificados del pensamiento, del sentimiento y de la conducta. Lo que se rechaza es el individuo que piensa por sí mismo, que tiene sus gustos propios y desarrolla su manera personal de concebir sus relaciones con el mundo, comprendidos aquí los poderes. A quien se busca y se favorece es al hombre obediente y sumiso al modelo. La educación, tal como está concebida y funciona en la mayor parte de los países, es el instrumento ideal para esta empresa de uniformización de los espíritus y modelado de las personalidades.

Uno de los puntos en que el carácter de la educación moderna se manifiesta es éste: en las declaraciones oficiales se pretende formar al hombre en la plenitud del hecho humano, aunque, en realidad, la educación se da con la intención de modelar al individuo de manera tal que haga suyas las ideologías, asimile los complejos de superioridad e inferioridad, adopte el sentido de las jerarquías que desarrollan entre los individuos el sentimiento y orgullo de pertenencia nacional y **lòs hace fáciles de gobernar**".

Y cuando la universidad se dedica a moldear lo hace con exquisita perfección, como el más fino y detallado troquel de monedas humanas manejables en la teoría de los precios. Para esta manufactura y troquelado de "personalidades" se emplean las técnicas más sutiles de condicionamiento e inducción de ideas, de ideologías, de gustos y elecciones. Todo lo que se llama pensar y obrar queda minuciosamente determinado. Resultado: se obtiene la conducta que se desea para los fines que se desean. Paulo Freire, lúcido crítico de la "pedagogía del oprimido", afirma: "La relación entre el educador y el alumno es de sujeto a objeto, es decir, que este último se limita a recibir los conocimientos del primero. Consecuentemente el educador, el que sabe, el que separa el hecho de enseñar del de aprender es siempre el que piensa, el que sabe, el que habla; el alumno tiene la ilusión de hablar repitiendo lo que el educador ha dicho; tiene la ilusión de saber puesto que el educador sabe... Por esto, en general, el alumno no es reticente ni indócil, no experimenta dudas, no aspira a conocer la razón de ser de los hechos, no va más allá de los modelos propuestos, no

condena una burocracia que genera mediocridad, no rechaza ser un objeto. Muy por el contrario, en este tipo de educación el buen alumno es el que repite lo que se le dice, que rechaza todo pensamiento crítico, que se adapta a los modelos establecidos, que encuentra agradable ser un rinoceronte". Y además el autor nos remite a *El Rinoceronte* de Ionesco.

La educación para la libertad y el proceso de sometimiento son antagónicos como lo son la educación y el amaestramiento: la educación se orienta hacia "el hombre que supera infinitamente al hombre" (Pascal) y propicia el desarrollo de las potencialidades singulares de hombres que se comprometen con su crecimiento personal, con su comunidad y con su historia; el amaestramiento, óptimo método para el control y el sometimiento, produce la degradación por reflejos condicionados y por reforzamientos positivos y negativos hasta obtener la sumisión y el manejo deseados: ¡gran privilegio de quienes emplean y manejan a las masas! A través del amaestramiento se logra la proximidad en las conductas del animal al hombre y del hombre al animal. Resulta de sumo interés para nuestras reflexiones recordar cómo, por medio de la teoría de los reflejos condicionados, se obtienen las reacciones y los comportamientos que se desean tanto de animales que han de vivir en casas "refinadas" o que han de mostrar sus encantos en el circo, como de niños, adolescentes y adultos igualmente amaestrados y domesticados para actuar en el gran circo. Importa enfatizar el idéntico procedimiento empleado con personas y animales: obtenido el comportamiento que se busca, la gratificación es inmediata; reforzamiento positivo (a la foca que salta el aro se le premia con la sardina... al niño que permaneció inmóvil se le gratifica con el chocolate... al estudiante que mejor repite...) hasta formar el hábito y finalmente la conducta planeada, la vida programada. Más impresionante aún es el proceso de domesticación por lo que éste tiene de represión y destrucción de la energía vital. El objetivo es el mismo: la conducta, según el modelo pensado; el procedimiento también es el mismo: se provoca el acto con el estímulo artificial, se repite sistemáticamente hasta formar el hábito, la conducta, la vida..., el reforzamiento es el que cambia de positivo a negativo: cuando el león expresa su temperamento

natural, no deseado porque asusta a los consumidores de diversión, se le aplica el látigo, la corriente eléctrica, el hambre tranquilizante, hasta que sus modales dejan de ser salvajes y se vuelven aceptables, sociables. De manera idéntica se procede para amansar al buen estudiante inquieto que objeta, que cuestiona, que pide evidencias, que piensa diferente, que razona: se le aplica el látigo de la desaprobación, reprobación y represión... reforzamientos negativos, hasta eliminar su conducta "salvaje" y obtener modales aprobados, tolerables, sociales.

No comparto las tesis del determinismo sociológico, pero no puedo negar la eficacia de los métodos empleados para esterilizar temperamentos y personalidades creadores por medio de sistemas y subsistemas autoritarios, y, en concreto, por las universidades que son extensión de poderes políticos, económicos e ideológicos. Por eso, uno de los perfiles más repugnantes de la universidad es aquel que pueda mostrarla como instrumento de dominación: universidad sometida y sometedora; se somete al poder establecido y somete a sus integrantes para perpetuar el sometimiento.

Ya en 1929 Giovanni Papini denunciaba así a la universidad: "En la universidad tenemos la inmovilidad del espíritu, obligado a repetir en vez de buscar; el desastroso esfuerzo para aprender con métodos imbéciles muchísimas cosas inútiles, y el ahogo sistemático de toda personalidad, originalidad e iniciativa en el negro mar de los programas uniformes... La universidad enseña mal, porque enseña a todos las mismas cosas del mismo modo y en la misma cantidad sin tener en cuenta las infinitas diversidades de ingenio, de raza, de extracción social, de edades, de necesidades". "Los estudiantes universitarios deberían convertirse en libres discípulos y colaboradores de sus maestros..." "Yo quisiera que todas las universidades se convirtieran en tantos seminarios como materias se enseñan en ellas. Lo importante para mí es que la universidad no sea, como hoy, una manufactura estatal de candidatos al atontamiento o al empleo."

Más de cincuenta años después de esta denuncia la mayoría de las universidades no sólo no se han liberado de ser "manufactura estatal", sino que, en forma embozada y a veces

abierta, por imposición del poder que subvenciona y, en ocasiones, por gustosa iniciativa, se dedica a formar estudiantes y a realizar investigaciones con evidentes fines de dominio político y económico, nacional y transnacional; también, como manufactura comercial, está al día en la “formación” (dar la forma requerida) de profesionistas según los requerimientos y especificaciones precisas de las grandes empresas empleadoras y es responsabilidad de estas universidades que sus “formados” sean buenos funcionarios, es decir, que funcionen con entera perfección, integrados al movimiento de la gran maquinaria, como lo señala Berdiaef en *El destino del hombre contemporáneo*: “La civilización tecnológica exige del hombre únicamente el cumplimiento de una u otra función y no quiere saber nada del hombre en sí mismo. Le interesan solamente las funciones que el hombre pueda cumplir.” En expresión de W.H. White Jr., en este sistema de funciones (opuesto a creaciones) el más aplaudido, el más solicitado, el mejor es el “hombre bien redondeado”, porque su redondez propicia la rotación precisa, tecnocráticamente definida. Las aristas propias, las innovaciones, la imaginación creadora, las decisiones responsables, el riesgo, en una palabra, las personas no caben en esta estructura herméticamente armada. Por el contrario, en ese quehacer de fabricación de piezas exactas, hechas para el funcionamiento de la estructura del poder, la ideología y el especialismo juegan un papel predominante: “el especialismo, comentaba un estudiante con ingenio; se propone lograr insectos mediocres”; y explicaba: “el insecto realiza sus funciones con microscópica perfección, pero siempre hace lo mismo y del mismo modo; el especialista nunca logra la perfección del insecto, pero sí lo imita al repetir siempre lo mismo y del mismo modo”. Y en este proceso de especialización para alcanzar el redondeamiento y la domesticación, el pensamiento se maneja como el arma irresistible de poder: “La ideología de la clase dominante —dice Tierno Galván— en la mayoría de los países del mundo se ha convertido en el resultado de una manipulación consciente por parte de las minorías en el poder, que no creen en nada, salvo en el poder mismo en cuanto defensa y expresión de sus intereses. Detrás de las ideologías manipuladas existe una ideología única: el poder y sus privilegios definen cual-

quier ideología.” En forma semejante E. Mounier se refiere a la ideología como herramienta de dominio: “Los sistemas de partidismo ideológico no hacen más que someter al creador deficiente a conformismos exteriores y reducirlo a ser un fabricante sobre modelos dados...” “Nos oponemos a cualquier régimen totalitario de escuela que, en lugar de preparar progresivamente a la persona para usar de su libertad y responsabilidades, la esteriliza en el inicio, doblegando al estudiante a pensar por delegación, a actuar por órdenes y a no tener otra ambición que estar colocado, tranquilo y considerado en un mundo satisfecho...” “No existe tiranía más cruel que la que se realiza en nombre de una ideología.”

Cuando el estudiante se siente como materia usada, moldeada, redondeada es comprensible que no se sienta sujeto responsable de sus actos y que incluso se hunda en esa expresión de nihilismo y pérdida total en la que lo único que importa es que nada importa; como aquella actitud que Becket expresa a través del protagonista de su *Malone muere*: “Poco importa que haya nacido o no, que haya vivido o no, que esté muerto o sólo agonizante; haré lo que siempre he hecho con la ignorancia de lo que hago, de quién soy, de dónde soy, de si soy... y quizás esté en el momento en que vivir es errar en completa soledad.”

La pedagogía de la domesticación desemboca finalmente en el nihilismo o en el pragmatismo que declara: nada importa la verdad de lo que pienso mientras lo que pienso funcione, y en todos los casos termina en el sometimiento a los poderes que manejan la estrategia cuidadosa de la conducción hacia los objetivos por ellos deseados.

La educación para la libertad, única verdadera educación de personas, supone ante todo la clara conciencia de la sujeción, porque “estamos tan habituados a ser esclavos que pensamos que es nuestro estado natural” (H. Newton); y porque “vivimos en una época de decadencia de la libertad, la cual se ha agotado en mentiras” (Berdiaef). Por eso todo intento de libertad se inicia en el análisis crítico. Si no se da la liberación de los condicionantes o determinantes del pensamiento no existirá libertad en la acción. Así, la “pedagogía de la liberación” (Freire) exige, como condición inicial, ese método analí-

tico y crítico en el que la relación educador-educando, en todos los niveles, es de confrontación de ideas y personalidades en el camino de la búsqueda de la verdad que sí existe, aunque resulte cada vez más difícil despojarla de todos sus encubrimientos y disfraces: "la dificultad para descubrir la verdad no significa que no haya verdad por descubrir" (B. Russell). Y estas verdades, fruto del diálogo entre personas (no las "verdades dadas") constituyen el fundamento de la libertad. "Precisa ya que dándole la espalda al erudito fomentemos la técnica del parto de las almas", dice Vasconcelos; y es que el erudito es el producto del proceso receptivo, vertical, acrítico que conduce a la acumulación de conocimientos y a la repetición: métodos y técnicas para el sometimiento. "El parto de las almas" significa, por el contrario, la gestación personal por el cuestionamiento, por el análisis crítico, por el diálogo, de esa verdad que por gestarse así se convierte en sentido y móvil de la existencia, en compromiso espontáneo que anula toda neutralidad de pensamiento y de acción.

Es muy frecuente el planteamiento de la pregunta: ¿por qué la universidad fomenta la neutralidad de la ciencia y del científico? ¿Por qué con gran frecuencia, en vez de comprometerse con el ideal de una sociedad más libre y más justa, contribuye al reforzamiento de las diferencias sociales, de las injusticias sociales? Pienso que la respuesta está en el mismo campo de nuestra reflexión: quien sólo tiene ideas de otros, ideas prestadas y se comporta como banco que guarda "valores" ajenos ("educación bancaria": Freire), es comprensible que permanezca indiferente (ya sea individuo o institución), porque no puede ser sujeto de sus propios pensamientos, sino que más bien se encuentra sometido a la dictadura del pensamiento ajeno. Pero, de hecho, no existe la pretendida y cómoda neutralidad de la ciencia o del científico, del maestro, del estudiante o de la universidad. Lo que existe es indiferencia o compromiso: no comprometerse con la justicia y la libertad sociales no es neutralidad, es compromiso con los intereses individuales y de grupo del "orden establecido" que tanto les beneficia. La ciencia, por su estructura y contenido, si es ciencia, es verdadera y es universal, no neutral, y en cuanto a su empleo es evidente que el político, el estudiante y hasta el

científico no la consideran con intocable neutralidad, sino que la manejan como arma en las luchas que se proponen. En este mismo sentido la universidad tampoco puede ser neutral: se afirma como instrumento de dominación junto con todas las estrategias y técnicas ya comentadas (educación para el sometimiento), o se compromete con sus propias ideas que, como inteligencia libre o liberada, ha concebido después de leer y "leer en el mundo para demostrar los libros" (M. Foucault). La universidad que así piensa y es coherente con sus pensamientos, es una universidad libre que educa para la libertad; porque la educación que aspira a la libertad no se da por una mera declaración en los objetivos institucionales. Para educar en la libertad la universidad ha de ser libre y generar sus propias leyes (autonomía) y tener conciencia de su responsabilidad; libre para definir su campo de estudio y el ejercicio del saber en la docencia a través del conocimiento de las necesidades y conveniencias de toda la sociedad; libre para eliminar la investigación a destajo y por pedido cargado de especificaciones de los consumidores, para dedicarse a estudiar aquellos ámbitos más urgentes que perciba su propia visión universal y totalizadora....

La educación para la libertad supone una jerarquía definida de fines educacionales: cuando se piensa en sus grandes objetivos se ha de pensar primero en el desarrollo del hombre y secundariamente en sus funciones; es decir, lo más importante es afirmar y robustecer al sujeto que ha de manejar los instrumentos técnicos. Esta es también la base de la llamada educación para el futuro: en un mundo en el que las técnicas más recientes tienen tan corta duración, en el que los conocimientos prácticos o funcionales se hacen muy pronto obsoletos, en el que el cambio es vertiginoso e imprevisible, la educación debe pensar en ese hombre que debe afrontar con lucidez intelectual y dignidad humana la novedad o sorpresa de la hora siguiente en todos los planos de la existencia. Todo esto parece válido, por supuesto, si pensamos en una educación humana y no en el adiestramiento para el mercado.

Alguien podría sugerir que la universidad, para cumplir su misión, debiera conservarse en una torre de marfil o en una fortaleza inexpugnable y así permanecer intacta e incontami-

nada; este absurdo equivaldría a custodiar la mente en un recipiente de cristal, desconectada del cuerpo que debe dirigir sería una cómoda fuga de la realidad que así no podría comprenderse ni menos orientarse.

Si se entiende a la universidad como educadora, orientadora y ordenadora ha de estar inmersa en su comunidad, en su sociedad, para percibir el desorden que debe ordenar sin hacerse parte del mismo; necesita situarse dentro del sistema que ha de contemplar con perspectiva crítica, pero no debe permitir ser sometida por las fuerzas del sistema; debe conocer las necesidades de su comunidad para servirla, pero sin caer en el servilismo. En síntesis, la universidad, penetrada del mundo real, debe mantener la independencia para ser libre y educar en la libertad.

Difícil tarea para las universidades que no han seguido la dirección de la libertad; pero tarea muy deseable como refugio y esperanza de libertad en una época en que los poderes político y económico, a veces con descaro, a veces con sutileza y siempre con abundantes justificaciones, todo lo programan, lo controlan, lo dominan.

JAVIER GAVITO

Democracia cotidiana, económica, política

DURANTE las elecciones de julio pasado se despertó un inusitado interés por los resultados que pudieran obtener los partidos de oposición. Se habló de la pérdida de legitimidad del partido institucional, de que la fuerza de la oposición provenía del desencanto producido por el despotismo, el absolutismo y la demagogia con que se gobernó al país en los últimos sexenios, lo cual originó la crisis que vivimos en la actualidad. Se clamó por la necesidad de una apertura política. Se mencionó que nos encontrábamos, por primera vez en varios años, ante la gran oportunidad para que el poder de los gobernantes se adquiriera por el voto de los de abajo y no se otorgara desde arriba. Se dijo que la apertura política podría iniciarse pacíficamente en los estados (tal vez el norte del país) y que bastarían unas cuantas gubernaturas reconocidas a la oposición para que la reacción en cadena fuera incontenible para dar esperanzas y reanimar decisivamente a toda la sociedad para desencadenar la madurez política del país.¹

Diferentes sectores políticos y sociales parecían haber cobrado conciencia de los perjuicios que ocasiona el poder central ilimitado y se disponían a presentar un frente de oposición, que al menos les permitiera ser tomados en cuenta en la toma de decisiones que rigen la vida política del país, que parecía ser cada vez más propiedad exclusiva del ejecutivo y del partido en el poder. Industriales, empresarios, sindicatos, intelectuales y partidos de izquierda intentaban constituirse

¹ Zaid Gabriel, "Escenarios sobre el fin del PRI", *Vuelta* 103, junio, 1985, p. 21.

como una fuerza organizada que participara de la distribución del poder. A pesar de sus diferencias, los unía el reconocimiento de que sería saludable para el país una apertura política que permitiera madurar la democracia, por donde podrían tener acceso y regular el poder "absoluto" del presidente y el partido oficial para el "bien" del país y tal vez, con suerte, algún día aspirar a lo más alto de este poder.

El resultado: un abstencionismo generalizado (más del 50% del electorado); triunfo del PRI en el total de las gubernaturas y en la mayoría de los distritos electorales; reclamaciones por corrupción, fraudes, manejos irregulares del padrón electoral, manifestaciones en contra de los resultados por un lado, y desplantes triunfalistas por el otro. Conclusión: la apertura política no se logró.

Ante esta situación cabría preguntarse: ¿debemos esperar otros tres años para lograr esta apertura?, ¿qué acciones se pueden llevar a cabo mientras tanto?, ¿existen otras alternativas?

Contradicciones

Es cierto que la coyuntura actual le dio al gobierno la oportunidad de llevar adelante una apertura política, que a su vez encaminara al país hacia la madurez política; pero también es cierto que será difícil lograr tal madurez si ésta no se fomenta simultáneamente en diferentes niveles de nuestra sociedad.

Sería ingenuo exigirle al mexicano que libre, espontánea y periódicamente acuda a las urnas para elegir a sus gobernantes (madurez política), cuando en las instituciones donde se desempeña cotidianamente no se le permite opinar con respecto a la forma de organizar y realizar su trabajo.

Parece ser una inclinación humana aspirar a que los de arriba nos consideren democráticamente mientras que los de abajo deben padecer nuestro buen juicio para decidir por ellos. Aspiramos a la descentralización hacia arriba y a la centralización hacia abajo. Los de arriba nos deben escuchar y tomar en cuenta, mientras que uno no tiene por qué hacer lo mismo con los de abajo. Se aspira a la democracia política mientras que se promueve y ejerce un totalitarismo cotidiano.

Cuando en las instituciones de una nación está ausente la democracia, cuando las empresas, las universidades, las instituciones públicas, los centros culturales, las delegaciones políticas se convierten en el gobierno autocrático de los pocos sobre los muchos ¿cómo se espera que los muchos maduren en su participación política en la sociedad? Es probable que si algunos (de los muchos) llegan a una posición de poder (de los pocos) imitarán al sistema al que se vieron sometidos.

Y así como los políticos (el gobierno) llegan a afirmar que el pueblo no está preparado para la democracia política, "democracia sin adjetivos" (Krauze), los empresarios y otras autoridades en posiciones de poder afirman lo mismo de sus trabajadores y subordinados. Así el efecto tautológico se retroalimenta, el absolutismo en diferentes planos se fortalece y la alternativa responsable se debilita. ¿Cómo esperamos que el mexicano se convierta en una persona crítica, responsable y activa si nuestras instituciones le exigen lo contrario? Esta contradicción permea nuestra sociedad.

La democracia se inicia con lo cotidiano y presenta distintos niveles y ritmos.

Ante la experiencia del poder político absoluto que impera en el país, distintas fuerzas se organizan con el afán de disminuirlo y regularlo. Una forma de lograrlo puede ser que empresarios, industriales, líderes sindicales y políticos democraticen la vida interna de sus empresas o sus instituciones.

La democracia de lo cotidiano y el hombre

La democracia de lo cotidiano exige de nosotros mayor atención, capacidad reflexiva, crítica y autocrítica, razonamiento, servicio, presencia e intención. En otras palabras, exige un esfuerzo interior para rescatar lo que aún nos queda de humanidad. Porque en última instancia, lo que justifica la democracia es el esfuerzo para que el hombre sea a cada instante aquello que lo diferencia de otros organismos vivientes: un organismo capaz de reflexionar, para no confundirse, como diría un colega, con un "molusco o una esponja."

Cuando las instituciones y sus estructuras de poder demandan sometimiento, servilismo, domesticación y alinea-

ción, cuando simplemente le está prohibido pensar al individuo, cuando en aras de la paz y la tranquilidad social se mantiene el letargo del hombre, se contribuye a la formación de autómatas para quienes es difícil distinguir el estado de sueño del de vigilia, aunque, sin embargo, la máquina humana funciona eficazmente. Bajo estas condiciones, repentinamente se le pide al mexicano que se torne activo políticamente; pero si lo hace así no será con una actitud reflexiva y razonada (ya que esto no le ha sido exigido en lo cotidiano), sino como una reacción al cansancio y al aburrimiento de lo cotidiano y en busca de nuevas experiencias que, sin afectar su tranquilidad, le den sentido a su vida.

No es posible que los empresarios, los líderes sindicales y las autoridades que están en posiciones intermedias de poder exijan que sus subordinados adquieran instantáneamente conciencia política, que participen en las elecciones para apoyar a la oposición y reconozcan el abuso de poder del partido institucional. No es posible que le exijan al partido institucional la distribución del poder y su reconocimiento como participantes importantes en el proceso de desarrollo de la nación, si no están dispuestos a otorgar este mismo reconocimiento a las personas que forman parte de su organización. Esta contradicción se acentuó durante las pasadas elecciones.

Una dificultad para reconocer la democracia de lo cotidiano surge de la falta de claridad de sus implicaciones. Anteriormente se dijo que en la democracia existen niveles y ritmos; podríamos agregar ahora que también existe confusión con respecto a la denominación y conceptualización de ésta.

La democracia de lo cotidiano² consiste en democratizar las instituciones de una sociedad en las que sus ciudadanos pasan la mayor parte del tiempo. Esto varía según la forma, los niveles y la profundidad de la democratización, y va de la participación en la toma de decisiones en el área de trabajo que compete a un individuo al control de la vida de la empresa o la institución por parte de la fuerza laboral. A esto último se le

² La democracia de lo cotidiano se puede realizar en todos los niveles de la sociedad: en la familia, en los barrios, en las comunidades, etc. Para efectos de este trabajo nos abocaremos a su experiencia en instituciones y particularmente en la empresa.

llama “autogestión” y es la forma más evolucionada de democratización cotidiana: es la capacidad que tiene un grupo de personas para gobernarse a sí mismo.

Confusiones sobre la democracia de lo cotidiano

Existen varias razones por las cuales se llega a rechazar a la democracia de lo cotidiano sin mayor consideración. Una de ellas es el empeño que se pone en enmarcar a la sociedad y a los sistemas económicos a partir de los paradigmas capitalismo-comunismo. Toda propuesta que implique la disminución del poder del capital sobre el control de una empresa o institución es considerada muchas veces como “comunista”, y cualquier intento de disminución del poder del Estado en la regulación de la economía suena a “pequeño burgués-revisionista”. Hay incapacidad para ver más allá de estos opuestos, para repensar lo aprendido, para admitir y generar nuevas ideas y actitudes, para, como dice el historiador Braudel, “visitar otras ciencias para tratar de ver con sus propios ojos, pedirles prestado un instante su lenguaje y sus puntos de vista para enriquecer los míos”.³ Hay un afán de refugiarse en estructuras mentales anquilosadas que, al fin y al cabo, proporcionan seguridad. La autogestión en occidente se plantea dentro de una economía de mercado y por lo tanto no promueve el crecimiento del Estado ni la burocratización de la sociedad. Sí promueve, en cambio, la participación activa de los trabajadores en el reparto del poder y una distribución de la riqueza más equitativa. De esta manera tiende a abolir la relación capital-trabajo en el interior de una organización. Pero ante todo, resalta a la persona en calidad de trabajador e implica “la gradual liberación humana a través de la educación, entrenamiento y diálogo entre trabajadores”.⁴

También hay razones de orden práctico. La democracia

Braudel, Fernand. Entrevistado por J.J. Brochier y F. Ewald. *Yuelta* 103, junio 1985. p. 45.

⁴ Vanek Jaroslav. “La teoría y la práctica de la autogestión. Una perspectiva americana”. Del libro: *World Communism at the Crossroads: military ascendancy, political economy, and human welfare*. Rosefielde Steven, ed., Boston, Kluwer, 1980 (también publicado por Martinus Nijhoff, Holanda), p. 262.

de lo cotidiano no es anarquía ni burocratización del proceso de toma de decisiones en una organización. Estas confusiones suelen provocar que la autogestión fracase cuando se le somete a experiencias prácticas. En la autogestión el órgano máximo de gobierno es la asamblea general de trabajadores, la cual otorga el derecho a un voto a cada persona, independientemente de la posición que ocupe en la organización. Pero no es esta asamblea la que resuelve la mayoría de las decisiones que enfrenta la institución. Se requiere, además, educación para reconocer el tipo de decisiones que hacen posible un proceso democrático. Estas decisiones que norman la vida y el futuro de la organización deberían ser las fundamentales. Esta asamblea debe, entonces, elegir a las personas calificadas para resolver las decisiones de carácter técnico a nivel operativo y promover la participación, en todos los niveles, de aquellos individuos competentes e involucrados en una área concreta de trabajo. La elección de los directores es vital para el funcionamiento eficiente de la organización. Son ellos los que determinan las acciones que hay que seguir a partir de los lineamientos generales y los objetivos marcados por la asamblea. Son ellos los que deben administrar y presentar las propuestas que juzguen necesarias, y enfatizar la visión a largo plazo por encima de la ganancia efímera a corto plazo. La asamblea tiene la responsabilidad de seleccionar a las personas adecuadas, aprobar o rechazar dichas propuestas y otorgarles la confianza y el respeto necesario para que administren los recursos de la organización. Es diferente la actitud de un director que enfrenta a una asamblea de accionistas o funcionarios públicos, de la de aquel que tiene que ver con una asamblea de trabajadores que son sus asociados. A los trabajadores les interesa el bienestar general de la empresa; los accionistas están particularmente interesados en el rendimiento económico que obtienen de su inversión, sin importarles cómo se logre y lo que suceda en el interior de la empresa; y los funcionarios públicos se interesan en promover su carrera política haciendo prevalecer los intereses del gobierno en turno y sus decisiones políticas por encima de lo demás.

Una vez elegidos los directores se les debe permitir administrar, promoviendo la participación de los trabajadores en

sus áreas concretas de trabajo y tomando en cuenta su grado de calificación técnica y su preparación. El nivel operativo es en el que la administración, con sus diversas técnicas (administración por objetivos, desarrollo organizacional, administración participativa, círculos de calidad y otras), puede contribuir significativamente a enriquecer el trabajo cotidiano y a estimular la eficiencia y la productividad de una organización.

Por tanto, la democratización de la vida de una organización se plantea en dos niveles: en el de quienes controlan el destino de ésta y en el de quienes controlan el área concreta de trabajo, pero teniendo en cuenta la estructura organizacional propia de cada caso. La diferencia la determina el tipo de decisión y la magnitud de la unidad que toma decisiones. A la primera, donde la asamblea general de trabajadores, como se mencionó, determina el futuro de la organización, se le conoce como "institucional". A la segunda, en el nivel operativo, se le conoce como "funcional". No hacer esta distinción sería condenar a la autogestión al fracaso.

Democracia económica

En el nivel institucional la democracia de lo cotidiano tiene como consecuencia la democracia de lo económico. Si los trabajadores son los que controlan la empresa, el capital únicamente recibe una tasa de rendimiento que refleja la escasez de este insumo en la economía. Esto implica que en ocasiones los trabajadores posean los medios de producción o que simplemente participen del resultado económico de su gestión,⁵ sin embargo, hay que señalar que el derecho al control lo origina, precisamente, el ser trabajador.

Existen otros casos en los que la democracia económica no necesariamente implica la institucional. Lo esencial en esto es que bajo diferentes mecanismos los trabajadores participen en mayor proporción del resultado económico de la empresa. Esta tendencia ha tomado ya tal fuerza, que en la actualidad ha

⁵ Dicha participación varía en función de diversos criterios; horas trabajadas, desgaste físico, desgaste psicológico, habilidades requeridas, responsabilidad de la función y antigüedad son algunos. Los mecanismos para determinarlos los especifica la asamblea.

llamado la atención la propuesta de un profesor norteamericano de economía del Massachusetts Institute of Technology para reducir el desempleo y enfrentar el problema del estancamiento con inflación: transformar los contratos salariales de los trabajadores en contratos de reparto de utilidades o ingresos.⁶ En otros casos, en varios países se ha experimentado con distintas formas de participación de los trabajadores en las acciones de las empresas. En cualquier caso las motivaciones varían: por una parte, éstas se originan con el propósito de lograr una mayor distribución de la riqueza y el poder económico; por otra, con el fin de estimular la productividad del trabajador, propiciar la inversión y reducir el desempleo.⁷

El valor intrínseco de la democracia cotidiana

La democracia de lo cotidiano, como se ha destacado, presenta diferentes niveles y variedad de posibilidades en su desarrollo práctico. Existen casos en los que se inicia con participación institucional y económica (cooperativas), otros con participación funcional (particularmente empresas privadas), otros más que experimentan con arreglos diferentes que evolucionan con el tiempo y, por último, algunos han intentado propiciarla en los tres niveles (institucional, funcional y económico). Esta es, precisamente, la forma más evolucionada de democracia cotidiana: la hemos llamado "autogestionada", porque es la que en realidad aspira a la democracia de lo cotidiano y lo económico.

Sin embargo, su valor fundamental, cuando funciona, radica en que no sólo proporciona al individuo una serie de derechos, sino que también exige mucho de él. Exige obligaciones de trabajo para con sus compañeros y consigo mismo (para que la empresa subsista es necesario que cada elemento contribuya a la realización de su función); capacidad de escuchar (esto no implica un "diálogo de sordos" en el cual cada quien intente imponer sus condiciones; para evitarlo se requiere, precisamente, saber escuchar y hacer posible la

⁶ Weitzman, Martin. *The Share Economy Conquering Stagflation*. Harvard University Press, Massachusetts, 1984.

⁷ Ver Morales C. y Reverte, R.M., "Participación en el beneficio". Tesis, ITAM 1984.

comunicación entre personas); reconocimiento del otro y con ello reconocimiento de sí mismo (capacidad de salirse de uno, de romper con el ensimismamiento continuo en que vivimos, de esforzarse por reconocer la presencia de los demás y en ellos la nuestra; capacidad, finalmente, para sorprenderse de lo cotidiano); y, por último, exige un esfuerzo por desprenderse del poder y compartirlo (poder como tendencia que deshumaniza, como misterio que nos gobierna y que cuando se interroga sobre sí mismo "no hay respuesta, o por lo menos no hay una respuesta, sino posibilidades de respuesta que no agotan la pregunta, sobre todo cuando se intenta cuantitativamente: más, más, más"⁸). Un esquema de democracia cotidiana debe ante todo permitir y promover la participación del hombre en el mundo que lo rodea. Corresponde al individuo aprovechar esta oportunidad.

Advertencia frente al angelismo

Esperar que la democracia de lo cotidiano funcione instantáneamente como una fórmula mágica con la cual se transforme a una organización y a sus integrantes es, ciertamente, ingenuo. Se requiere de un proceso de educación y una estrategia que tome en cuenta las características particulares del caso; se requiere de líderes que, convencidos, la sepan instrumentar. Muchos intentos han fracasado debido a la concepción de persona que se tenía. "Todos esos fracasos son el resultado de demasiado optimismo sobre la naturaleza del hombre. Cuando queriendo hacer de un ángel se hace de bestia, viene un momento en que es preciso batirse en retirada. Con frecuencia, entonces se deja tras de sí una larga huella de miseria que |habría sido preferible evitar".⁹

Muchas de las experiencias malogradas que menciona Anselme se debieron a la incapacidad, por parte de los trabajadores, de distinguir entre decisiones a nivel institucional y a nivel funcional; al hecho de confundir el proceso de orden que requiere una empresa con una anarquía fundada equivocada-

⁸ Meza, Julián. "La república de las pasiones". *Estudios*, ITAM, Otoño, 1984.

⁹ Anselme, Michel, *El angelismo socioeconómico*, USEM, México, p. 59.

mente en los derechos del trabajador al control y a la distribución de la riqueza, sin tener en cuenta su responsabilidad con su gestión y el resultado de la misma.

Además de otorgar derechos, democratizar una empresa plantea una serie de exigencias y riesgos que el conjunto de trabajadores debe reconocer y aceptar (proceso de educación y experiencia común), por lo que no es posible instaurarla por decreto desde arriba. Se puede iniciar y fomentar desde arriba, pero se debe aceptar y compartir desde abajo.

El "angelismo" existe también en el sentido que Kundera da a esta palabra: "El totalitarismo no es un infierno; o bien, es un infierno, pero es el infierno en el paraíso. La intención del totalitarismo no es la de hacer sufrir a la gente sino, al contrario, la de imponerle su felicidad... Responde a un arquetipo que llevamos todos en nosotros mismos: el sueño de una comunidad en donde todo el mundo tendría la misma fe, la misma voluntad, en donde no habría diferencia entre lo privado y lo público, ni habría secreto. Desgraciadamente, el hombre es mucho muy rico y complejo como para poder formar parte de una comunidad a tal punto ideal".¹⁰

La tolerancia y el respeto son la capacidad que se tiene para distinguir la diversidad y aprender de ella, para evitar los juicios totalitarios y generalizados que son un refugio frente al esfuerzo mental que requiere comprender, más allá de nuestras primeras impresiones, aquello que no se adecúa a nuestra estructura mental. Porque hacer esto último es la muerte en vida, la fijación de las ideas en donde ya no es capaz de penetrar un soplo de aliento que nos transforme. No hay nada más peligroso que los hombres que actúan desde sus fijaciones, dogmatismos e inquisiciones, es decir, cuando sus ojos son el arquetipo de lo ideal.

La democracia de lo cotidiano promueve la tolerancia, el respeto y el diálogo entre seres vivos, con presencia histórica, dialéctica que se aviene a un mundo cambiante, en donde es necesario reconocer la diversidad. Por esto no puede ni debe

¹⁰ Kundera. Milan. "La novela: lugar de controntacion de las cosas relativas". Entrevista de Julián Meza. *La letra y la imagen*. Semanario cultural de *El Universal*, año 1, núm. 5. México D.F., 28 de octubre de 1979.

(para que sea diálogo) casarse con esquemas rígidos, con ideologías asfixiantes que embrutezcan.

La posible degeneración de la democracia cotidiana y económica

Dos son las tendencias en que estos dos tipos de democracia, en sus diversas modalidades, pueden degenerar. La primera es cuando comienza a utilizarse como una forma de control y opresión sutil. Entonces se convierte en una herramienta psicológica que posibilita la tranquilidad social y permite el sometimiento de los trabajadores. En cuanto a la democracia de lo cotidiano, en su nivel operativo, nuevamente la administración, que puede proporcionar herramientas muy útiles para el funcionamiento eficiente de una sociedad autogestionada, también dota de una serie de técnicas sofisticadas a quienes quieren controlar y supervisar más de cerca a sus subordinados (el problema no es la técnica sino la actitud de quien la utiliza). A través de sistemas tan aparentemente atractivos como la "administración participativa" se exige más al trabajador, se le permite creer que él determina su destino y se utiliza su participación para reclamarle cuando hay ineficiencia. Largas reuniones con intervenciones plurales, para que finalmente los trabajadores decidan lo que ya se había determinado con anterioridad: "paternalismo participativo". No debe sorprendernos que el trabajador se harte de sistemas en el que se le pida su aparente participación. El sabe que en realidad de lo que se trata es de aumentar la productividad, pero hasta donde ésta convenga a la autoridad.

Por otra parte, no se requiere de mayor ciencia para derrotar a la democracia institucional. La técnica más usual es el cansancio. Se atiborra el orden del día de la asamblea general con puntos que deberían resolverse a nivel operativo; se utiliza un lenguaje técnico difícil de comprender y que a nadie le interesa escuchar, y se presentan las propuestas significativas al final de la reunión, después de largas horas de discusión estéril. Por eso el único deseo de los que sobreviven a tan agotadora asamblea es regresar a casa, y así los que deciden las cuestiones importantes son los que se quedan, es decir, los

que idearon la trama. El poder se concentra y la democracia institucional pierde su contenido real y mantiene su estructura formal.

Por lo que toca a la democracia económica, sobre todo cuando la motivación para hacer participar al trabajador en el resultado económico proviene de un afán de incrementar la productividad, puede degenerar, en intentos por mantener un control más sutil de la fuerza de trabajo. El trabajador ya tiene acciones (aunque éstas no tengan derecho a voto), ahora debe dar más de sí, pues ya forma parte de la empresa, aunque no pueda participar en el control. Estos esquemas, que han sido desarrollados, sobre todo en los Estados Unidos, con el nombre de ESOP (Employee Stock Ownership Plan), han demostrado que inicialmente estimulan la productividad de los trabajadores pero, a largo plazo, cuando éstos reconocen que el acceso a participar en el control les está vedado, lo consideran como una prestación más, similar a un fondo de pensión, y retoman su actitud inicial.¹¹

La otra gran tendencia de degeneración democrática se refiere a la cuestión material. La participación de los trabajadores en la toma de decisiones de una organización no es sólo con el objeto de democratizarla y humanizarla, sino también para que ésta subsista fundada en una racionalidad económica. Una empresa autogestionada debe ser eficiente, productiva y competitiva. Tiene que proporcionar a bajos costos un servicio o un producto de calidad que requiera la sociedad. Tiene que generar riqueza, compartirla entre sus miembros, y retribuirla a la sociedad. Debe permitir incrementar el nivel de vida de sus integrantes satisfaciendo sus intereses materiales. Es precisamente esta eficiencia económica, esta rentabilidad económica, la que puede hacer perder de vista el objetivo de la autogestión como lo aclara Ernest Mendel en la siguiente observación:

Si el valor de la empresa se calcula por su función continua, sobre la base del éxito en la realización de su renta, y si todo el sistema reposara durante mucho tiempo sobre la idea de

¹¹ Ver O'Leary, James. "The Uneven Record of Employee Ownership" *Harvard Business Review*, noviembre-diciembre 1979.

que el interés fundamental del obrero es la adquisición de salarios cada vez más elevados y de ingresos personales, esto tendría profundas y durables consecuencias en la moral dominante de tal sociedad. El tipo de gente creada por una sociedad en tales condiciones no sería fundamentalmente distinto al creado por la sociedad capitalista; estaría compuesta por gentes cuya única motivación de trabajo se dirigiría al único fin de poseer medios materiales. Es la clase de gente que se abruma al máximo por tener y no por ser.¹²

El éxito económico de una empresa se justifica en la medida en que libera al trabajador de sus penurias materiales para que tenga acceso al desarrollo y la valoración de su actividad en un nivel superior. En este sentido la eficiencia económica es un medio necesario, pero confundirla con el fin último de la autogestión es una manera de permitir su degeneración.

Crisis, cambio estructural y democracia

Es innegable que occidente vive en la actualidad una profunda crisis, de la que también participa nuestro país. En diferentes ámbitos se escucha que es necesario un cambio estructural, un cambio radical para salir de dicha crisis. Sin embargo, la percepción de la crisis y las propuestas alternativas de reestructuración varían según el caso. Algunos consideran el cambio estructural como un reacomodo de las fuerzas y las relaciones con que ha funcionado el sistema, es decir, mantener los esquemas prevalecientes, reordenándolos desde dentro, para alcanzar el equilibrio. Se aspira a superar el subdesarrollo a través de los caminos y procedimientos que otros siguieron.

Otros consideran que la crisis es más profunda y que en este caso las recetas anteriores no son suficientes; algunos llegan a afirmar incluso que estamos presenciando el fin de una época y que la crisis en este sentido puede ser el origen de "algo" nuevo. En otras palabras, se trata de una crisis de sistemas que ya agotaron sus posibilidades y que requieren de

¹² Mendel, Ernest, *Control obrero, consejo obrero y autogestión*, Ed. Era, México, 1974, pp. 329-330.

una transformación más radical; en donde las propuestas de reestructuración van más allá del mero reacomodo de los esquemas predominantes.

Entre estos dos extremos, en los que unos le diagnostican al paciente un resfriado con altas temperaturas y otros ya lo han desahuciado, los que consideran que el problema es de actitudes y valores proponen una gama de medicamentos, recetas, hechizos y tratamientos terapéuticos.

La propuesta de la democracia de lo cotidiano y lo económico sonará más radical para unos que para otros, según sea el diagnóstico sobre la crisis y los intereses particulares que tengan como médicos. Pero para todos la pregunta es la misma: ¿funcionará?

La idea no es nueva. Podríamos remontarnos hasta la *República* de Platón para encontrar las primeras semillas. Pasar luego por la *Utopía* de Tomás Moro, el *Leviatán* de Hobbes, los socialismos utópicos en el siglo XIX, el movimiento cooperativista, los Kibbutzim y las empresas autogestionadas del siglo XX; el Calpulli precolombino, los hospitales de Don Vasco de Quiroga durante la colonia y también el movimiento cooperativista, en nuestro país. ¿Por qué entonces presentarla como una idea innovadora? Tal vez porque en aquellos tiempos hubo otros sistemas y otros esquemas que resultaron ser más adecuados para su época; porque nunca como ahora se había formalizado el estudio de experiencias prácticas tanto exitosas como fracasadas que permitieran la conformación de una teoría sobre el tema; porque las ideas no son estáticas: evolucionan y maduran, dan frutos cuando se les siembra en tierra fértil; porque a pesar de los logros científicos y materiales alcanzados por occidente hasta ahora, no se han podido resolver los problemas que prevalecieron en otras épocas, como bien precisa M. Cooley en su discurso de agradecimiento al recibir el Premio Nobel de las alternativas:

La ciencia y la tecnología del complejo militar industrial, en la que he trabajado durante 20 años, puede producir ahora sistemas guiados capaces de alcanzar en otro continente a un sistema de proyectiles dirigidos con una exactitud de milímetros, pero los ciegos y los cojos tropiezan en nuestros caminos de la

misma manera que lo hacían en los tiempos de la Edad Media. Hemos llegado a tener sistemas de reconocimiento capaces de identificar a un proyectil dirigido enemigo hasta una distancia de miles de millas; pero, somos incapaces de reconocer al verdadero enemigo en nuestra misma sociedad: la enfermedad, la suciedad, la inmundicia que hacen que estén muriendo de hambre 600 millones de seres humanos en este planeta... ahora podemos producir armas (están produciéndose), que pueden destruir a los seres humanos y dejar intacta la propiedad; pero somos incapaces de eliminar la pobreza, aun aquí en la Europa meridional.¹³

A esto se puede agregar, citando a Carnoy y Shearer, que

Los técnicos con sus modelos matemáticos y sus programas de simulación en computadora, no pueden eliminar la pobreza, reducir el desempleo significativamente, disminuir la inflación, predecir la crisis petrolera, hacer el trabajo más agradable, disminuir impuestos o darle a los americanos la seguridad buscada... las parejas de jóvenes poseen mayores ingresos comparados con la generación anterior, sin embargo no es suficiente para adquirir un hogar, la gente de edad se encuentra sola, la gente joven posee mayor educación de la que sus padres imaginaron tener y aun así tan sólo encuentran trabajo rutinario y desempleo; las estadísticas del ingreso real muestran incrementos en la última década, sin embargo, proporciones significativas de la población se encuentran en una situación mucho peor que hace diez años.¹⁴

También, porque la democracia de lo cotidiano, cuando funciona, vincula e integra zonas aledañas a su proceso de desarrollo y demuestra una mayor conciencia de la necesidad de este proceso compartido. En la actualidad hay varios ejemplos de este tipo: el grupo de cooperativas Mondragón en el país Vasco, los Kibbutzim en Israel, algunas empresas autogestionadas como la cervecera Unión, en Yugoslavia y la cooperativa Cruz Azul, en México.

¹³ Cooley, Mike. Discurso publicado por International Foundation for Development Alternatives (IFDA). La Colombiere. Suecia, mayo-junio de 1983.

¹⁴ Carnoy M. y Shearer, D. *Economic Democracy, The Challenge of the 1980s*. Sharpe New York 1980. p. 13.

Además de los ejemplos anteriores, porque hoy en día existen muchos más que han demostrado su viabilidad, al poner en práctica alguna forma de democracia cotidiana o económica, están: la Lucas Alternative Corporate y Scott Bader Co. en Inglaterra; el grupo de compañías madereras en el noroeste de los Estados Unidos, así como la gran cantidad de empresas quebradas que fueron compradas por sus trabajadores, como el Vermont Asbestos Group y la compañía aérea Peoples Express, la cooperativa de Alijadores en Tampico, Vitro Frotado (su sistema socio-técnico), el grupo Sotavento en nuestro país y otros más.

Nada perderíamos al esforzarnos en incrementar nuestro conocimiento de los demás y de nosotros mismos, al detenernos un momento y descubrir un mundo diferente que, el vértigo, el frenesí y el ritmo en el que vivimos nos ocultan. Reflexionar un momento sobre lo que somos, ya no con el afán de cambiar sistemas y sociedades enteras, sino con el objeto de incidir sobre nuestra realidad más cercana: nosotros mismos y aquellos con los que trabajamos. Un hombre con esta concepción comprende que es en el trabajo diario con lo que se transforma la sociedad y no con sus elucubraciones acerca de los cambios que "efectuará" sobre el sistema, la sociedad, la nación, el planeta; la soberbia no conoce limitaciones y sí tiene como consecuencia impedir conocer la realidad.

La democracia de lo cotidiano es un esfuerzo por participar más plenamente de la existencia; nada perderíamos con intentarlo.

No es necesario esperar tres años para aspirar a la democracia política. Podemos prepararnos desde ahora, si promovemos la democracia de lo cotidiano y de lo económico, si ideamos mecanismos y estructuras organizacionales participativas que permitan una opción responsable a aquellos que estén dispuestos a aprovecharla, a intentarlo desde nuestra posición particular: presionando y exigiéndolo hacia arriba, pero sobre todo, promoviéndolo y experimentando hacia abajo. Tal vez de esta manera las elecciones políticas de 1988 se encuentren con una sociedad que comprenda la riqueza de la democracia al haberla experimentado en lo cotidiano.

MAURICIO BEUCHOT

Semiótica y filosofía de la conciencia: conductismo y mentalismo en la filosofía del lenguaje

Introducción

PONER en tela de juicio a la conciencia suena bastante excéntrico y hasta contradictorio. Pues el problema de su existencia resulta ser de los que se resuelven por la reducción al absurdo, del tipo de los que inmortalizó Aristóteles en su *Protréptico*: para poner en tela de juicio a la conciencia es necesario tener conciencia.

Pero no es su existencia lo que se problematiza sin más, sino el fundamento y la metodología de nuestro discurso, y nuestra teoría sobre ella. El propio Skinner, considerado como negador de la conciencia, al hablar de las críticas injustificadas que se han hecho al conductismo, pone como la más infundada la acusación de que "ignora la conciencia, los sentimientos y los estados de la mente".¹ Se trata, pues, de ajustar lo mejor posible a ese hecho que es la conciencia nuestro discurso racional sobre ella.

Y esto tiene sus dificultades. La primera de ella es: ¿cuál es la lógica de nuestro discurso sobre la conciencia? Pero esto sólo se encabalga en otras dos cuestiones más de fondo: ¿qué significamos al hablar de la conciencia? y ¿qué realidad ontológica tiene nuestra conciencia? Preguntas que, a su vez, dependerán de otra: ¿cuál es nuestro acceso cognoscitivo a la conciencia? Como se ve, se conjuntan los planos sintáctico, semántico y pragmático, los cuales configuran la estructura

¹ B. F. Skinner, *About Behaviorism*, New York: Vintage Books, 1976, p. 4.

semiótica con la que se ha de abordar el problema. A esto se añaden la instancia epistemológica y la instancia ontológica.

El aspecto sintáctico representa la investigación de la expresión lógica de nuestro discurso acerca de la conciencia. El aspecto semántico constituye la inquisición de la referencia que asignamos a dicho discurso, a saber, qué es lo que consideramos como referente o referentes del mismo. El aspecto pragmático consiste en esclarecer los modos principales como hablamos de la conciencia a través de su uso en nuestro contexto psicológico-social. A estos dos últimos aspectos se vincula el ontológico, y éste exige, en último término, una justificación epistemológica (el método y el criterio para llegar a conocer lo que decimos de la conciencia).

Entendemos la semiótica y sus partes según los lineamientos generales de Ch. Morris; ella nos servirá para abordar la parte más filosófica configurada por la ontología y la epistemología. Procederemos, pues, en este trabajo, a aplicar a algunas expresiones principales sobre la conciencia los correspondientes análisis sintáctico, semántico y pragmático para aplicar luego a sus resultados los análisis ontológico y epistemológico. Preferimos, en cuanto a esto último, hablar primero de ontología y después de epistemología, no por invertir el orden acostumbrado, sino porque las razones epistemológicas que aduzcamos servirán para confirmar lo que hayamos enunciado como el *status* ontológico de la conciencia.

Sintaxis: la lógica del discurso sobre la conciencia

Consideremos las expresiones siguientes:

1. Yo me doy cuenta de que tengo en este momento una conclusión importante.
2. Yo me doy cuenta de que tengo en este momento una sensación visual de un objeto triangular y verde.
3. Yo me doy cuenta de que tengo en este momento una gran alegría.
4. Yo me doy cuenta de que quiero algo difícil.

En las expresiones mencionadas, que tratan de abarcar los sectores principales de nuestra actividad consciente (cognoscitiva racional, cognoscitiva sensorial, emotiva y volitiva),

notamos que se habla de un *percatarnos de algo*, con una seguridad casi presuntuosa.

Esta afirmación de percatarnos de algo con certeza haría a Wittgenstein aconsejarnos una mayor reserva, y, de acuerdo a sus reflexiones sobre la certeza, nos sugeriría preferir expresiones más modestas, como el "me parece que me doy cuenta de que..." o "creo que me doy cuenta de que..."²

Tal vez consideraciones semejantes han hecho a algunos pensadores incluir este tipo de expresiones sobre la conciencia entre las expresiones u oraciones de creencia. Pero, aun formulándolas como oraciones de creencia, las oraciones acerca de la conciencia manifiestan tener consistencia lógico-sintáctica. No hace falta abundar en apologías para demostrarlo.

Nos basta, para hacer ver que a nivel sintáctico las oraciones sobre la conciencia son consistentes, referirnos a la legitimación que de las mismas ha hecho Héctor-Neri Castañeda, quien, aprovechando y corrigiendo el sistema de oraciones de creencia de Jaako Hintikka, lo aplica a las oraciones de conciencia. A pesar de las dificultades que tales oraciones encierran, ha sabido superarlas, y ofrece un buen camino para superar las dificultades que siguen presentándose.

Expuesto de modo sumamente esquemático, el camino es el siguiente. Castañeda procede, por así decir, desde el exterior de la conciencia, pasa a su interior, sale de nuevo y regresa a ella, como en espiral. Y todo en un nivel de expresión. Primero atiende a las expresiones de conciencia como referidas a otro, en tercera persona.³ En seguida intenta colocarlas en el propio sujeto, como una tercera persona que sabe, sin embargo, que es la propia.⁴ Después aplica ese autoconocimiento, a través de una ilación, a las otras personas, concediendo que también ellas poseen ese autoconocimiento.⁵ Y regresa al propio sujeto, para recuperarlo en su mismidad.⁶ Se muestra, así, como una

² Cfr. L. Wittgenstein, *Ueber Gewissheit*, Franckfurt am Main: Suhrkap Verlag, 1970, núm. 8, pp. 10-11.

³ Cfr. H. N. Castañeda, "He: A Study in the Logic of Self-Consciousness", en *Ratio*, 7 (1966), pp. 130-157.

⁴ Cfr. *Idem*, "On the Logic of Self-Knowledge", en *Noûs*, 1 (1967), pp. 9-21.

⁵ Cfr. *Idem*, "On the Logic of Attributions of Self-Knowledge to Others", en *The Journal of Philosophy*, 65 (1968), pp. 439-456.

⁶ Cfr. *Idem* "On the Phenomeno-Logic of the I" en *Akten des VII internationalen Kongresses für Philosophie*, Univ. of Vienna, 1969, vol. III, pp. 260-266.

fluctuación de la conciencia entre las expresiones con el pronombre "él" y las expresiones con el pronombre "yo". En cualquier caso, nos parece lo más plausible que el pronombre que predomine debe ser el de primera persona; pues, aunque el autoconocimiento se exprese como referido a otro, en última instancia debe reducirse al que tiene como referencia al propio sujeto.

La necesidad de introducir el "yo" en los esquemas lógicos es necesario para dar consistencia al discurso referido a la conciencia. Veamos algo sobre la fundamentación sintáctica de la lógica del "yo" o pronombre personal en primera persona.

En el caso de la construcción sintáctica, encontramos que es un elemento del tipo llamado "indicador", esto es, la clase de expresiones que comprende pronombres personales y demostrativos, adjetivos y verbos usados para hacer una referencia demostrativa. El indicador "yo" es el más importante de los indicadores, y aún más que todos los nombres y descripciones. Este elemento indicador que es el pronombre personal en primera persona tiene su construcción sintáctica correcta en oraciones como "Yo existo ahora". Guardando esta corrección sintáctica no puede dejar de referirse al objeto que intenta referirse. De su corrección sintáctica podemos pasar a su corrección semántica.

Semántica la referencia del discurso sobre la conciencia

La corrección sintáctica y semántica de las oraciones con el pronombre "yo" quedan garantizadas a través del hecho siguiente. En el caso de las formas sintáctica y semántica, decir "Yo no existo ahora" es autocontradictorio, es internamente inconsistente, es una contradicción sintáctico-semántica. Es parecida a la que ocurriría si digo ahora: "Yo no estoy expresando algo en este momento", lo cual se ve falsificado por el hecho de mi acto de expresión. Sobre esto observa Castañeda:

La razón de que muchos filósofos no hayan visto la inconsistencia interna de enunciados negativos tales como "Yo no existo ahora" es que "Yo soy H.N. Castañeda" y "H.N. Castañeda no existe ahora" son ambos enunciados contingentes. Pero, por supuesto,

la contingencia de los dos últimos enunciados no establece la contingencia del primero. (...) Claramente, la proposición "Yo existo", aseverable por mí, es diferente de la proposición "H.N. Castañeda existe".⁷

A esta observación de Castañeda sobre la diversidad de tales enunciados, que me parece acertada, quisiera añadir algo que me parece fundamental. Ciertamente la proposición "Yo existo ahora" no tiene la contingencia de las otras; pero lo que no llega a ver Castañeda, y que debe añadirse, es que tal enunciado no es contingente porque el nexo que representa no es un nexo lógico contingente, sino un nexo lógico necesario. Un nexo necesario existencial que, si bien no tiene la fuerza del nexo necesario esencial que se da en una proposición analítica, es, sin embargo, necesario; de modo que puede hablarse de una clase especial de tautología referencial.⁸

La prioridad, en este caso, de la primera persona sobre cualquier paráfrasis en tercera persona se ve de la siguiente forma. El correspondiente del indicador "yo" no puede ser el indicador "él". Más bien la expresión equivalente es la que Castañeda llama un *cuasi-indicador*, que simboliza como "él*". Con éste tenemos una proposición *cuasi-indexical*. Tomemos el ejemplo utilizado por Castañeda:

1. El Editor de *Soul* cree (en el tiempo *t*) que él (mismo) es un millonario.

De acuerdo con lo que se ha dicho, el Editor de *Soul* tiene una creencia cuyo objeto es la proposición expresada en la cláusula que va en *oratio obliqua*: "él (mismo) es un millonario". Esa proposición es tal que el Editor podría haberla expresado en *t* aseverando:

2. Yo soy un millonario.

Así pues, la única paráfrasis equivalente a la oración (2) de primera persona es la oración (1) en tercera persona; pero el pronombre que ahí figura no es otro indicador, como "yo", sino un cuasi-indicador, "él*". Que no se puede sustituir "yo" por otro indicador de tercera persona se ve por esto:

El pronombre "él (mismo)" en (1) tiene un papel especial:

⁷ *Ibid.*, p. 261.

⁸ Sobre estas tautologías referenciales, cfr. D. Pears. "Is Existence a Predicate?" en P. F. Strawson (ed.), *Philosophical Logic*, Oxford: University Press. 1967.

i) no se usa para hacer una referencia demostrativa, *ii)* se refiere al Editor de *Soul* indirectamente, *iii)* aparece como *oratio obliqua*, y *iv)* se usa para atribuir referencia de primera persona al Editor de *Soul*, aún sea implícitamente. Por todo ello es más bien un cuasi-indicador, “él*”, como se ha dicho. Este cuasi-indicador tiene las siguientes propiedades peculiares que señala Castañeda:

a) No puede ser sustituido por su antecedente *salva propositione*. Es decir, la proposición (1) no es equivalente a “El Editor de *Soul* cree en el tiempo *t* que el Editor de *Soul* es un millonario”.⁹ Porque puede darse el caso de que esa persona no crea ser el Editor de *Soul*, por pensar que no es efectivo aún su nombramiento, sino que acaba de ser elegido sin entrar todavía en funciones.

Si pretendemos sustituir “El Editor de *Soul*” por otra descripción, como “El único que es Φ ”, donde no figura “él*”, de todas maneras la proposición (1) es diferente de la proposición correspondiente “El único que es Φ es un millonario”. Porque se puede dar el caso de que dicho Editor no crea que es el único que es Φ .

Si pretendemos sustituir “El Editor de *Soul*” por un nombre propio lógico, como *A*, de todas maneras la proposición (1) es diferente de la proposición correspondiente “*A* es un millonario”. Porque también se puede dar el caso de que dicho Editor no crea que él es *A*.

b) Tampoco “él” puede ser sustituido en (1), *salva propositione*, por otro indicador que se refiera al Editor de *Soul*. La razón es que la referencia indexical que tendría ese otro indicador no tendría el alcance que debe tener en la oración donde figura. Por ejemplo, si se sustituyera por el indicador “él” (no por el cuasi-indicador “él*”) en “El (este hombre) es un millonario”, podríamos analizarla como: “Hay una propiedad Φ -idad tal que él [indexical] = el único que es Φ y el Editor de *Soul* cree en el tiempo *t* que el único que es Φ es un millonario”.

Pero este análisis nos muestra que el indicador “él” entra sólo aparentemente en el alcance de “cree”, es decir, que está fuera de la *propositio obliqua* y tiene como alcance la propo-

⁹ H. N. Castañeda. “On the Phenomeno-Logic of the I”, p. 261.

sición completa. Con lo cual no tiene ya el alcance que le es debido. Estos análisis llevan a Castañeda a la siguiente conclusión:

Por consiguiente, la proposición de primera persona singular (2) es diferente de cualquier otra proposición de tercera persona en *oratio recta*. De manera patente, las mismas consideraciones valen para toda otra proposición de primera persona. Así, de modo más general, *ninguna proposición de primera persona es idéntica a ninguna otra proposición de tercera persona, si ambas están en oratio recta*.¹⁰

Con esto se garantiza que la proposición de primera persona no es reductible a ninguna de tercera persona. La primera persona, pues, tiene su propia lógica.

Pragmática: el uso del discurso sobre la conciencia

Lo que intentan las oraciones de conciencia es aludir al conocimiento directo de un concepto individual de la propia persona. Definamos así el conocimiento directo: “s está familiarizado con x en t =df. Hay un p tal que *i*) p es auto-presente para s en t y *ii*) hay una propiedad que p implica que x la tiene”. Y el concepto individual así: “s tiene un concepto individual = df. Hay una proposición p y un concepto individual c tales que *i*) p implica que x tiene c y *ii*) p es conocida por s ”. De estas definiciones, Roderick Chisholm obtiene:

Podemos decir que si una persona está directamente familiarizada con ella misma, entonces tiene un concepto individual de sí misma. Pues si está directamente familiarizada con ella misma, entonces hay un estado de cosas que es auto-presente para ella; este estado de cosas implicará que la persona tiene cierto concepto individual; y puesto que el estado de cosas es cierto para ella también será uno que ella conoce.¹¹

Entonces, cuando utilizo una expresión de conciencia

¹⁰ *Ibid.*, p. 263.

¹¹ R. Chisholm, *Person and Object. A Metaphysical Study*, London: George Allen and Unwin, 1976, p. 30.

como “yo me siento deprimido” o “yo veo una figura triangular y verde”, estoy directamente familiarizado conmigo; pues tales proposiciones son auto-presentes e implican que yo tengo una propiedad. Implican un concepto individual, el de *ser yo*, o *ser idéntico conmigo mismo*, y una propiedad que le conviene. Y, ya que tal proposición es auto-presente, es *conocida* por mí como siendo verdadera.

Ontología: la conciencia como función

Tomando el término “función” en sentido corriente, podemos decir que el *status* ontológico de la conciencia es ser una función de la inteligencia. La inteligencia conoce los distintos actos y objetos de la persona, y con ello le da un conocimiento de sí misma. Al hacer esto, la inteligencia es inteligencia consciente, es decir, se ejercita como conciencia.

Epistemología: la introspección como camino hacia la conciencia

¿Sobre la base de qué evidencia empírica se postulan las entidades mentales de la conciencia? Aquí tocamos el espinoso y radical problema de una experiencia interior o introspección. La validez de la introspección es una premisa fundamental del mentalismo. Por lo cual, no la podemos introducir precipitadamente. Si se acepta como auténtica experiencia, hace que la postulación de entidades mentales no sea tan sólo un enunciado teórico o inferido, sino un enunciado empírico con toda su fuerza. Pues bien, ¿se da esa experiencia interna o introspección? ¿Qué nos revela el lenguaje de la introspección? El lenguaje de introspección usa expresiones tales como “me siento alegre”, “veo que mis imágenes son borrosas”, “encuentro mis ideas muy iluminadoras de esta situación”, “me encuentro agitado por la pasión del odio”, “siento angustia”, etc. ¿A qué se refieren estas expresiones? ¿Cómo ha surgido este modo de hablar y qué validez tiene?

Cuando digo que “tengo conciencia de un pensamiento”, no me refiero a él como si dijera “veo un semáforo”. La segunda expresión pertenece al lenguaje de observación, y ciertamente no tiene la misma referencia que el de introspec-

ción. La observación se dirige a objetos públicos, mientras que la introspección se dirige a objetos privados, hechos mentales o cosas fenoménicas. Por ello hay que distinguir entre *observación* e *introspección*. Y aun el término "introspección" tiene diversos significados que conviene distinguir, a saber, *inspección*, *introspección* e *introspección sistemática*. Reinhardt Grossmann propone esta distinción y la ilustra con algunos ejemplos. Tomemos primero uno correspondiente a la inspección de cosas fenoménicas.

Se le muestra a alguien cierto objeto perceptible. Esta persona reconoce el objeto, ve que es redondo y de cierto matiz verde. Supongamos ahora que esa persona recibe la instrucción de describir no el objeto de su percepción, sino más bien las impresiones sensibles visuales que ella misma tiene en esa situación. Lo que se le pide que haga es, aproximadamente, que olvide que ante ella hay un cierto objeto perceptible y que se concentre en cambio en sus propias impresiones sensibles. Si esa persona entiende las instrucciones y ha sido ejercitada para cumplirlas, está haciendo una introspección de ciertas impresiones sensibles visuales.¹²

En este caso la atención de una persona, en virtud de una intención consciente, y como consecuencia de una tarea específica para la cual esa persona, aunque ordinariamente puede hacerla, ha sido ejercitada, se dirige no a objetos perceptibles, sino a lo que Grossmann ha llamado *objetos fenoménicos*.

Según este mismo autor, lo que se llama *introspección ordinaria* equivale a la inspección de objetos fenoménicos tal como ha sido descrita. Y pasa a ilustrar la *introspección sistemática* de procesos conscientes.

Supongamos que el sujeto de un experimento psicológico está ejercitado en buscar cierta palabra asociada siempre que se le presenta una particular palabra-estímulo. Percibir la palabra-estímulo, buscar la palabra asociada apropiada y expresar ésta, constituye lo que puede llamarse el proceso consciente *natural* en esa situación. A continuación se instruye al sujeto para que describa lo que sucede en su mente en tanto está buscando la palabra asociada. O sea, debe informar acerca de sus cosas

¹² R. Grossmann, *La estructura de la mente*, Barcelona, Labor, 1969, pp. 11-12.

fenoménicas. Si las instrucciones son debidamente entendidas y el sujeto ha sido ejercitado para cumplirlas, estará dispuesto a hacer inspección de la aparición de la siguiente palabra-estímulo. Sin embargo, como efecto de las instrucciones recibidas, se efectuará un cambio en los estados conscientes y pasará a hacer inspección de cosas fenoménicas. Al cabo de un breve momento el sujeto volverá de nuevo a la tarea de encontrar la palabra asociada. Y así sucesivamente. Ahora bien, este método tendrá o todos o algunos de los siguientes efectos en el proceso consciente natural de encontrar la palabra asociada: a) ciertos estados conscientes naturales no ocurrirán en absoluto; b) ocurrirán más tarde de lo que es normal, o c) no serán advertidos con la claridad normal. Esto muestra cómo la disposición a la inspección puede interferir con un proceso consciente natural; y puesto que la introspección sistemática no puede llevarse a cabo sin aquella "disposición", se ve lo difícil que puede ser hacer sistemáticamente introspección de estados conscientes naturales.¹³

La introspección sistemática es difícil y llega a modificar las cosas fenoménicas sobre las que versa. Pero es factible. La introspección, pues, es una experiencia interna. Y sus enunciados pueden tomarse como enunciados empíricos; no ciertamente como enunciados empíricos en el sentido de "observacionales", según lo que se ha dicho de la observación exterior, sino como empíricos según esta experiencia interna o introspectiva, cuya realidad es innegable.

La confiabilidad de la introspección es un problema aparte y difícil. Pero, para nuestro propósito, basta decir que se ve garantizada por sus resultados. Nos descubre actos mentales (procesos o actividades), así como contenidos y objetos de estos actos.

Estos actos son expresados en lo que Peter Geach llama "reportes de actos mentales", que versan no sobre lo que los seres humanos dicen o hacen abiertamente, sino sobre lo que piensan, sienten, etc.¹⁴ Los reportes de actos mentales utilizan verbos psicológicos, como "ver", "esperar", "pensar", con lo

¹³ *Ibid.*, pp. 14-15.

¹⁴ P. T. Geach, *Mental Acts. Their Content and their Objects*, London: Routledge and Kegan Paul, 1971 (reimpr.), p. 1.

cual manifiestan su carácter psicológico. “Muchos de estos verbos psicológicos requieren un objeto gramatical —un nombre, una frase nominal, o una cláusula nominal— para completar su sentido. El héroe ve *al cartero venir*, oye *su llamada*, espera (tiene un súbito golpe de esperanza) con respecto a *una carta de su amada*, piensa *que la carta que le envió a ella pudo haber sido abierta por su guardián*, etc.”¹⁵ El uso de tales expresiones es esencial para establecer el *contenido* de muchos actos mentales, por lo que les da el nombre de “expresiones de objeto”. Pero prefiere evitar el uso del término “objeto” como algo que corresponda de manera demasiado realista a los actos mentales, para excluir problemas graves, como el que ocurre en el caso de objetos inexistentes. Por eso plantea los problemas “no en la forma ‘¿Qué clase de objetos tienen estos actos mentales?’ sino más bien en la forma ‘Tales y cuales expresiones de objeto se usan al describir estos actos mentales; ¿cuál es el papel lógico de estas expresiones?’ ”.¹⁶

Y el papel lógico de las expresiones de objeto que reportan actos mentales es doblemente peculiar: *i*) no se pueden reducir a un lenguaje fisicalista, y *ii*) son indispensables si se quiere dar cuenta de la amplitud ontológica del mundo. Ambas peculiaridades tienen que ver con su *status* metodológico, explicativo-teorético.

El que no sean reductibles al lenguaje fisicalista los prepara como elementos teoréticos que se postulan, basados en la experiencia (interna), de manera consistente en el interior de una teoría. Si esta teoría admite entidades mentales, necesita expresiones que salvaguarden su peculiaridad. Hay una fuerte tentación a reducirlas, como en el caso del conductismo, a expresiones fisicalistas, dada la simplicidad que de ello resultaría. Pero la imposibilidad de reducirlas a lenguaje fisicalista (o, más propiamente, conductista) se mantiene en base a ciertas consideraciones lingüísticas.

Por ejemplo, como lo muestra Wilfrid Sellars, al construir una teoría es de suma importancia metodológica la introducción del discurso semántico y del discurso teorético. Es

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 2.

legítimo trabajar con un modelo que contenga elementos semánticos y teoréticos mentalistas para explicar los comportamientos. En este sentido,

aunque sería sumamente engañoso decir que los conceptos relativos al pensar son conceptos teoréticos, la condición de que gozan podría aclararse mediante un contraste entre el discurso teorético y el no teorético. Ahora estamos en situación de saber por qué sucede así. Pues una vez que nuestro antepasado Pérez [alguien que comenzó siendo conductista] ha puesto a punto la teoría de que el comportamiento verbal manifiesto es la expresión de los pensamientos, y ha enseñado a sus compatriotas a emplearla para interpretarse mutuamente el comportamiento, están todos a un paso de emplear este lenguaje en la autodescripción: así, cuando Juan, mirando a Enrique, tenga elementos de juicio relativos a su comportamiento que justifiquen (en el lenguaje de la teoría) el uso de la oración "Enrique está pensando 'p'" (o "Enrique está pensando que p"), Enrique, empleando los mismos elementos de juicio, podrá decir, igualmente en el lenguaje de la teoría, "Estoy pensando 'p'" (o "Estoy pensando que p"); y ahora resulta —¿era necesario que resultase?— que podrá enseñarse a Enrique a dar unas autodescripciones razonablemente fiables en el lenguaje de la teoría sin tener que observar su comportamiento manifiesto (cosa que Pérez podrá hacer, poco más o menos, alabando a Enrique cuando emita locuciones de la forma "Estoy pensando que p" en caso de que los elementos de juicio aludidos no apoyen este último enunciado). [Ellos], pues, empiezan a hablar del privilegiado acceso que tiene cada uno de nosotros a sus propios pensamientos: *lo que empezó siendo un lenguaje dotado de un uso puramente teorético, ha llegado a tener un papel informador*.¹⁷

Hay en todo ello un carácter intersubjetivo, pues se comparten los contenidos mentales mediante las expresiones, y su carácter informativo descansa precisamente en que son intersubjetivos (es decir, aunque son privados, no son *meramente* privados, se pueden comunicar).

Las expresiones mentalistas son indispensables si se

¹⁷ W. Sellars, "El empirismo y la filosofía de lo mental", en su obra *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid, Tecnos, 1971, p. 202.

quiere dar cuenta de la realidad. Evidentemente, esto resulta de haber aceptado entidades mentales. Roderick Chisholm formula la tesis de la siguiente manera:

Digamos *i)* que no necesitamos usar lenguaje intencional cuando describimos fenómenos no-psicológicos o "físicos"; podemos expresar todo lo que sabemos, o creemos, sobre tales fenómenos en un lenguaje que no es intencional. Y digamos *ii)* que, cuándo deseamos describir ciertos fenómenos psicológicos —en particular, cuando deseamos describir el pensar, el creer, el percibir, el ver, el conocer, el querer, el esperar y el agradar— o bien *a)* debemos usar un lenguaje que es intencional o bien *b)* debemos usar un vocabulario que no necesitamos usar cuando describimos fenómenos no-psicológicos o "físicos".¹⁸

La prueba que aduce Chisholm está basada en la circularidad en que incurre la postura no-intencionalista, por ejemplo, el conductismo. Tratemos de explicar las creencias de una persona. Podemos hacerlo en términos de lenguaje, ya sea aludiendo a su uso actual del lenguaje, o a sus disposiciones para usar el lenguaje en determinadas maneras. Pero no podemos describir *su uso* del lenguaje o *sus disposiciones* para usarlo de esas maneras, a menos que hagamos referencia a lo que cree, conoce o percibe, todo lo cual es intencional.¹⁹ Por ello, siempre será necesario el lenguaje intencional para dar cuenta de lo que sucede en el hombre. Ahora bien, las expresiones intencionales pertenecen al lenguaje mentalista, y éste tiene que acabar interpretándose como referido a entidades mentales, por más que se diga que el lenguaje mentalista es sólo un modo de hablar que no implica la existencia de entidades mentales.²⁰ Pero la razón para postular entidades mentales (además de la experiencia interior) es que las expresiones intencionales no tendrían las características sintácticas y

¹⁸ R. Chisholm, "Sentences about Believing", en A. Marras (ed.), *Intentionality, Mind and Language*, Urbana, Chicago and London, University of Illinois Press, 1972, p. 35.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 44-46.

²⁰ Cfr. W. Quine, "On Mental Entities", en su obra *The Ways of Paradox*, New York: Random House, 1966, pp. 213-214.

semánticas que tienen si no existieran los episodios mentales que les dan origen.²¹ Y así, no podemos desechar el lenguaje sobre la conciencia como irreal o engañoso. Lo cual nos indica que la conciencia “está ahí”.

²¹ Cfr. A. Kenny, “To Mind via Syntax”, en *The Nature of Mind*, The Gifford Lectures 1971, 72, Edimburgh: University Press, 1972.

SERGIO PÉREZ CORTÉS

Escribir y argumentar La innovación técnica del alfabeto

LOS hombres reconocen lentamente la potencialidad de algunas innovaciones destinadas a transformar con profundidad su organización social y su estructura mental. Algo semejante ha sucedido con el medio técnico sobre el que deseamos centrar unos minutos la atención: su aparición resulta crucial para la constitución de lo que llamamos nuestra racionalidad, para la forma en que el pensamiento salvaje fue domesticado, y, en fin, para la manera en que la razón occidental pudo organizar sus contenidos. Sin embargo, a diferencia de otras tecnologías destinadas a alterar la imagen de nuestro mundo, este objeto no vuela, no gira vertiginosamente y no produce estrépito alguno; por el contrario, su mayor mérito consiste en su discreción, en su relativa invisibilidad, en su capacidad para presentarse cotidianamente a nuestra mirada con toda la modestia de los grandes eventos. Pero no agreguemos a la cuestión un falso misterio: se trata de la aparición del sistema alfabético de escritura.

El presente artículo, que debe todo a los arqueólogos y a los historiadores clásicos, se propone destacar las consecuencias históricas y sociales provenientes de la invención de ese medio técnico, verdadero instrumento de la razón. Adelantemos una prevención inicial: se admite de antemano que las consecuencias a que habremos de referirnos no son uniformes, que varían de un momento histórico a otro, de una sociedad a su vecina y, en fin, que una cosa es el significado potencial de la innovación y otra las peripecias políticas que le imponen o la marginan. Con todo, el propósito es recalcar que el tránsito de

la oralidad o de una cultura prealfabética a la civilización del alfabeto no se realiza sin dejar huellas profundas sobre la forma en que los hombres organizan los contenidos de su pensamiento; se sostendrá que el pasaje de la socialización, basada en lo oral, a la experiencia de la escritura comunitaria, altera el modo en que los hombres perciben o se interrogan acerca de lo que les rodea y modifica la experiencia de argumentar, dialogar y demostrar, experiencia resumida en el término "racionalidad". Si, como lo creemos, el pensamiento es una actividad sujeta a ciertas reglas discursivas e históricas, entonces el medio técnico disponible en un momento determinado ocupa un lugar decisivo en ese proceso. Nuestro argumento general es que la grafía alfabética constituye una de esas técnicas del intelecto y, en consecuencia, forma parte del materialismo incorporado característico de los procesos de lo imaginario y del saber.

La aparición del medio técnico de escritura es, en esencia, un problema histórico porque aun cuando se encuentra estrechamente unido a la lengua hablada, a diferencia de ésta no tiene ningún soporte biológico, y no proviene de ninguna facultad propia a la especie. La teoría lingüística admite hoy que cada hombre es por definición un hablante y que la lengua forma parte en mayor o menor grado de su arsenal genético; pero su naturaleza no hace de él inmediatamente un lector ni un escritor. Comparadas con la facultad de la palabra, la escritura y la lectura son accidentes recientes y, en gran medida, datables, cuyo surgimiento es una aventura llena de rodeos y dificultades. A pesar de su aspiración a ser sólo una reproducción gráfica adecuada a la actividad oral, los sistemas de escritura tienen un desarrollo fundamentalmente autónomo asociado al acto de su apropiación, al acto de "lectura", y ambas son capacidades que se adquieren y se ejercen mediante un aprendizaje cuyas condiciones no son espontáneas: se trata de actividades no innatas sino sociales, sujetas por tanto a las peripecias de todo producto humano donde intervienen la pasión, la obstinación y la violencia.

Historia de la escritura e historia de la lectura son procesos de tal modo inseparables que para comprender el alcance de la innovación gráfica es necesario iniciar con la pregunta:

¿qué debe entenderse por “leer”? La lectura es un *acto de reconocimiento* cuyo fin es asociar los rasgos fonéticos realizados en la lengua hablada con ciertos elementos gráficos convencionales. A fin de que se efectúe esta asociación, el sistema gráfico debe llenar ciertas condiciones específicas que se examinarán más adelante, pero desde ahora puede convenirse en que si ese reconocimiento se encuentra sujeto a exigencias que lo dificultan o lo complican, entonces, antes que de lectura se trata de una actividad más exigente que podría ser llamada desciframiento, interpretación o decodificación. Para todos los sistemas de escritura se cumple que el número de individuos capaces de apropiarse de cualquier conjunto de marcas gráficas está en relación inversa a las dificultades y los obstáculos que deben ser superados, puesto que las exigencias del sistema condicionan de manera directa el tipo de habilidades individuales requeridas para iniciar el proceso de lectura.

Los recursos propios del medio técnico empleado afectan directamente el acto de lectura y por esta vía al número potencial de lectores y escritores, es decir, de aquellos que en condiciones sociales se apropian y transmiten determinados contenidos. El interés histórico de la cuestión radica en que las sociedades humanas han conocido grados diferentes de progreso en la elaboración de sus sistemas de escritura hasta concluir en la llamada escritura alfabética. Las premisas del análisis que ha conducido a esta transformación decisiva para la civilización occidental serán mejor percibidas si se definen las condiciones ideales para que un sistema alcance sus objetivos eficientes en el momento del reconocimiento:

a) El sistema gráfico debe permitir la representación de *todos* los sonidos de la lengua que tienen función distintiva; las marcas gráficas deben estar asociadas, por su número o por su naturaleza, con aquellas emisiones fónicas que por su juego de oposiciones participan en la producción del significado. La lingüística moderna llama “fonemas” a esos sonidos con función distintiva y, afortunadamente para el sistema de escritura, su número es reducido en todas las lenguas naturales: fonema /f/ → signo f; fonema /p/ → signo p; fonema /r/ → signo r; etcétera.

b) A fin de que el sistema alcance totalmente sus propósitos no debe permitir excepciones, es decir, que uno y sólo uno de sus caracteres debe asociarse a cada rasgo fónico distintivo, lo que implica que ningún sonido debe ser reconocido por conjetura a partir del contexto. Cada gráfico, rasgo o combinación debe evocar *un solo fonema* y el conjunto no debe dejar al lector ninguna decisión contextual en la elección del sonido representado: fonema /f/ → signo f; fonema /p/ → signo p:

pero no: fonema /f/ → signo Ø
fonema /p/ → signo Ø

c) El número total de caracteres debe ser limitado para evitar la tarea de dominar una larga lista de signos gráficos que sobrecargue la memoria antes que se inicie el acto de reconocimiento propiamente dicho. Esta condición última es fundamental porque el acto de lectura no consiste en la memorización de una lista ordenada de signos, como en la repetición infantil del alfabeto, sino en la asociación de esos rasgos con sus correlatos fónicos en millones de combinaciones originales que constituyen las palabras y las frases, y aun cuando la capacidad de memoria puede someterse a un grado elevado de entrenamiento, su participación es menos eficiente cuando se trata de dominar un conjunto importante de combinaciones gráficas. Es quizá un hecho fortuito el que el número de caracteres en los sistemas alfabéticos se sitúe en torno a los 30 rasgos, pero la diferencia es abrumadora si se les compara con los 4000 rasgos necesarios para dominar la base elemental de la ideografía china y con los 40000 rasgos requeridos para su comprensión completa.¹

Determinando el número potencial de escritores y lectores, estas tres premisas técnicas pueden tener consecuencias históricas importantes: la limitación en el número de personas capaces de ejercer esa actividad, posibilita que una drástica reducción de esos practicantes se convierta en la desaparición de la escritura, como lo muestra el caso griego entre los siglos XI y VII a.C. Con la ruina de los palacios micénicos no es sólo la monarquía arcaica la que desaparece sino también la escritura, y cuando en el umbral de la era clásica los griegos reaprenden a

¹ Cfr. Gelb, I.J. (1976), p. 156.

escribir, se trata en realidad de una práctica diferente que ya no es el privilegio de una casta de especialistas sino una actividad que forma parte de la cultura común. Sin duda esta desaparición de los rastros escritos es, en parte, responsable de la relativamente pobre comprensión actual de aquello que los arqueólogos llaman "la edad sombría".

Ningún sistema de escritura referido a las lenguas naturales satisface estrictamente las tres condiciones anteriores, pero aproximándose en mayor o menor a ese ideal, cada sistema facilita u obstaculiza el acto de asociación llamado lectura. A fin de marcar sus divergencias, se reservará el nombre de "alfabeto" a aquel conjunto de caracteres que cumple simultáneamente las tres premisas técnicas distinguiéndolo así de las escrituras ideográficas, logográficas o silábicas que sólo satisfacen alguna (s) de esas condiciones. Nítidas en ciertos casos, estas divergencias entre los sistemas pueden resultar más difíciles de reconocer, por ejemplo, al comparar un sistema silábico con la escritura alfabética. Los rasgos diferenciales y las consecuencias sociales de la adopción de cada tipo de escritura resultarán pues más claros si se comprenden estos dos sistemas cercanos respecto al *tipo de análisis* que realizan, pero para ello es preciso examinar brevemente el soporte material en que se sustentan: la actividad del aparato fonatorio.

Los fonólogos distinguen en los sonidos del habla dos operaciones básicas:

a) Una corriente de aire expelida por los pulmones productora de vibraciones en las cuerdas vocales, los llamados sonidos vocálicos.

b) Esa columna de aire está sujeta a un cierto número de modificaciones en el aparato fonatorio como son las detenciones /p, t, k,/ o los rodamientos /r/; alteraciones que se producen en diversos puntos: en los labios /b/, en el paladar /d/, cerca de la glotis /g/, etc. El sonido que resulta de esos dos actos consiste en una consonante /p, b, g,...,n/ introducida o rodeada por una o varias vocales /a, e, i,...u/, y el conjunto es denominado sílaba.

Este sonido combinado es el que se intenta representar en un sistema silábico. El sistema tiene un fuerte soporte empírico, porque desde el punto de vista físico es imposible aislar

fonéticamente una consonante (las cuales han sido llamadas con justeza “átonas”, sin sonido, o “hemífonas”, que suenan a medias, como las semivocales /l/). Para ser percibida, una consonante requiere del apoyo de una o más vocales asociadas, y este dato inmediato es el punto de partida de la representación silábica. La descomposición del flujo del habla en palabras y de éstas en sílabas dentro del sistema supone un progreso en el análisis de la lengua hablada que, para muchas sociedades, se produce únicamente debido a influencias externas. A pesar de que esta etapa “silábica” es más “natural” que la descomposición alfabética, para las culturas orales ella implica un cierto grado de dificultad, como lo muestra el que la introducción de sistemas gráficos en esas organizaciones se detenga con frecuencia en ese nivel. No obstante, la escritura silábica sigue siendo un examen más “espontáneo” que el alfabeto, lo que explica la relativa facilidad de su aprendizaje que se manifiesta en la enseñanza de adultos.

La idea central del sistema silábico es asociar un *signo* a cada uno de estos sonidos compuestos. El número total de caracteres que contiene el sistema es entonces enorme porque depende del número posible de sílabas en una lengua natural. A partir de este momento, para este tipo de representación se presenta una doble alternativa que conduce a un único resultado:

1) O bien la memoria debe ejercitarse para recibir una cantidad importante de signos, lo que implica una sobrecarga psíquica previa al acto de lectura que requiere una cierta disposición individual, realizable sin lugar a dudas, pero sujeta a ciertas exigencias.

2) O bien se busca reducir sensiblemente el número de signos gráficos, pero en este caso cada rasgo quedará asociado a varios sonidos produciendo una ambigüedad que debe ser resuelta por el lector efectuando una elección basada en el contexto:

[pa] → [po]

[pe] → p ←

[pi] → [pu]

un ejemplo histórico de esta última elección es el silabario semítico occidental que consiste únicamente en 22 signos gráficos; su innovación esencial consiste en dejar de lado los signos léxicos y los signos con más de una consonante, limitándose a un número reducido de

caracteres silábicos abiertos; pero la drástica reducción en el número de rasgos indica enseguida el grado de ambigüedad que el sistema contiene. No es erróneo llamar *desciframiento* al conjunto de decisiones que debe realizar el lector en este tipo de escritura y es claro que a mayor número de elecciones contextuales, es mayor el grado de "profesionalización" requerido para la utilización del instrumento.

El resultado común de ambas alternativas es elevar las exigencias previas necesarias para el uso del sistema gráfico. Las premisas técnicas de éste requieren así un conjunto de habilidades que deben desarrollarse previamente, condicionando así el número potencial de usuarios. Naturalmente, esta consecuencia, existente desde el sistema silábico, se amplifica en el caso de las escrituras presilábicas, en las cuales el número de signos es más importante. El grado creciente de dificultad en la escritura tiende naturalmente a producir una casta de profesionales de la actividad, los cuales a su vez, difícilmente resisten a la tentación de introducir desviaciones artificiales con el único fin de hacerla inaccesible a los grupos excluidos (como en el caso de la logografía china); a tal extremo, que diversas sociedades enfrentadas al problema, han preferido importar algún sistema antes que intentar la reforma de su propia escritura.

¿En qué consiste la diferencia del alfabeto respecto del sistema silábico? Como se ha visto, este último realiza un cierto tipo de análisis de los componentes de la palabra; pero su examen se ha detenido demasiado pronto, en entidades silábicas que, a pesar de su naturalismo, no son aún las unidades elementales del acto fónico y conducen a la decisión descrita entre ambigüedad o sobrecarga de la memoria. Por su parte, el alfabeto efectúa ese mismo análisis pero en un mayor nivel de abstracción: el sistema fragmenta la sílaba en componentes fonológicos más elementales, los llamados *fonemas*, y asocia un signo y sólo uno a cada una de esas partículas, eliminando de antemano toda ambigüedad para el lector potencial. Reconociendo las partículas elementales que son soportes de la significación, el alfabeto logra evadir aquella elección cumpliendo al mismo tiempo las tres premisas básicas a la eficiencia del acto de lectura.

La diferencia entre ambos sistemas puede exponerse visualmente siguiendo el ejemplo propuesto por Havelock (1980) que proviene de la lengua inglesa, pero que es de una nitidez insuperable; consideremos la frase (1) liberada de todo recargo ortográfico.

(1) JAK AND JIL

(1) está compuesta de 9 signos de los cuales 7 no se repiten. Supongamos ahora un sistema silábico ideal que reprodujera para cada consonante la vocal inmediatamente anterior; en este sistema, la frase (1) sería escrita de este modo:

(2) JA KA A NA DA JI LI

(2) está constituida por 7 signos de los cuales ninguno se repite, es decir, que siendo más "económica" a nivel de palabra que el sistema alfabético, a medida que las frases se asocian unas a otras, los signos silábicos se irán acumulando rápidamente, exigiendo entonces una especialización de la memoria.

La misma frase (1) expresada ahora en el sistema semítico occidental, que es considerado un silabario sin vocalización (y que se encuentra en el origen de los sistemas hebreo, arameo, árabe, etc.), sería reproducida de la siguiente manera:

(3) JK ND JL

La diferencia de (2) y (3) respecto de (1) reside en el tipo de análisis efectuado por el alfabeto: por un lado, en éste, a diferencia de lo que sucede en (2) el examen es llevado hasta los últimos componentes fonémicos, mientras en oposición a (3), el alfabeto hace visibles los elementos vocales y los separa de la ambigüedad que debe ser resuelta por elección. Frente a ambos sistemas la originalidad del alfabeto consiste en reconocer los dos componentes teóricos del acto lingüístico, y en representarlos material e independientemente.

Con ello no se sugiere que el lector entrenado en los sistemas que producen las frases (2) y (3) sea incapaz de llegar a la emisión fónica primitiva; pero lo hace por intermedio de un mecanismo de memorización que en un caso agrega y en otro elimina aquello que diverge del enunciado original. La preparación previa a la lectura consiste justamente en esta familiarización, que es al mismo tiempo el índice de la profesionalización antes referida

El ejemplo hipotético permite además indicar el sentido lineal que ha seguido la evolución de la escritura. Aun cuando se admite que el proceso conoce rodeos y desviaciones, en conjunto la escritura ha pasado de la logografía (o sus variantes ideográficas) a la silabografía (casos 2 y 3) y de ahí a la alfabetografía, sin que se conozca ningún caso de evolución inversa, por ejemplo, el que un alfabeto se convierta en silabario: "Desde el punto de vista histórico el desarrollo va desde la escritura egipcia a través de la escritura semítico-occidental hasta la escritura griega".²

Las características técnicas asociadas al uso extensivo de la escritura alfabética son fáciles de describir pero, ¿qué implica esta innovación desde el punto de vista ideológico y de la constitución de la racionalidad occidental? Para comprender el alcance de esta mutación no basta con referirse al número absoluto de lectores y escritores que permite el sistema. Es preciso mostrar además de qué manera esta modificación técnica inside en aquello que de un modo impreciso llamaríamos el "contenido" del mensaje; porque la invención del alfabeto no se reduce a extender la experiencia común, sino que altera la significación de los contenidos socializables. A fin de introducir esta cuestión, lo mejor será citar un texto importante: "(En los sistemas prealfabéticos) el alcance de la ambigüedad posible en el desciframiento es inversamente proporcional a la extensión o la generalidad de aquello a lo que se refiere el contenido. Si desea que un lector reconozca perfectamente lo que usted quiere decir, entonces *no será* posible decir todo lo que usted quiere decir. Es preciso ajustar las significaciones que se quieren transmitir a las significaciones que el lector es capaz de recibir."³ La originalidad del contenido del mensaje está constantemente limitada por la ambigüedad del proceso de lectura.

Esta unión entre ambigüedad y comprensión es decisiva, porque a partir de ella se percibe cómo los diversos sistemas de escritura no alfabética sujetan el contenido del mensaje a

² Gelb, I. (1976), p. 264.

³ Havelock, E.A. (1976), p. 44.

determinadas restricciones básicas con el fin de obtener un nivel de aprehensión aceptable por parte del lector:

1) Por una parte, el mensaje debe limitarse a ciertos temas "típicos" o "canónicos" que sirvan de apoyo a la comprensión del texto, es decir, deben usarse formas ritualizadas, autorizadas o simplemente repetitivas que auxilien al decodificador a asimilar lo que está representado en la escritura a lo "ya sabido".

2) Además, el texto debe restringirse a ciertos arquetipos o personajes bien conocidos provistos de rasgos estables que sean familiares y que homogenizen la experiencia humana. No olvidemos que culturalmente los relatos sobre algunos personajes son la memoria colectiva del grupo y deben por tanto realizar, actualizar, un conjunto de valores ideológicos admitidos. La proliferación de temas religiosos o míticos, **característica de las literaturas prealfabéticas está ligada en cierto modo a la limitación de sus sistemas de escritura, que obligan a la monotonía como soporte de la interpretación.**

Sólo bajo estas dos restricciones de contenido se realiza completamente el encuentro entre el "autor" y el "lector" en las escrituras prealfabéticas. El medio técnico condiciona el contenido porque éste depende de la eficacia del sistema escrito y de las posibilidades de lectura que permite. Limitando severamente el sentido de lo que puede transmitirse y comprenderse, el soporte gráfico se convierte en una restricción mayor cuyos efectos sólo devienen visibles con la liberación de esas cadenas formales. Si además esta limitación se vincula con la profesionalización de la escritura y de la lectura exigida por esos sistemas, se verá entonces cómo cierto tipo de elecciones recaen en una casta cuyo papel consiste justamente en ejercer un control sobre lo sabido, lo dicho, lo reproducido, lo verdadero. La erudición y la exégesis en esas culturas es sólo un ejemplo de esa profesionalización, de esa dictadura del contenido que ejercen con placer los profesionales del sistema gráfico. No es necesario exponer aquí las consecuencias que cada uno puede obtener con facilidad a propósito de este tipo de tiranía.

Para la civilización occidental las consecuencias de la innovación alfabética han sido enormes y no es exagerado

hablar de “razón gráfica” para referirse a la constitución del pensamiento, al contenido y a los procesos del conocimiento que posibilita. Este medio técnico que ni gira vertiginosamente, ni vuela, ni asombra a nadie, habrá de revelarse como una de las modificaciones fundamentales para nuestra cultura en varios sentidos:

a) El alfabeto no sólo democratiza el uso de la escritura sino que es la premisa de esa misma democratización. No es únicamente porque evite la especialización de una casta sino que además permite su enseñanza en el momento en que las facultades intelectuales del niño no están completamente desarrolladas, lo que excluye para siempre el monopolio de ese artefacto. Desde luego, con ello no se pretende afirmar que la lectura socializada es imposible bajo otros sistemas gráficos, o que el alfabeto es responsable de la democracia, pero es claro que evadir las condiciones individuales previas a la lectura es una manera de generalizar esa experiencia, de hacer común un saber. El alfabeto muestra que no se pueden separar los medios de comunicación de las relaciones de comunicación, y que un sistema de información incluye también el control de esa tecnología.

b) El aparato de escritura deviene un medio eficiente sin valor intrínseco que no interpone sus propias exigencias a la producción y apropiación del contenido. El sistema se convierte en un objeto “invisible”, un procedimiento mnemotécnico cuyo mérito consiste primordialmente en desaparecer, en eclipsarse, lo que significa que, liberado de esa carga, el aparato psíquico puede orientarse a otras actividades intelectuales. Como todo medio técnico, el alfabeto es una potencia productiva del intelecto.

c) A largo plazo, ese medio técnico modifica el contenido de la experiencia social, porque liberando la significación de las restricciones de la forma escrita, permite la transmisión y la apropiación de una experiencia más compleja y socializada, constituyendo en cada sujeto un partícipe de ese saber generalizado. Dispersando esa experiencia, el alfabeto contribuye a la construcción de otro tipo de solidaridad social modificando el espacio de lo imaginario, y no sólo en el sentido de que cada uno pueda apropiarse de los testimonios más complejos o más

sutiles escritos en su propia lengua, sino facilitando la traducción entre lenguas diversas sujetas al mismo sistema escrito.

d) Finalmente, el sistema alfabético ensancha los límites del pensamiento porque por vez primera permite registrar y conservar *todo* tipo de discurso en prosa sin limitar su contenido intrínseco. Las exigencias formales (de escritura silábica, de ritmo, de rima, etc.) que son necesarias para la reproducción oral de largos pasajes, desaparecen. Las restricciones a la significación provenientes de la forma que debía adoptar el enunciado como soporte para la memorización o con el fin de evitar la ambigüedad, se borran del todo, dejando libre curso a lo dicho y a lo pensado. Esto no quiere decir que se anule enteramente la importancia del *cómo* está dicho, de la *forma* del enunciado (que seguirá siendo el calvario de los poetas); pero ese medio gráfico ya no se interpone y deja como únicas limitaciones prácticas las condiciones de la sintaxis o de otro tipo de operaciones que provienen de la *lengua* y no de la escritura.

El alfabeto ensancha el dominio del pensamiento permitiendo la reproducción de esos millares de enunciados hormigueantes, inéditos u originales, insólitos o impensables que ya no están condenados a extinguirse sino que pueden socializarse, argumentarse, hacerse discurso público. La repetición oral (¿pero cómo estar jamás seguros de su fidelidad?), ya no es necesaria para ejercer la crítica o la discusión; el problema de la memorización ya no domina la vida intelectual. Modificando la naturaleza de la comunicación se incrementa la acumulación, el análisis y la creación de conocimientos. Nuevos modos de pensar, de referirse a la experiencia vivida, pueden ser inventados y generalizados. El dominio del pensamiento se extiende porque la experiencia individual ya no es una percepción subjetiva sino una actividad social, y esta socialización creciente, esta nueva solidaridad humana merece el nombre eminente de civilización: "La escritura existe solamente en una civilización, y una civilización no puede existir sin la escritura".⁴

Los historiadores clásicos han señalado con frecuencia

⁴ Gelb, I., *op. cit.*, p. 286.

que la filosofía como forma primera de la argumentación basada en la razón, está ligada a las condiciones políticas de las ciudades-estados de la edad clásica. La política y el *logos* están vinculados porque éste no toma conciencia de sí sino a través de su formación cívica, en el momento en que la ley de la ciudad ya no es imposición arbitraria sino discusión en la plaza. Pero, ¿cómo separar este progreso de la razón del soporte gráfico de la escritura, de la emergencia y de la reproducción de esa cultura civil escrita? Se ha comprendido poco que el dar un soporte gráfico al discurso no es sólo transcribir lo que se piensa; la reducción escrita de los conceptos implica también un cierto número de transformaciones, un orden, una eficacia que altera las posibilidades de la razón. La escritura es un nuevo modo de examinar el discurso, un desplegamiento que *permite la inspección* y favorece la crítica. Extender frente a la mirada la *forma* del discurso permite tomar conciencia de sus diferencias, de sus contradicciones, de las reglas que lo ordenan; posibilita la elaboración de la lógica que lo estructura. Ciertos procedimientos del intelecto como la lógica, el álgebra o simplemente la división aritmética, son de naturaleza eminentemente escrita y las ciencias más prestigiadas de la antigüedad, la lógica, la retórica y la gramática, son imposibles sin la manipulación del texto. Así es como la escritura prescribe nuevos hábitos a la razón.⁵

La filosofía es, históricamente hablando, el primer discurso argumentado cuyo fin es convencer por medio de la razón alejándose de la imposición del mito, dándole forma desapasionada e impersonal a los mecanismos que explican el mundo objetivo. Es por eso que, dentro de su sencillez, los primeros sistemas filosóficos tienen más interés por el mundo mítico que rechazan que por los principios que contienen. Pero debe subrayarse que este pasaje del mito a la razón, que consiste ante todo en estructurar un tipo de interrogación sobre lo real, en darle forma lógica al debate, sólo era posible a condición de socializar ese saber. Ninguna tradición crítica puede sobrevivir cuando los pensamientos escépticos de cada uno no son anotados, transmitidos, puestos a disposición de todos en el debate público. Más que referirse al despertar de un

⁵ Cfr. Goody, J. (1979), p. 97.

nuevo sentido crítico con la filosofía, quizá debería hablarse de una acumulación, de una reproducción del escepticismo característica del discurso racional, posibilitada por el sistema de escritura.

La actitud escéptica, ese sano impulso de la razón que funda la filosofía, requiere que el pensamiento se aleje de las condiciones inmediatas de la enunciación, que examine a mayor distancia y de un modo más abstracto y general el discurso. Es en este sentido que la escritura no es simple repetición de lo oral sino un medio material con nuevas necesidades y nuevas respuestas. Ella objetiva el discurso y por eso somete nuestra percepción a un orden que no es ni la representación de similaridades reales, ni representación de imágenes; ella rompe la unidad natural del mundo percibido y le impone otra estructura. Oponiéndose a la fluidez y a la continuidad del lenguaje verbal, ella abstrae y extrae los elementos del habla, permite un examen retrospectivo y minucioso, separa los conceptos del contexto y unos conceptos de otros; por eso abre posibilidades cognitivas impensables a una cultura oral.⁶

La idea misma que se tiene de "discurso racional" depende de esa socialización. En el mundo occidental, cuando ese modo lógico de argumentar alcanzó el predominio, cuando la prosa fue identificada con el discurso conceptual, la poesía, que era la enciclopedia tribal, el vehículo de transmisión de la cultura, debió ser relegada a otra categoría no ligada a la razón sino a la inspiración, al éxtasis o al entusiasmo, convirtiéndose en sujeto de otro tipo de examen: el juicio estético. La forma de nuestra racionalidad y la expresión de nuestras pasiones tienen un origen civil y material.⁷

Es bien sabido que algunas culturas otorgan a la palabra un lugar fundamental haciendo de la persuasión una fuerza política y hasta —como sucede con los griegos clásicos— un dios (y es por eso que, en su origen, la lógica contenida en los

⁶ "La clase de espíritu que es capaz de reflexionar sobre sus propios pensamientos y las opiniones de los otros, sólo puede desarrollarse a través del estímulo de la lectura y la escritura". I. Richards, citado por Havelock (1978), p. 356.

⁷ Cfr. Havelock (1983), p. 132.

Analíticos y los Tópicos de Aristóteles es una teoría militante contra la irresponsabilidad de los sofistas). Pero el carácter propiamente público de una cultura, la discusión del saber común en la plaza requiere de un instrumento que posibilite la conservación, la reproducción y la crítica de lo ya dicho, de lo sabido. Tan incipiente como resulte, el sistema alfabético asegura ese alto nivel de transmisión y, de cualquier modo, Aristóteles puede *al menos* quejarse de que en los textos de Heráclito es imposible saber dónde concluye una frase y se inicia otra.

Una precaución final: el alfabeto es sólo una premisa en la democratización de la cultura; para hacerse efectiva, la innovación está sujeta a un complejo político e ideológico que la desborda con mucho. Las aventuras del sistema son motivo de otra historia y sus consecuencias están limitadas por avatares sociales entre los cuales pueden encontrarse los apegos más irracionales. Con todo, es difícil pensar en nuestra cultura sin la escritura alfabética y representarse la noción de civilización sin la constitución de la racionalidad efectuada por el pasaje de la oralidad a la escritura. Claro que la vida está hecha de tal modo que una vez que se ha impuesto la civilización escrita, debe iniciarse una lucha por rescatar las tradiciones orales. Pero es evidente que esa invención anónima es un momento crucial en el proceso de construir un pensamiento, de domesticar nuestro salvaje y hacerlo humano.

JUNIO DE 1985

Referencias bibliográficas

- Gelb, I.J., *Historia de la Escritura*, Alianza Universidad, Madrid, 1976.
- Goody, J., *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Editions Du Minuit, Paris, 1979.
- Havelock, E.A., *Origins of western literacy*, Ontario Institute for Studies in Education, Monograph Series 14, Toronto, 1976.
- The Greek concept of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1978.
- Cultura orale e civiltà della scrittura*, Editori Laterza, Roma, 1983.

LUIS ASTEY

Antigua sofística: fragmentos y reelaboraciones

3. En otros géneros discursivos —sometido, por tanto, a otras leyes de construcción— se conserva el pensamiento de la primera sofística¹⁶ acerca del hombre, los dioses y la

¹⁶ Para la sofística antigua acepto en principio el canon establecido por A. Levi, *Storia della sofistica*, ed. D. Pesce (Nápoles, 1966), 333 (en la p. 28 se describe el criterio que presidió su fijación) y, en lo fundamental, confirmado por A. Gómez Robledo, *Platón: los seis grandes temas de su filosofía* (México, 1974=Gómez Robledo 1974; hay reimpresión de 1982), 478-79. Pero, a diferencia de este último, no excluyo una parte (ver sus pp. 494-95) de la que Levi denomina escuela de Protágoras y, con perdón de ambos especialistas, acojo, quizás injustificadamente, al "rettore semi-sofista" Trasímaco de Calcedonia, por el peso que el prefijo 'semi' tiene en el libro primeramente mencionado (capítulo III). Y me represento esa misma sofística como un esfuerzo, serio y respetable, orientado en dos direcciones. En primera instancia, hacia la tarea de "educar a los hombres". Así define su oficio Protágoras en el homónimo diálogo (317b) de Platón —ver Platón, *Oeuvres complètes*, III 1: *Protagoras*, ed. y trad. A. Croiset y L. Bodin (2a. ed.; París, 1948; Collection des Universités de France), 31, así como la p. 84 en Marrou 1960, obra que será identificada un poco más adelante— y análoga fue, según todos los testimonios válidos, la práctica de los demás sofistas incluidos en el canon. Si bien es necesario hacer constar que, lo mismo en el caso de éstos que en el de Protágoras y por muy subversiva que haya aparecido ante los ojos de sus contemporáneos más conservadores o de los epígonos de éstos, dicha práctica se ejerció dejando siempre intactas todas las limitaciones de orden social que la aplicación en sentido pleno de la palabra 'hombre' a los seres humanos individuales comportaba en la Atenas del siglo V a JC. Y, en segundo lugar, aunque con no menor interés, hacia el empeño de fundamentar esa educación en un examen de las posibilidades de aquellos mismos hombres en cuanto a su puesto en el mundo y a su actividad dentro de él, es decir, en cuanto a su condición como sujetos de la cultura. Este modo de entender la sofística antigua queda colocado, entonces, más acá tanto del punto de mira desde el que la enfoca Platón —aun cuando en él sea preciso distinguir, de la actitud irónica y despectiva con respecto a los sofistas como género, por una parte la innegable ambigüedad ante la contextura de Protágoras y por otra el juego a las definiciones a que el extranjero de Elea, en algo que es al mismo tiempo un riguroso ejercicio de metafísica y de lógica, se entrega durante numerosas páginas (221c-268d) en el *Sofista* (c. 361 a JC)— como de la que pudiera considerarse perspectiva

participación de éstos y aquél en el acontecimiento de la cultura. O, mejor, lo que de ese pensamiento ha sobrevivido: (a) cuatro citas, al parecer directas, retiradas de textos de Protágoras, de Trasímaco y de Pródico; (b) tres segmentos de un tratado de Antifonte: *Sobre la verdad*; (c) dos de siete extractos, éstos tal vez de obras diferentes pero referibles a un solo autor, no identificado, activo hacia fines del siglo V a JC —extractos que constituyen lo que se conoce como ‘Anónimo de Jámblico’; (d) cuatro parlamentos, presentados bajo ficción de oralidad y diversamente marcados según las intencionalidades de los escritos en que aparecen, respectivamente atribuidos a Protágoras, a Trasímaco y, dos, a Hipias en la medida en que los tres operan a modo de voces interlocutorias dentro de algunos diálogos de Platón o en los *Memorabilia* de Jenofonte; y (e) algunas citas en diversos escritos de Aristóteles, o en sus escolios.

Acaso no resulte completamente inadecuado distribuir y revisar estos testimonios en función de la componente particu-

común a la tendencia socrática ‘ortodoxa’: ni Jenofonte en el *Cinegético* (c. 401 a JC) XIII, 1-9 o en los *Memorabilia* (c. 386-c. 365 a JC) I 6, 13 (el pasaje pertenece a la fecha más temprana), ni Aristóteles en las *Refutaciones* (entre 347 y 335 a JC) I, 165a 21, se plantean de otra manera el problema de la sofística. Ver sobre esto (a) Platón, *El sofista*, ed. y trad. A. Tovar (Madrid, 1955; Clásicos Políticos), 11-102; (b) Xenophon, “On hunting”, en *Scripta minora*, ed. y trad. E. C. Marchant (Cambridge, Mass. y Londres, 1925; Loeb Classical Library, 183), 449-53; (c) Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología*, trad. J. D. García Bacca (México, 1946; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 73; y (d) Aristotle, “On sophistical refutations”, en *On sophistical refutations, On coming-to-be and passing-away*, ed. y trad. E.S. Forster [and] *On the cosmos*, ed. y trad. D. J. Furey (Cambridge, Mass. y Londres, 1955; Loeb Classical Library, 400), 13-15. Ya en el clásico libro de E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, I 2: *Vorsokratische Philosophie: Herakleitos, Empedokles, Atomisten, Anaxagoras; Sophisten*. Tübingen 1859 —que, en lo que se refiere a los sofistas, sólo conozco por intermedio de traducción al francés: E. Zeller, *La philosophie des grecs considérée dans son développement historique*, I 2: *La philosophie des grecs avant Socrate: les Eléates; Héraclite, Empédocle, les Atomistes, Anaxagore; les Sophistes*, trad. E. Boutroux (Paris, 1882), 449-556 —creo advertir diversos indicios que permiten pensar en un considerable alejamiento relativamente a la perspectiva adoptada por los socráticos mayores (ver en particular la sección “Caractères généraux de la sophistique”: pp. 479-94). Sin embargo, la representación de la sofística que subyace a todo lo que a continuación viene en este apartado II deriva capitalmente de trabajos más modernos. Para la vertiente educacional y humanística del movimiento, de los capítulos “La sofística”, “La Ilustración y la sofística” (pero sin discernimientos axiológicos entre moralidad, amoralismo o inmoralismo: ver pp. 486 y 494) y “L’apport novateur de la première sophistique”, respectivamente en Jaeger 1936, I 303-46, Gómez

lar desde la que cada uno de ellos se representa la totalidad del acontecimiento.¹⁷ Y, en los puntos en que parezca ser preciso, confrontarlos o complementarlos con textos místicos y filosóficos no procedentes de la reflexión de los primeros sofistas.

A. El mundo del hombre

4. Es posible, entonces, situar en primer término la tesis con que Protágoras habría comenzado su *Verdad (Alétheia)*¹⁸:

Robledo 1974, 467-511 y II-1. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (5a. ed.; París, 1960 = Marrou 1960; hay traducción al español, de la tercera edición, por N. M. Spinelli de Mazziotti: Buenos Aires 1965, con reimpresión en 1970), 81-98. Y de W. C. K. Guthrie, "The world of the sophists", en *A history of Greek philosophy*, III: *The fifth-century Enlightenment* (Cambridge, 1969 = Guthrie 1969), 1-399, para sus implicaciones más estrictamente filosóficas. Aunque también es necesario dejar constancia de que asimismo en trabajos modernos reaparecen a veces, y aventajadas, las viejas posiciones: C. D. Tsatos, *La filosofía social de los antiguos griegos*, trad. C. A. Salguero-Talavera, México 1982 (no he podido controlar la fecha del original) añade a las tradicionales acusaciones — venalidad, errabundez, ficción de sabiduría — la de haber sido la primera sofística "la causa espiritual más fuerte que determinó el hundimiento del mundo griego antiguo" (*sic*: p. 49). Por último, y en otro orden de cosas, se habla, como se sabe, de una primera sofística o sofística antigua debido a que, en los siglos II a IV a JC, en el ámbito del mundo helenístico-romano se produjo un conjunto de escuelas de retórica y de oradores y conferencistas itinerantes que se han englobado bajo la denominación de segunda sofística. Son fuentes antiguas para ella las *Vidas de sofistas* (c. 230-238 d JC) de Filóstrato — que también remiten a ciertos sofistas antiguos — y las *Vidas de filósofos y sofistas* (c. 400 d JC) de Eunapio — las dos recogidas en Philostratus and Eunapius, *Lives of the sophists*, ed. y trad. W. C. Wright, Cambridge, Mass. y Londres 1921, Loeb Classical Library 134. Y para una aproximación reciente ver E. L. Bowie, "The importance of the sophists", *Yale Classical Studies* 27 (1982), 29-59.

¹⁷ Excepto, y a veces sólo a la larga, para lo conservado por Aristóteles o por Platón, y quizá para algún otro caso que parezca requerirlo, me refiero a los textos procedentes de la antigua sofística o concernientes a ella según aparecen en la recopilación de H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, 5a. ed. por W. Kranz, I-III, Berlin 1935 (=DK). No me ha sido posible consultar directamente ediciones posteriores a ésta. Identifico los textos mediante los números y letras que en la mencionada recopilación han sido usados como instrumentos organizadores. He creído necesario añadir, a veces, la localización por páginas, o inclusive por líneas.

¹⁸ Así llama Platón, en el *Teetetes*, 161c, a la obra de Protágoras a la que esta proposición pertenece (ver luego, nota 25). Sexto Empírico (s. II-III d JC), *Contra los matemáticos (máthēta)* =saber en cuanto objeto de enseñanza), VII 60 (=DK 80 B 1) se refiere a ella como *Katabállontes* (=Demoledores o Derribadores, evidentemente del adversario y sobrentendiéndose "Razonamientos" o cualquier otra traducción análoga de 'Lógoi'). Se discute si la misma obra es mencionada también mediante un tercer título: *Acerca del ser (Peri tou óntos)*, que usa Porfirio (232-c. 305 d JC) en un pasaje que le asigna Eusebio de Cesarea en su *Preparación evangélica* (c. 315 d JC), X 3 (=DK 80 B 2). E. Brodero, *Protagora, I: Prolegomeni, vita, stile, dottrina* (Bari, 1914),

"De todas las cosas medida es el hombre, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son (*Pánton khrēmátōn métron estīn ánthrōpos, tōn mēn óntōn hōs éstin, tōn dē ouk ónton hōs ouk éstin*)".¹⁹

Como se sabe, bajo la engañosa sencillez de su literalidad²⁰ el enunciado encierra varias dificultades de lectura. 'En cuanto' procede ya de una elección interpretativa, y seguramente contribuye a incrementar el engaño: intenta concertar en un solo elemento léxico del español las dos posibles traducciones —'que' (conjunción) y 'como' (=modo en que)— que en los correspondientes segmentos textuales griegos *hos* permite y que podrían asimismo ser entendidas como recíprocamente excluyentes.²¹ Además, donde carece de predicado, ¿en qué sentido ha sido escrito *éstin*? ¿Remite ya al hecho puro de existir o indica todavía, o simultáneamente, el de 'suceder así', el de 'ser eso verdaderamente'? Y, esto último, ¿en el nivel de las realidades o en el nivel de las aseveraciones?²² O, en otra

97, defiende la denominación "porque lo que sigue [a la mención del título] en el pasaje de Porfirio no es sino la traducción a diferente lenguaje filosófico del conocido axioma protagoreano" (el hombre como medida). Al parecer, prácticamente todos los demás especialistas atribuyen el tercer título a una obra diferente del propio Protágoras. Por otra parte, tanto Platón y Sexto Empírico, *loci citati*, como Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* (primera mitad del siglo III d JC), IX 51 (=DK 80 A 1), atestiguan que la tesis se hallaba colocada al comienzo del escrito.

¹⁹ Traduzco y translitero a partir de Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VII 60 (ver nota anterior), que por lo menos desde Diels se considera como la fuente 'clásica' del texto. Únicamente en este pasaje, y en el de Diógenes Laercio asimismo citado en la nota precedente, parece conservarse íntegro, en estilo directo y sin interpolación de comentarios el enunciado de Protágoras. De otras maneras lo manejan DK 80 A 13-14, 16, 21a y B 1 secciones 2 y 3, así como Aristóteles, *Metafísica* X 1, 1053a 38 y XI 6, 1062b 12, testimonios estos dos no registrados en DK. Es posible que en ediciones posteriores a la que uso (aún no totalmente en la sexta: ver M. Timpanaro Cardini, *I sofisti: frammenti e testimonianze* (2a. ed.: Bari, 1954), XV y 15, n. 1) ya hayan quedado recogidos. En las siguientes notas 23, 25, 28 y 36 hay traducciones, parciales o completas, tanto de los dos lugares de la *Metafísica* como de los incluidos en DK.

²⁰ Compárese Jaeger 1936, I 317: "La célebre frase de Protágoras: 'El hombre es la medida de todas las cosas', tan característica en su misma ambigüedad del tipo de su humanismo" (subrayado mío).

²¹ El alemán en DK 80 B 1 opta por mantener la disyunción: "... der seienden, dass (wie) sie sind, der nicht seienden, dass (wie) sie nicht sind" (II 263).

²² Para el sentido no existencial, o no puramente existencial, de *einai* en construcciones absolutas, ver Ch. H. Kahn, "The Greek verb 'to be' and the notion of being", *Foundations of Language: International Journal of Language and Philosophy* 2 (1966), 245-62. La tesis de Protágoras es tratada particularmente en las pp. 249-50,

dirección, ¿qué son *khre̓mata*? Desde luego, no las cosas como ajenas al hombre. Tampoco *prágmata* o ni siquiera *ónta*, otros términos con que las cosas pueden ser significadas,²³ las apar-

en conexión con el sentido "verídico" del verbo y la "esencial ambigüedad" de ese sentido (ver p. 252).

²³ *Prágmata* (cf. 'praxis') liga las cosas al hombre a través de la actividad que éste ejerce sobre ellas, pero configurándolas y mediatizándolas por la presencia, siempre en primer plano, de esa misma actividad. Al español, su traducción general más adecuada, puesta en singular, acaso sea 'asunto' (aquello que ha sido asumido o tomado a cargo por alguien, a lo que alguien ha constituido o tenido que constituir en objeto de su ocupación). Así por ejemplo en Esquilo, *Euménides*, vv. 475-476, sólo que entre dioses antropomorfos (habla el coro de las Erinias): "Señor Apolo, gobierna lo que te pertenece. Explica pues de qué modo tienes parte en estos asuntos (*prágmata*)" (=el matricidio, que ha sido actividad de Orestes, y la venganza de sangre, que tradicionalmente ha correspondido al área de ocupación de las Erinias). Y, también, con modificador o algún otro tipo de palabra que especializa su sentido, en Aristófanes y en Platón: "... asuntos y procesos (*prágmata kantigraphai*)", i.e., asuntos legales: *Nubes* (432 a JC), v. 471; "... los asuntos políticos (*tá politiká pragmata*)": *Apología de Sócrates* (c. 396 a JC), 31d. O de parecida manera en Heródoto, pero dentro de un contexto que indirectamente remite al hombre como género: "Si crees ser inmortal y mandar tropar iguales a ti, no tengo necesidad alguna de exponerte mi opinión. Pero si reconoces que tú también eres hombre y mandas a otros que son como tú, piensa ante todo [en] aquello de que en los asuntos (*pragmata*): en genitivo a causa de la construcción griega) humanos hay una rueda que gira y no deja que siempre sean felices las mismas personas" (habla Cresos a Ciro): *Historias* (c. 448-c. 428 a JC) I, 207. Para este último pasaje utilizo Heródoto, *Historias*, ed. y trad. J. Berenguer Amenós, I (Barcelona, 1960: Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos), 134. En los casos anteriores traduzco de los textos en Platón, *Oeuvres complètes*, I: *Introduction*, *Hippias mineur*, *Alcibiade*, *Apologie de Socrate*, *Euthyphron*, *Criton*, ed. y trad. M. Croiset (París 1953), 159; en *Aristophane*, I: *Les Acharniens*, *les Cavaliers*, *les Nuées*, ed. y trad. V. Coulon (París, 1948), 184; y en *Eschyle*, II: *Agamemnon*, *les Choéphores*, *les Euménides*, ed. y trad. P. Mazon (París, 1965), 154 — todos en la Collection des Universités de France. *Khre̓mata*, en cambio, tiene una connotación más apremiante: liga al hombre a las cosas desde la necesidad que él tiene de ellas, desde el valor de uso — y de cambio — que ellas le presentan. Ya en *Odisea* 2, vv. 78 y 203 (*Homeri opera*, ed. D.B. Monro y Th. W. Allen (3a. ed.; Oxford, 1920: Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), II sin paginación) Telémaco llama *khre̓mata* a los componentes de su patrimonio, es decir, al conjunto de los satisfactores con los que, en su privilegiada situación de noble, hace frente a las necesidades de su vida material — patrimonio que, dicho sea de paso, le interesa mencionar ante la asamblea de Itaca porque está siendo consumido por los cincuenta pretendientes de su prudente madre. Y, casi en el otro extremo del período helénico, en el capítulo I del *Económico* (c. 380? a JC) de Jenofonte, los bienes de este mundo (un caballo, la tierra, las ovejas, una flauta, el dinero: *argýrion*) siguen siendo *khre̓mata*, pero con una condición que Sócrates les impone en su diálogo con el propietario rural Aristóbulo, y ante la que es imposible no recordar el enunciado de Protágoras. En efecto, Sócrates dice: "... las mismas cosas (*ónka*), para el que sabe hacer uso (*idí mēn epistaménōi khre̓sthai*) de ellas, son bienes (*khre̓mata*), y para el que no sabe, no son bienes" (I 10). Y con la novedad, o no, de que, en este sentido, algunos hombres resultan 'crematizables': "... los amigos, si se sabe

hacer uso de ellos de modo que beneficie su amistad" (I 14) y "... los enemigos ... para el que sepa sacar partido de ellos" (I 15). Cito a partir de Jenofonte, *Económico*, ed. y trad. J. Gil (Madrid, 1967), 266-77. Por otra parte, entre la *Odisea* y el *Económico*, *khrȇmata* experimenta una ampliación de sentido. Tal vez ésta se encuentre ya en Hesíodo, *Los trabajos y los días* (=Trabajos; s. VII a JC), v. 686: "El dinero [¿la riqueza?] es vida (*psukhē*) para los miserables hombres"; Hésiode, *Théogonie, les Travaux et les jours, le Bouclier*, ed. y trad. P. Mazon (París, 1944; Collection des Universités de France), 111. Pero ciertamente está en Alceo (s. VII-VI a JC): "El dinero es el hombre (*khrȇmat' anēr*)"; *Poetarum Lesbiorum fragmenta*, ed. E. Lobel y D. Page (Oxford, 1955), no. 360 (p. 275). Lo que Píndaro, *Istmicas* 2 (472 a JC), v. 11, reelabora y amplifica: "El dinero, el dinero es el hombre"; *Pindari carmina cum fragmentis*, ed. C.M. Bowra (Oxford, 1935; Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), sin paginación. Y, no inesperadamente, ese mismo significado de la palabra admite Platón en el *Cratilo* (c. 386-385 a JC), al retomar un tan predilecto tema suyo (ver antes, nota 16): "... seguir a los que saben, pagándoles dinero y, encima, dándoles las gracias. Son los sofistas ..." (391b). Por lo demás, las perspectivas tienden a confundirse, y *khrȇmata* y *prágmata* se vuelven términos conmutables. Un solo ejemplo. De nuevo en el *Cratilo* (385e-386a), y precisamente en función de la tesis de Protágoras, Platón escribe, haciendo otra vez disertar a Sócrates: "... como decía Protágoras al declarar ser el hombre medida de todas las cosas (*khrȇmata*) de manera que tal como a mí me parecen ser las cosas (*prágmata*) así son para mí, y tal como a ti así para ti". Traduzco estos pasajes según el texto en Platon, *Oeuvres complètes*, V 2: *Cratyle*, ed. y trad. L. Méridier (París, 1950; Collection des Universités de France), 53 y 62. *Onta*, por su parte, distancia al hombre de las cosas, pero no las desliga de él: las propone como presencias que dentro del mundo se enfrentan a la del hombre sin que éste intente, con respecto a ellas, otra operación que la de dar testimonio de su presentarse ahí. Bajo su forma épica, la palabra aparece ya al principio de la *Ilíada* (I, v. 70) para designar el aquí y el ahora el presente de ellas, todavía en conexión con una estructura meramente lingüística de la temporalidad: "... el que conoce (Calcas) lo que está siendo (*t'eónta*) y lo que ha sido y lo que está por ser"; Homère, *Ilíade*, ed. y trad. P. Mazon *et al.* (París, 1949; Collection des Universités de France), I 6; e igual significado conserva todavía, bajo su forma ática, en la *Helena* (c. 413-412 a JC) de Eurípides, vv. 14-15. "... llamada Theonoé porque sabía todo acerca de los dioses, y lo que está siendo (*t'ónta*) y lo porvenir"; *Euripide*, V: *Hélène, les Phéniciennes*, ed. y trad. H. Grégoire *et al.* (París, 1950; Collection des Universités de France), 50. Pero desde el llamado fragmento de Anaximandro DK 12 B 1: "... el principio ... de las cosas (*tōn ōntōn*) es el *dpeiron*", i.e., lo que no tiene límites ni como experimentable ni como definible ... en el pensamiento de los cosmólogos presocráticos significa ya "toda existencia natural"; "hablando bajo el punto de vista platónico, lo que perciben nuestros sentidos en el mundo exterior". Así, entonces, también Heráclito: "Si todas las cosas (*pánta tã ōnta*) se convirtieran en humo, las narices discernirían" (=DK 22 B 7) e inclusive en Empédocles: "Cuando proyectaba todo el poder de su mente, observaba con facilidad cada una de las cosas (*tōn ōntōn pánōn*) tanto en diez como en veinte vidas de hombres" (=DK 31 B 129, 4-6) —por ejemplo. "Parménides tomó evidentemente la palabra de ellos [¿asimismo de Empédocles?] y analizó lo que implicaba lógicamente, con vistas a revolucionar el concepto ingenuo y sensible de la existencia adoptado por los milesios". Las versiones de Empédocles y de Heráclito las extraigo de *Los filósofos presocráticos*, trad. C. Eggers Lan *et al.* (I-III; Madrid, 1979-1980; Biblioteca Clásica Gredos, 12, 24 y 28), nos. 718 (trad. E. Juliá; I 381) y 597 (trad. F. della Croce; II 289). Y creo haber seguido muy de

tan de aquél. Pero, ¿se trata ahora de algo que permanece situado simplemente en el orden de lo operacional²⁴ o de algo que ha sido constituido ya en objeto relativamente a una teoría del conocimiento?²⁵ Al mismo tiempo, ¿se trata de las cosas mismas o meramente de cosas que aparecen como modalida-

cerca en lo demás la nota 2 al segundo capítulo de W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. J. Gaos (México, 1952; uso la reimpresión de 1980; fecha del original: 1947=Jaeger 1947), 198. Y ver la entrada *éinai* (sin transliterar) en el "Wortindex" de W. Kranz (=DK III, 7-488), 144-47. En la especulación platónica, de ordinario el significado se mantiene. Al pasaje de las *Leves* que posteriormente se aducirá (nota 26), podrían añadirse, por ejemplo, *Cratilo*, 385b (habla Sócrates): "¿Y el [discurso] *lógos* que dice las cosas (*ta ónta*) como son, es verdadero?"; p. 51 de la edición mencionada más arriba: *República* (c. 388-c. 375? a JC) VII, 532c (habla también Sócrates, exponiendo la alegoría de la caverna): "... sombras de los seres reales (*skiaîs tôn ontôn*)"; tomo la traducción de Platón, *La república*, ed. y trad. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, III (Madrid, 1949; Clásicos Políticos), 33; o *Sofista*, 263d (habla en extranjero de Elea): "... y las no cosas como cosas (*kaî mē ónta hōs ónta*)"; cf. p. 92 de la edición descrita en la nota 16. En tanto que en Jenofonte, *Económico* I 10 (ver también más arriba), si bien *ónta* sigue significando 'cosas' en el sentido precedente, ocurre en un contexto que acerca tanto ese término a la noción de utilidad que casi lo hace entenderse como *khreṃmata*. Y Jaeger 1947, *loc. cit.*: "En el lenguaje jurídico de los oradores áticos se encuentra con frecuencia *ta ónta* [sin transliterar] en el sentido de lo que es propiedad de una persona". De igual manera que en 511a del *Gorgias* (c. 392-391 a JC) de Platón (habla Calicles): "... ¿o no sabes que el que imita al tirano matará, si quiere, al que no lo imita y le despojará de sus bienes (*ónta*)?"; Platón, *Gorgias*, ed. y trad. J. Calonge Ruiz (Madrid, 1951; Clásicos Políticos), 100. Por lo demás, es evidente que los referentes originales de cada uno de los tres términos hasta aquí manejados presentan una relación ineludible: los *ónta* constituyen la única fuente posible tanto de los *khreṃmata* como de los *prágmata*.

²⁴ Así lo consideran, por ejemplo, Gómez Robledo 1974, 487 o, sólo para "el campo de lo ético", también Guthrie 1969, 187. Ya antes, y más tajantemente, Marrou 1960, 84: "...ils n'ont pas été à proprement parler des penseurs, des chercheurs de vérité. C'étaient des pédagogues".

²⁵ En función de teoría del conocimiento (y del valor: o del bien, si no se admite el anacronismo) lo entienden, y lo rechazan, tanto Aristóteles como Platón. Así, en el *Teetetes* (369-367 a JC), Sócrates dice (166d-e), mimando a Protágoras: "Y que existan la sabiduría y el hombre sabio de ninguna manera lo niego. Antes bien, llamo precisamente sabio a aquél que, cuando ante alguno de nosotros las cosas aparecen, y son, malas, él, mediante alguna mutación, hace que aparezcan, y que sean, buenas. Sin embargo, no trates de forzar mi razonamiento de acuerdo con las palabras, sino capta más claramente lo que quiero decir. Recuerda, pues, lo que ya fue dicho, que ante el enfermo la comida aparece, y es, amarga, y ante el sano aparece, y es, lo opuesto. Ahora bien, ninguno de los dos es de considerarse más sabio que el otro: eso es imposible, ni tampoco se puede afirmar que el enfermo sea ignorante porque opina de ese modo ni que sea sabio el sano porque lo hace diferentemente. Lo que sí cabe es cambiar un punto de vista por el otro, porque el otro es mejor". O, en dos lugares más del mismo diálogo, en ambos expresándose según su propia voz: "¿La sensación (*áisthēsis*), dijiste, es conocimiento (*epistēmē*)? [Teetetes responde: "Sí".] Pues te has arriesgado a pronunciar una fórmula (*lógos*) no trivial acerca del conocimiento, sino

des de otras cosas?²⁶ Y, no por último, ¿a quién designa *ánthrōpos*? Desde el *Cratilo* (c. 385 a JC) de Platón, las principales lecturas antiguas postulan al hombre individual, y más explícitamente desde el *Teetetes* (166d): "Porque yo digo que la verdad es tal como lo he escrito: medida es cada uno de

la que asimismo enunció Protágoras. La dijo de otra manera, pero la cosa es la misma. Pues en alguna parte dice ser el hombre medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son" (151a-152a); y, posteriormente (161c-d): "¿Sabes, Teodoro, lo que me asombra de tu amigo Protágoras? Teodoro responde: [“¿Qué, pues?”] Ha dicho cosas que me gustan mucho, como esa de que lo que le parece a cada uno eso además es. Sólo me pasma el principio de su razonamiento, el que al iniciar su *Verdad* no haya dicho que de todas las cosas medida es el cerdo, o el cinocéfalo, o algún otro aún más extravagante de entre quienes tienen sensación. Hubiera comenzado, así, a hablarnos magníficamente, y desdeñosamente, mostrando que mientras nosotros lo admirábamos por su sabiduría del mismo modo que a un dios, él por su parte, en cuanto a discernimiento, no era mejor que un batracio renacuajo, no digamos que cualquier otro hombre.” Y lo mismo en diversos lugares, más o menos reiterativos, de la *Metafísica* aristotélica, de los cuales quizá sea oportuno recoger únicamente dos: “Además, si las contradicciones son todas simultáneamente dichas de uno mismo, es evidente que todas las cosas serán una sola. Pues será lo mismo una trirreme que un muro o un hombre, si de todo se puede afirmar o negar cualquier cosa, como necesariamente han de admitir los que hacen suyo el razonamiento de Protágoras. Pues, si alguien opina que no es trirreme el hombre, es evidente que no es trirreme; por consiguiente, también es trirreme si la contradicción es verdadera” (IV 4, 100 7b 18); y: “Semejante a lo expuesto es también lo dicho por Protágoras. Este, en efecto, afirmó que el hombre es medida de todas las cosas, que es como decir que lo que opina cada uno es la pura verdad; pues, si es así, resulta que la misma cosa es y no es, y es mala y es buena, y así lo demás que se dice en los juicios contradictorios, ya que muchas veces a unos les parece que una cosa determinada es hermosa y a otros lo contrario, y la medida es lo que le parece a cada uno” (XI 6, 1062b 12). Pero ver asimismo IV 5, 1009a 6; IX 3, 1046b 29; X 1, 1053a 31. Coherentemente, la misma perspectiva siguen las lecturas modernas que se apoyan en Aristóteles y en Platón: baste como ejemplo Guthrie 1969, 181-86. En otro orden de cosas: las traducciones de los pasajes aristotélicos proceden de *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe por V. García Yebra (2a. ed.; Madrid, 1982; Biblioteca Hispánica de Filosofía, 65), 180 y 554 (ver pp. 188-89, 442-45 y 488-89 para los aquí no recogidos). W. Jaeger, “La *Metafísica* original” y “El desarrollo de la *Metafísica*”, en *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. J. Gaos (México, 1946; uso la reimpresión de 1984; la edición alemana es de 1923 y de 1936, la versión inglesa, con reelaboraciones de Jaeger, de la que traduce Gaos), 194-261, sitúa las reiteraciones aristotélicas en el proceso de elaboración del tratado, al mismo tiempo que, a partir del texto actual de éste, finamente discierne las etapas de dicho proceso. Y por lo que respecta al *Teetetes* traduzco el texto de A. Diès en *Platon, Oeuvres complètes*, VIII 2: *Théétète* (Paris, 1950; Collection des Universités de France), 170, 186 y 194.

²⁶ De este modo W. Nestle, *Historia del espíritu griego desde Homero hasta Luciano*, trad. M. Sacristán (Barcelona, 1961), 118: “En todos los terrenos [*überall*] ocurre pues lo mismo: las “cosas” (*chrēmata*) de las que el hombre es medida no son cosas concretas, sino las cualidades de las cosas o las instituciones y las ordenaciones

nosotros (*hékaston hēmōn*) de lo que es y de lo que no".²⁷ Pero los pasajes de Aristóteles y de Sexto que también comentan el enunciado,²⁸ sin perjuicio de que sus autores hayan tenido acceso directo a la *Verdad*, ¿se hallarán exentos completamente de la influencia platónica?²⁹ En 1895, por otra parte, Th.

sociales [pero el texto dice: *bzw. der gesellschaftlichen Einrichtungen und Ordnungen* = o bien de los modos de organización y de los ordenamientos sociales]. En este contexto hay que recordar que para los antiguos pensadores griegos lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo eran sustancias, y que aún en Platón (Protag. [sic] 361 B) las propiedades de la justicia, la medida y el valor se llaman cosas (*chrémata*). No puede pues sorprender que también en la frase de Protágoras las cualidades se llamen "cosas". Pero la palabra "chrémata" significa al mismo tiempo lo "válido", lo que vale, como el juicio universal por una parte y hasta el mismo dinero por la otra. Para apuntar también a esta significatividad [Beziehung=referencia] y comprender correctamente el sentido de la proposición la traduciremos, pues, más adecuadamente del modo siguiente: "*El hombre es la medida de toda validez (cualidad) [Geltungen (Qualitäten), las dos en plural]: de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto que no son*". Conservo el tratamiento tipográfico de la traducción de Sacristán. Para el texto alemán ver W. Nestle, *Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian in ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken dargestellt* (2a. ed.; Stuttgart, 1944=Nestle 1944), 156-57. Y muy semejante es la posición de Guthrie 1969: "... all examples given by Plato and Aristotle are of properties or attributes. These are all what would concern Protagoras as a teacher of politics, ethics and rhetorics" (p. 192).

²⁷ Habla nuevamente Sócrates-Protágoras (ver antes, nota 25). El *Cratilo* es más descriptivo, menos generalizador: ver, traducido al final de la misma nota 25, el texto del pasaje.

²⁸ De cada uno de los dos comentarios de Sexto traduzco en seguida solamente las líneas iniciales, que conceptualmente son las más próximas al texto de Protágoras y que, además, tal vez sean las únicas necesarias para fundamentar la afirmación propuesta arriba: (a) "También Protágoras [Sexto acaba de hablar de los cirenaicos] sostiene ser el hombre medida de todas las cosas ... y mediante ello presenta únicamente lo que se manifiesta (*tā phainόμενα*) a cada uno, e introduce así la relatividad (literalmente: *tō prós ti*=lo con relación a alguien)": *Esbozos pirrónicos*, I 216 (=DK 80 A 14, p. 258, 16-21); y (b) "También a Protágoras de Abdera [Sexto acaba de hablar de Anacarsis el escita] algunos lo cuentan en las filas de los filósofos que niegan el criterio (*kritérion*), puesto que dice que todas las representaciones (*phantasías*) y opiniones (*dóxas*) son verdaderas y que la verdad es (*prós ti*) relativamente a alguien, pues lo que a alguien aparece como, o lo que es opinado por alguien, inmediatamente eso es verdad para cada uno": *Contra los matemáticos*, VII 60 (=DK B 1, p. 262, 30-273, 2). En cuanto al resto de las líneas, me parecen inobjetable dos observaciones de Guthrie 1969: "*The language of Sextus is so entirely that of a later age as to cast suspicion on his substance*" (p. 185) y "*Sextus proves an unthrifty witness of genuine Protagorean ideas when he tries to go further than the 'man-measure' statement itself and its various implications*" (p. 185-86). Por lo que respecta a Aristóteles, ver la anterior nota 25.

²⁹ Evidentemente, Sexto no es un platónico. Pero, además del conocimiento general de la doctrina de Platón que le es necesario para acercarse u oponerse a ella desde su propia perspectiva escéptica, y más allá de su particular interés por el *Timeo*,

Gomperz propuso al hombre “en sentido general (*im allgemeinen Sinn*)” y, en 1940, W. Nestle al hombre “en sentido colectivo (*im kollektiven Sinn*)”—esto es, “un determinado pueblo (*Volk*), una determinada tribu (*Stamm*)”.³⁰ Y es posible que

en dos lugares de los *Esbozos pirronianos* (II 22 y 28) maneja pasajes del *Teetetes* (174b y 152a, respectivamente) y en *Contra los matemáticos*, I 389-390, sigue de cerca 171a, precisamente a propósito del postulado de Protágoras. Ver *Sextus Empiricus*, ed. y trad. R.G. Bury, I-IV (Cambridge, Mass. y Londres, 1939-1959; Loeb Classical Library, 273, 291, 311 y 382), I 165 y 169 y II 207. Por otra parte, M. Untersteiner, *Sofisti: testimonianze e frammenti*, I: *Protagora e Senade* (Florencia, 1949; Biblioteca di Studi Superiori, 4 = Untersteiner 1949), 41, n. 14, cree encontrar conexión expresa entre la interpretación de *métro*n como *kritérion* que Sexto hace en *Esbozos*, I 216 (ver luego, nota 36) y 160c del mismo *Teetetes*: “...y según Protágoras, yo soy juez (*kritês*) de lo que me es en cuanto es y de lo que no me es en cuanto no es” (Sócrates habla a Teodoro).

³⁰ Tanto esta última cita como las dos expresiones que la preceden las tomo de Nestle 1944, 158. No dispongo ahora de la obra previa de este mismo autor: *Von Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung der griechischen Denkers von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940, en donde el concepto del hombre colectivo como interpretación del *ánthrōpos* de Protágoras aparece formulado por primera vez. Y de la obra de Gomperz sólo conozco la traducción italiana de A. Bandini: Th. Gomperz, *Pensatori greci: storia della filosofia antica*, I-IV, Florencia 1933-1962. Ver ahí II 273 y 275-76. Es de 1895 el prefacio de Gomperz a la primera edición alemana de la obra: Leipzig, 1896-1897. Guthrie 1969, 187, por otra parte, y otra vez para “el campo de lo ético” y nada más, parece aceptar la posibilidad de que en el enunciado de Protágoras ‘hombre’ signifique simultáneamente individuo y colectividad. Como se sabe, un tópico párrafo en las *Historias* (III 38) de Heródoto es el soporte inmediato de la que quizá pudiera llamarse tesis colectivista: “... porque, si alguien propusiera a todos los hombres, mandando elegir de entre todas las costumbres las costumbres más hermosas, habiendo analizado, escogerían, cada uno las propias; tanto considera cada uno ser las propias costumbres mucho más hermosas. Es, pues, natural que no otro sino un hombre maniático [Cambises] ponga tales cosas como irrisión. Y que así han juzgado todos los hombres lo que se refiere a las costumbres, es posible calcularse por muchas otras pruebas y además también ésta: Darío en tiempo de su propio reinado, habiendo llamado a quienes de los griegos estaban junto a él, preguntaba por cuánto dinero querían devorar a sus padres al morir; y ellos dijeron que por nada harían eso. Darío, después de eso, habiendo llamado de los indios a los llamados calatés, los cuales se comen a sus progenitores, preguntaba, estando presentes los griegos y enterándose, mediante un intérprete, de lo que se decía, a qué precio aceptaban consumir el fuego a sus finados padres; pero ellos, exclamando fuertemente, reclamaban que él pronunciara bueros augurios. Por tanto, así se han acostumbrado esas cosas”; trad. A. Ramírez Trejo (México, 1976; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), II 24-25. Detrás de lo cual se hallan, desde luego, y sin perjuicio de la ‘originalidad’ de Heródoto, los llamados primeros logógrafos. Ver acerca de los más importantes de entre éstos L. Pearson, *Early Ionian historians*, Oxford 1939. Fragmentos en F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I: *Genealogie und Mythographie* (Leiden, 1957), I-156 (nós. 1-5) y 317-477 (comentario). Edición especial de Hecateo de Mileto (c. 560-c. 480 a JC; al parecer el más

una distancia de entre tres y cinco décadas³¹ otorgue a una lectura mayor credibilidad que una distancia de aproximadamente veintitrés siglos y medio. Pero necesario no es.

De cualquier modo, y sin pretender disminuir la densidad de los problemas histórico-filosóficos³² implicados en ellas, tal vez sea posible intentar, más acá de las interrogantes anteriores, aunque sin ignorarlas, otra lectura de la tesis de Protágoras. Una primera proposición parece derivarse ya de los elementos hasta ahora revisados: existe ciertamente, como algo verificable en el orden de los hechos, una laxa y abierta pluralidad de cosas (*ónta*) con respecto a las cuales, independientemente de índoles —cuerpo, idea, propiedad, acontecimiento, etcétera— o de procedencias —de origen natural o de producción o fabricación humanas—,³³ la tarea intelectual inmediatamente pertinente consiste en definir el modo de la relación que a todas ellas las vincula con el hombre. Y probablemente tanto el acceso a esa definición como la serie de proposiciones que permiten completar la lectura puedan ser producidas a través de la respuesta a una nueva interrogante, que otra vez se plantea en el complejo nivel de la decodifica-

famoso de ellos en el antiguo mundo helénico): *Hecataei Milesi fragmenta*, ed. G. Nenci. Florencia 1954. Biblioteca di Studi Superiori 22.

³¹ No parece posible fechar con precisión la *Verdad* de Protágoras —ni siquiera los datos cronológicos más generales que acerca de la vida y obra de éste han conservado los testimonios antiguos son susceptibles de ajuste dentro de un solo esquema: ver por ejemplo K. Freeman, *The pre-Socratic philosophers: a companion to Diels, "Fragmente der Vorsokratiker"* (3a. ed.; Oxford, 1953), 343-44. Parto aquí de los siguientes supuestos: (a) Protágoras habría muerto hacia 414 a JC (es decir, acepto la cronología de Apolodoro en Diógenes Laercio, *Vidas*, IX 56=DK 80 A 1, p. 225, 8-11); (b) la conversación relatada por Sócrates en el *Protágoras* estaría fechada por el propio Platón en c. 432 y no en 419 a JC (es decir, considero que el anacronismo en el texto no es la presencia de los hijos de Pericles (315a) — murieron en 429 — sino la mención (327d) de la puesta en escena (420 a JC) de los *Salvajes* de Ferécates); y (c) *ex silentio* (en ninguna parte de ninguno de los parlamentos intercambiados es mencionada o aludida la tesis del sofista), la fecha dramática del diálogo platónico proporcionaría un *terminus a quo* para el escrito de Protágoras. Si todo esto, por débil que sea, se admite de ese modo, la composición de la *Verdad* habría ocurrido entre 45 y 25 años antes que la del *Cratilo* de Platón).

³² Para el tratamiento técnico de estos problemas de significado, en el orden de la técnica histórico-filosófica, ver Guthrie 1969, 181-92.

³³ Si se toma a la letra el mito que Platón, por voz de Sócrates, atribuye a Protágoras en el diálogo mencionado en la nota anterior, habría que admitir también como fuente de procedencia la operación de los dioses. Pero para algunas consideraciones sobre los problemas que tal mito plantea ver después, aquí, los apartados 5 a 10.

ción del enunciado: ¿qué es decir de alguien —no de algo— que sea *métron*? Técnicamente es, desde luego, una metáfora:³⁴ una palabra ha sido desprendida de su campo habitual de significación —en sentido propio *métron* hace referencia o a instrumentos materiales de medición o, en cuanto han sido medidas, a las cosas también materiales a que ellos se aplican o aun sólo a ciertas porciones de tales cosas, y únicamente a eso—³⁵ e insertada en un área semántica que hasta entonces le había sido ajena. Pero esa translación no es un acto gratuito. Obedece a la necesidad de subvenir a un punto de penuria léxica en la lengua del momento —de dar primera expresión a una nota privativa del comportamiento del hombre, que anteriormente no había sido nombrada aunque asimismo es verificable en el nivel de los hechos: la de único ente en posibilidad de volver conmensurables con él los componentes de aquella imprecisa pluralidad, de tomarlos a su cargo³⁶ y de integrarlos

³⁴ Una catacresis. Para esta noción ver H. Lausberg, *Manual de retórica literaria*, trad. J. Pérez Riesco (Madrid, 1967; Biblioteca Románica Hispánica, III 15), II 66-69 (no. 562).

³⁵ Una vara de medir (*Iliada* 2, v. 422), las dimensiones del mar (Hesíodo, *Trabajos*, v. 648), medidas de capacidad y su contenido en granos (*Odisea* 2, v. 355; Hesíodo, *Trabajos*, v. 600) o en líquidos (*Iliada* 23, v. 368; *Odisea* 9, vv 208-210: “Y cada vez que bebían de aquel vino dulce como miel, él llenaba una copa y la vertía en veinte medidas (*métrā*) de agua”), un sistema de pesos y medidas (Heródoto, *Historias*, VI 127), el punto de anclaje de un navío al término de su travesía (*Odisea* 13, v. 11), por ejemplo. Temprano, la palabra experimentó dos extensiones semánticas —la segunda asimismo catacrética— ambas atañedoras al hombre. Por una parte, hacia un aspecto de la medición de su vida: la plenitud de su edad juvenil —Hesíodo, *Trabajos*, v. 438 (pero tanto en *Trabajos*, v. 132, como en *Iliada* II, v. 225, *métron* parece significar ‘término de la adolescencia’). Por otra parte, hacia un modo de su comportamiento: la mesura (Hesíodo, *Trabajos*, vv. 694: “Guarda la mesura (*métron*): lo oportuno (*kairós*) es excelente entre todo” y 720: “... el dón más pleno: la [lengua] que procede según medida (*kata métron*)”, por ejemplo), con la fortuna que se conoce. Es patente que el *métron* de Protágoras no pasa por ninguna de las dos.

³⁶ Acaso dos pasajes en el libro IV de las *Leyes* del Platón anciano justifiquen esta proposición. En 716c, el Ateniense dice: “El dios ciertamente ha de ser nuestra medida de todas las cosas (*pánton khrēmátōn métron*), mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir”. Y antes, en 715e-716a, solemnemente había proclamado: “... el dios, que según el antiguo dicho, tiene en sus manos el principio, el fin y el medio de todas las cosas (*ho mēn dē theós, hōsper kai ho palaiōs lōgos, arkhēn te kai teleiēn kai mēsa tōn ontōn hapántōn ékhōn*) ...” Ya Jaeger 1936, I 317, cita la primera expresión, para diverso propósito. Translado ambos párrafos, la traducción del segundo con ligeras modificaciones en la colocación de las palabras, de Platón, *Las leyes*, ed. y trad. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano (Madrid, 1960; Clásicos Políticos). I 146-47. También E. des Places en Platon, *Oeuvres complètes*, XI 2: *Les*

en un orden cognoscitivo y axiológico³⁷, obra exclusiva suya, que les confiere ser y valer en cuanto *khre̓mata* (o en cuanto *prágmata*). Nunca en cuanto cosas con respecto a las cuales se entiende que el hombre no ha sido enfrentado a ellas.³⁸ Puesto de otra manera: en la tesis de Protágoras el hombre es definido en función de su unicidad como creador de cultura —concebida ésta no como una más o menos inconexa colección de habilidades sino como la organización y operación de un mundo. Y si todo esto es así —valga la insistencia: no en la

lois, livres III-VI (París, 1951; Collection des Universités de France), 65, traduce *ékḥōn* como “*qui a dans ses mains*”, y, antes, B. Jowett, *The dialogues of Plato translated into English with analyses and introductions* (3a. ed.; Oxford, 1892=Jowett 1892; uso la reimpresión de 1931), v 99: “*holding in His hands*”—lo que respeta más el aspecto durativo de la acción implicado en *ékḥōn*. “*Holds in his hands*” dice en su versión al inglés (desconozco el original), certificada por el autor, la paráfrasis hecha por P. Friedländer, *Plato* (Princeton, 1958-1969; Bollingen Series, LIX; fechas de la segunda edición alemana: 1954-1969) =Friedländer 1954-1969), III 432. Creo entender, por otra parte, que tanto el propio Platón en el *Cratilo* y en el *Teetetes* (ver los pasajes aducidos en las anteriores notas 25 y 29) como Aristóteles (*Metafísica* X 1, 1053a 32: “Y Protágoras afirma que el hombre es medida de todas las cosas como si dijera que lo es el que sabe y el que siente, y esto porque tienen el uno sensación y el otro ciencia, que decimos que son medida de sus objetos”; trad. García Yebra, p. 489), Sexto Empírico (*Esbozos pirrónicos*, I 216: “Llama [Protágoras] *métron* al criterio”; texto en DK 80 A 14) y aun, sea quien haya sido, Hermias ‘el filósofo’ (s. V-VI d JC) en su *Escarnio de los filósofos paganos*, 9: “Limite y criterio (*hóros kaì krisis*) de las cosas es el hombre” (texto en DK 80 A 16) otorgan a la palabra *métron* una dimensión estrictamente cognoscitiva. Me queda la impresión de que esta segunda postura no necesariamente invalida la aquí adoptada. Otra cosa: del *Escarnio* de Hermias hay traducción al español en *Padres apologistas griegos: s. II*, ed. y trad. D. Ruiz Bueno (Madrid, 1954; Biblioteca de Autores Cristianos, III 116), 879-88.

³⁷ No de cosa diferente parecen haber estado ocupándose, a partir de sus propias concepciones del ser, Aristóteles y Platón con respecto a la tesis de Protágoras.

³⁸ Para los dos modos de esta situación, las palabras griegas son otras. En el *Timeo* (c. 361 a JC) de Platón, a las cosas que el demiurgo produce antes del advenimiento del hombre —esto es, a las cosas pensadas como sin el hombre— cuando se quiere no especificarlas se las denomina, no siempre con matices claramente distinguibles, *ho kósmos* (29a), *tò pán* (29d), *pánta* (69b), *hólos* (30b) —y el cuerpo del mundo, por ejemplo, es designado lo mismo como *toû pantós sōma* (31b) que como *toû kósmou sōma* (32c). Ver Platón, *Oeuvres complètes*, X: *Timée, Critias*, ed. y trad. A. Rivaud (París, 1956; Collection des Universités de France), 141-45 y 195. Y esos mismos términos, aunque desde puntos de vista bastante diferentes, son empleados por los cosmólogos presocráticos cuando éstos toman como referente al conjunto de las cosas del que el hombre todavía no se ha visto diferenciado —es decir, a las cosas pensadas con el hombre existente ya pero aún no específicamente propuesto en la relación de sujeto a objeto con respecto a ellas. Ver las entradas *kósmos* (especialmente bajo el sub-encabezado *Weltall*), *hólos*, *pās* y *pánta* (sin transliterar) en DK III 240-43, 307 y 337-41.

perspectiva estrictamente histórico-filosófica— no parece darse incompatibilidad en que sean el hombre genérico o el hombre colectivo o el hombre individual los señalados como responsables de esa operación. O, fuera ya del texto, la interacción de todos ellos.

Continuará

N. del E.: por un lamentable error de nuestra parte, en el ensayo "Sofistas, dioses y literatura", que aparece en el número anterior de *Estudios*, hay una errata imperdonable: dice Sócrates y debe decir Sofocles. (Cfr. p. 79, cuarta línea).

EDUARDO BLANQUEL

Humanismo e historia*

EN primer lugar quiero agradecer cumplidamente el honor que el claustro de esta institución se sirvió concederme al invitarme a ocupar, aunque sea por una vez, la cátedra de tan distinguido lugar de estudios. No formo parte, desgraciadamente para mí, del cuerpo docente del instituto que hoy da el “adiós” a una parte de sus egresados. Sin embargo, pienso que a fuer de viejo profesor se pensó en mí para esta ocasión. Y justo porque no sé hacer otra cosa que ser profesor, querría aprovechar esta ocasión para conversar con ustedes, sobre todo con quienes hoy se gradúan, de manera natural, espontánea y sencilla, de la misma forma en que a lo largo de muchos años conversaron con quien sólo tenía en su haber, seguramente, mucho más edad y seguramente un poquito más de conocimientos.

Siento yo que un momento importante en el proceso de formación, que por cierto aún no termina, de todo profesional es aquél en que puede exigir a través de un documento de fe pública ante la sociedad que lo ha formado y de la que a partir de ese momento empezará a tomar parte activa, decía es un momento digno de hacer “alto”, y de hacer alto en algo que en los propios términos en que se concibe pareciera que no lo permite. Se termina una carrera, la escolar, y se inicia otra carrera, la profesional, y los términos “carrera” y “carrera” nunca parecieron más exactos que en nuestro tiempo que

* Discurso dictado en el ITAM el 28 de junio de 1985 con motivo de la entrega de títulos a la generación 80-84.

quizá pudiera definirse por la velocidad. La historia, el hombre, la técnica, la ecología, todo transcurre en nuestro tiempo con una velocidad vertiginosa, desgastadora frecuentemente, y que casi nunca da ocasión al pequeño momento de reposo que nos permita, sobre todo frente a nosotros mismos, hacernos la gran pregunta, la eterna pregunta: qué soy, de dónde vengo y a dónde voy. Sin lugar a dudas la hondura del cuestionamiento rebasa no sólo mis capacidades sino la ocasión. No se trata de filosofar y no se trata de encontrar en la prestidigitación de una pequeña clase lo que nuestro pensamiento occidental se ha preguntado a lo largo de dos milenios, pero sí, en la medida de nuestra particular circunstancia, de tratar de responder a estos cuestionamientos.

La primera cuestión de nuestro tiempo que a mí me parece definitiva y determinante es su dificultad. El manejo de la historia, el asomarse al pasado, permite ver que hubo momentos en que el hombre estuvo seguro de sí mismo. Los ilustrados que habían pensado dominar la naturaleza, la historia, de convertir el sentimiento moral en algo demostrable; incluso geoméricamente, que sometían en los Jardines de Versalles la naturaleza a cartabón geométrico, sintieron que tenían la verdad cogida por el pelo. Una de las figuras más altas de la Ilustración, el profesor Kant, acostumbraba pasearse por la pequeña aldea de Köenisberg con tanta puntualidad y con tanta exactitud que los habitantes de la villa ponían a tiempo su reloj con los pasos del profesor. Un día se retrasó: había tenido lugar la espantosa catástrofe geológica que casi borra a Lisboa del mapa. Siento yo que en ese momento el hombre seguro de la Ilustración sintió un vahído y la seguridad se escapó por la ventana. Pasó el tiempo y el hombre del siglo XIX volvió a encontrar un asidero formidable, la ciencia, y han comentado los estudiosos que nada bello se parece tanto a la exactitud como transitar por las obras clásicas del siglo XIX. La medicina, el derecho, la historia sintieron que habían sido elevadas a la categoría de ciencia, y la ciencia, cuando el hombre creyó en ella, significaba ni más ni menos que seguridad. El hombre se sintió otra vez con los pies en la tierra. Esa época se terminó con una etapa bellísima que los propios europeos llamaron, valga el pleonismo, la "Bella Epoca". Así,

una buena mañana el hombre occidental se asomó a los horrores de la Primera Guerra Mundial, y volvió a experimentar el vahído de la inseguridad.

Lo que el siglo XX tiene de más extraordinario, me parece a mí, es la inmensa posibilidad que le abrió al hombre frente a sí mismo. Todo, incluso el cosmos, parece que es patrimonio del hombre del siglo XX; pero nuestro tiempo tiene sin embargo un problema. A mí me gusta, repito, a fuer de viejo profesor, precisar los términos. Creo que si las palabras fueron concebidas originalmente por el hombre como un instrumento de precisión, de definición, de denuncia de lo que las cosas eran, para decirlo en términos gratos al mundo clásico, en nuestro tiempo éstas han perdido su sentido. Lejos de decir, ocultan, y lejos de definir, extravían. Hay una palabra comodín que todo el mundo usa pero en un significado profundo casi nadie se detiene a reflexionar: *crisis*. Cuando alguien no sabe explicar algo, dice *crisis*, y con esta palabra, santa palabra, sale de cualquier atolladero. Yo creo que si nos atenemos al sentido estricto, semántico del término, lo que hoy sucede en nuestro país no es una *crisis*, porque justamente 'crisis' significa opción; el cruce de dos posibilidades que, como toda elección, implica una renuncia y un desgarramiento, y que finalmente son una opción válida como esquema de vida. En nuestro tiempo, esto no sucede; no hay esquema de vida que valga, no hay sistema de vida que nos entregue una visión del hombre, una definición del mundo, una ética. Hay muchas. No hablo de ausencias, sino al contrario, de proliferación. El hombre de nuestro tiempo se desgarrá internamente frente a muchas instancias igualmente válidas e igualmente insatisfactorias. Mi generación, la de los hombres que hoy estamos en la madurez, los que nos preciamos de dirigir el mundo, de tener el mayor cúmulo de responsabilidades, no hemos sido capaces, sin embargo, de convertir la herencia que recibimos de nuestros mayores en un todo válido para ponerla en manos de todos ustedes.

Siento yo que en el mundo no hay *crisis* sino desmantelamiento general de los valores. Por lo tanto, la responsabilidad de quienes hoy son la generación que nos sigue, que nos empuja —y que Dios nos ilumine para sabernos apartar a tiempo porque si no lo hacemos nos arrollarán— tiene sobre

sus espaldas una enorme tarea histórica: reconstruir y hacer vigente una visión del mundo, del hombre y de la vida. Tiene la visión y tiene la necesidad, esperemos, de recuperar al hombre como totalidad, al hombre enraizado en una sociedad y en una historia, unido dialécticamente a la naturaleza y no desconjuntado entre la materia y el espíritu, entre la esencia y la existencia, entre lo individual y lo social. Hay un artificio para que podamos trabajar mejor: dividirnos las parcelas. Por lo tanto yo, que vengo quizá de la facultad más diametralmente distinta de esta institución técnica, la Facultad de Filosofía, debía llamar la atención sobre un problema: la cultura y el hombre; ya que el quehacer de nuestro tiempo propende a las separaciones. No tenemos la curiosidad y la generosidad de asomarnos a lo que otros hacen. En la sociedad de nuestro tiempo, quienes nos dedicamos a las humanidades, somos, a veces, los patitos feos. Recuerdo una experiencia: el ingeniero construye casas, el abogado litiga por sus clientes y obtiene triunfos, el médico alivia el dolor de sus semejantes, pero alguna vez, en esos oleajes de excesivo tecnicismo que suele haber en la Universidad, uno de los técnicos se asomó a un cubículo de un profesor de Filosofía. No había retortas, ni teodolitos, ni códigos, sino la desnudez de una celda conventual. Entonces le preguntó ¿usted qué hace? Yo pienso —le contestó el filósofo—; y el otro le dijo ¿y le pagan? Algunos piensan que es realmente monstruoso que se pague por pensar, sobre todo quienes tienen la formidable capacidad de la técnica en las manos; pero yo creo que ni el más engreído humanista puede llegar a pensar que sin el soporte de la materialidad y la técnica el hombre vale algo, así como el más técnico y el más científico de los hombres no puede dotar a la existencia de sentido. En los claustros universitarios se ha hablado algunas veces de alas; el ala humanística y el ala técnica. La metáfora es bella, siempre y cuando no se piense que se puede volar con una sola ala. La metáfora es bella porque solamente levantaremos el vuelo para encontrarnos con el nuevo hombre si antes combinamos la técnica y el humanismo. De ahí que yo me permita sólo, repito, a fuer de viejo, alertarlos de los peligros de la soberbia de los técnicos en nuestro tiempo.

A mí me parece que nuestro tiempo, lo dije al principio,

tiene como nota diferencial la velocidad del cambio; nunca las cosas pasaron en la historia con el vértigo con que hoy transcurren. Por eso cuando a título personal uno recorre la pequeñez de su vida, por lo menos desde los 50 años, como puedo hacerlo yo, se encuentra con algo realmente insólito. Yo cobré conciencia siendo niño, la valoré siendo adolescente y joven adulto. El mundo no había cambiado tanto. Las cosas que yo oía y en las que yo creía, entre los siete y los veintiún años, eran las mismas. Pero ser padre me dio una perspectiva diferente. En un momento dado el campanazo de los años 60 me demostró que no obstante vivir bajo el mismo techo, entre mis hijos y yo se abría el abismo más terrible que generación alguna haya visto. ¿Por qué? porque a ellos les tocó el mundo bélico, el mundo de la velocidad. Las cosas cambian y se desgastan en nuestro tiempo con absoluta vertiginosidad; pero el hombre que desde el mundo clásico descubrió esta realidad que es el cambio, también desde el mundo clásico se negó a reconocerlo.

¿Qué es finalmente el disparadero de la filosofía, el disparadero del arte, el disparadero de la historia sino un esfuerzo de perdurabilidad? Un deseo concreto, bien claro, de no morir. Aunque lo grave en nuestro tiempo es la paradoja del mundo clásico: descubre al movimiento y trata de derrotarlo pero que finalmente se pone a su favor. Los valores eternos, las cosas clásicas han quedado desiertas y las cosas frescas han adquirido la dimensión de clásicas. Ya que estoy frente a gentes jóvenes, no creo cometer ninguna herejía si en un recinto universitario digo que los Beatles han pasado hoy a la categoría de clásicos. ¿Qué quiero decir con esto? Que a los jóvenes, a los muy jóvenes, como los que tengo enfrente, los Beatles les son tan lejanos como a mí Juan Sebastian Bach. Esto ha pasado en menos de veinte años. Nunca, de veras, nunca, la historia fue tan cruel en el desgaste; nadie se acuerda ya de lo de ayer. Nada sobrevive hoy al vértigo de la destrucción. Por lo tanto, yo pienso que ese modelo de hombre al que ustedes van a arribar debe tener una serie de cualidades que serán muy importantes.

En nuestro tiempo está de moda una educación que no educa. Educar quiere decir "conducir"; yo no entiendo los sistemas educativos que abandonan al niño a su propia voca-

ción. Esto es traicionar en su esencia a la educación. Tenemos que conducir; siempre el hombre ha conducido. Lo problemático es que hoy casi nadie sabe a dónde ir, por lo tanto no sabemos a dónde conducir. Pero esto no significa que debamos renunciar a establecer unos principios guías que ustedes transmitirán a sus hijos y a la generación que le sigue. Pienso que si el mundo sigue tan vertiginoso como hoy, la gran virtud del hombre moderno que son ustedes, estará en su flexibilidad, en su capacidad, lo dice el término, de "reflexionar": flexionarse, estar de vuelta de la soberbia, de la sabiduría total. Posiblemente ésta sea para el futuro la mayor de las virtudes humanas: la generosidad, la comprensión, la idea de que somos, finalmente, algo que transcurre y que lo que viene atrás será valioso en nuestra madurez. Hay una cosa que a mí me desespera, porque no hay derecho para ello. Cuando yo me encuentro en la Universidad con jóvenes nostálgicos, me dan una enorme pena porque la nostalgia es dolor del pasado perdido y el joven no puede tener dolor del pasado perdido porque no tiene pasado. Por lo tanto, no nos hagan buena a los adultos la fórmula de que este mundo no vale nada. Es su mundo y no tienen otro, y es tan absolutamente valioso como valiosos son ustedes, y tan valioso como lo quieran construir.

Y para terminar, algo que también es importante decir en un ámbito como en el que hoy tengo la dicha y el honor de poder estar: este país hizo una revolución social que entre sus mandatos y triunfos tiene, como algo muy alto, el derecho a la educación. Ese derecho, nótese, es cada vez más un derecho claro y concreto, pues lo que era derecho se ha convertido en privilegio y ustedes están entre los privilegiados, pienso yo, en el más alto grado. En muy pocas gentes se ha reunido tanta responsabilidad como en ustedes. No se les olvide algo que tiene la sabiduría de la cultura judeocristiana: quien más ha recibido, mayor obligación tiene de dar. Este es el principio: devolver a la sociedad lo que la sociedad nos da; y para que valga la pena vivir, habrá que ganar y habrá que ganar multiplicando lo que reste. Seguramente mi manía de profesor, mi enorme confianza en la gente joven, la idea de que uno se renueva cada día cuando habla con quienes son renuevo de cada día, me hace ser un ser eminentemente optimista y espe-

ranzado. Con esperanza espero, pues no se puede esperar sin cooperar para que este mundo llegue; no hay nada más frustrante que una esperanza sin cooperación. Esperar y colaborar con la esperanza, porque lo único que un joven no tiene derecho a decir es que su mundo está clausurado y que su existencia es una existencia sin esperanza. ¡Que Dios los guarde y mucha suerte!

ANTONIO CARRILLO FLORES

Política y humanismo*

EN diciembre de 1863, ante el Reichstag, el Canciller alemán Otto von Bismarck, dijo que la política no es una ciencia exacta. Cierto, pero ello no impide definirla apodóticamente como punto de partida para esta charla.

La política es a la vez una ciencia y un arte; como ciencia se ocupa de estudiar sistemáticamente las fuerzas sociales que determinan los objetivos y la conducta de una sociedad, así como la distribución del poder en la misma —que incluye al Estado pero no se agota con él— y los mecanismos que existen para la toma de las decisiones gubernamentales que tienen que ver con la comunidad en su conjunto. Por eso Friedrich ha escrito que es frecuente definir a la ciencia política “como aquella que estudia la influencia y el poder, como instrumentos de la integración de valores llevada a cabo por las relaciones interpersonales e incorporada en éstas”. Como arte, se ocupa de los métodos para alcanzar o conservar el poder —y en los estados democráticos— para limitar su ejercicio, de manera de obtener el consenso máximo que permita lograr el orden y perseguir la justicia, sin necesidad de hacer uso de la fuerza o con un uso mínimo de ella.

El humanismo es más difícil de definir, pues esta expresión —según el autor que como clásico de la materia me recomendó mi colega en El Colegio Nacional, Antonio Gómez Robledo, el francés Ferdinand Robert— apenas empezó a usarse

* Texto de la conferencia dictada el día 13 de mayo de 1985 y organizada por la Sociedad de alumnos del ITAM.

a mediados del siglo XIX, si bien hubo humanismo y humanistas desde hace milenios. El romano Terencio en el siglo III antes de Cristo dijo —traduzco: “Soy hombre, nada que sea humano me es ajeno o indiferente”. Y tal es, al fin de cuentas, el humanismo.

Pero no era ese el pensamiento que dominó en la Grecia antigua. Citaré un ejemplo: Platón, una de las cumbres indudables del pensamiento helénico, en el Libro V de *La República*, se ocupó de la dimensión —ni muy grande ni pequeña— que deberían tener las ciudades, y señaló con acierto las edades óptimas para el matrimonio de hombres y mujeres; pero, cosa increíble, escribió que los hijos de los “inferiores” —esclavos, cautivos de las guerras, así como los que nacieran con defectos físicos— deberían de ser, cito textualmente de la edición inglesa de la Universidad de Oxford, “retirados a algún lugar misterioso y desconocido”. Cuando fuera de las edades óptimas se engendrara un hijo “debería impedirse que el embrión se desarrollara”, pues los padres deberían de comprender que el fruto de esa unión no debería sobrevivir por el bien de la ciudad.¹ Solamente los mejores, los aristócratas del cuerpo y del espíritu deberían de integrar la ciudadanía de Atenas. Y es que, como ha escrito el propio Gómez Robledo en su introducción a *La República*,² en el pensamiento helénico “no hombre o infrahombre son respectivamente el esclavo o el meteco, que nó participan en absoluto o no del todo en el status del ciudadano. Que haya estado bien o mal, agrega, es otra cosa, pero ésta fue la mentalidad antigua, y a ella debemos atenernos”.

La esclavitud perduró en Roma, tierra de juristas, cuyo legado directa o indirectamente vive aún en occidente. No es pues de extrañar que la esclavitud durase en muchas regiones del mundo hasta bien entrado el siglo XIX, y que no fuera proscrita internacionalmente, y por cierto de modo gradual, sino por una convención en Ginebra en 1953. En los Estados Unidos la lucha por su abolición exigió la guerra más sangrienta que hasta entonces —1861-1865— hubiese tenido lugar en ningún país de la Tierra. Más aún, Lincoln la suprimió

¹ Ob cit. 1937, pág. 722.

² Pág. XI.

solamente —y así lo dijo— porque creyó necesario hacerlo para salvar a la república, y prometió que respetaría la esclavitud en los estados del sur si no rompían la unidad del país. Estaba contra ella pero, gran político que fue, sabía que en política el camino más corto generalmente no es la línea recta.

El humanismo es hoy cosa distinta que en el mundo griego y romano. No me cabe duda de ello. ¿Qué es entonces? Para responder a esta pregunta hay que volver a la historia. Existe consenso de que surge en el Renacimiento como reacción en contra de las ideas culturales y filosóficas del medioevo, que había dado ya lo mejor de su esfuerzo para conjugar el pensamiento filosófico grecolatino con el cristianismo. La escolástica degeneró, se hizo formal, rígida, retórica, y contra ella se alzaron muchas voces, primero en Italia, después en el resto de Europa.

En España la lucha contra el protestantismo juega un papel crucial en las lucubraciones de sus juristas teólogos —Vitoria, Melchor Cano, Suárez—, que tienen que conciliar dos mundos: el del Estado y el de la Iglesia. “El hombre moderno ha de cuidar, dice uno de los especialistas comentando un dictamen que Cano rindió para Carlos V, que se mantengan en sus respectivas esferas, o al menos, que sus extralimitaciones no repercutan ni en su fe de creyente ni en sus deberes de ciudadano.” Estaba planteada además de una cuestión teológica una lucha política entre el emperador y el Papa.

Por la influencia que tuvo en la Nueva España, es necesario citar a Tomás Moro, el autor de la *Utopía* —1478-1535— y recordar que es también en la primera parte del siglo XVI cuando Maquiavelo sienta las bases para la moderna ciencia política independizándola de la autoridad de la Iglesia y consiguiendo del Papa, a quien propone que para escapar del ambiente corrupto de Roma se vaya a Suiza (Harvey C. Mansfield).

De esas luchas surgió algo que nos toca muy de cerca a los mexicanos: el Breve que el Papa Pablo III, uno de los más queridos que haya habido, dictó en 1537 en el cuarto día anterior a las nonas de junio, a petición del primer Obispo de Tlaxcala, Fray Julián Garcés. En él reconoció que “los indios occidentales y meridionales, así como los otros pueblos cuya

existencia ha llegado recientemente a nuestro conocimiento, bajo el pretexto de su ignorancia de la fe católica... no pueden ser oprimidos como bestias brutas... Nosotros, agregaba, que ejercemos sobre la tierra, aunque no seamos dignos de ellas, las funciones de vicario de Nuestro Señor... constando que esos mismos indios en su calidad de hombres verdaderos... son aptos a acceder a la fe cristiana, decretamos y proclamamos lo que sigue: dichos indios y todos los otros pueblos cuya existencia pueda venir con posterioridad al conocimiento de los cristianos, aunque estén fuera de la fe, no son y no deben ser privados de su libertad y de la posesión de sus bienes; al contrario, pueden libre y lícitamente usar y gozar de esa libertad y posesión, y no deben ser reducidos a servidumbre. Todo lo que pudiera separarse de este principio será considerado como nulo y no acontecido". (A este Breve se refiere la UNESCO en el libro que bajo el título de *El derecho de ser hombre* editó en 1968 para conmemorar el XX aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, de la ONU, página 425 de la versión francesa).

La obra y los escritos de Vasco de Quiroga en Michoacán y en México correspondían, pues, al espíritu de los humanistas del tiempo, principalmente a las ideas de Tomás Moro, si bien la servidumbre continuó en Nueva España porque los guerreros triunfaron sobre los frailes. Mas la semilla estaba sembrada.

Los bandos de Hidalgo, de Michoacán y de Guadalajara, en 1810, y los Sentimientos de la Nación, de Morelos, recogieron esa semilla, a pesar de lo cual la esclavitud, aunque en decadencia, siguió existiendo en México hasta bien entrado el siglo XIX.

En suma: para un hombre de hoy, reducir el humanismo al cultivo y al dominio de la filosofía grecolatina, es totalmente inadmisibles. El ya citado Robert, que concede mucha importancia al estudio de las lenguas griega y latina, tiene que reconocer lo siguiente: "Amerita ser llamado humanista todo movimiento de nuestro espíritu por el cual rechazamos los hábitos de pensamiento, los principios, las enseñanzas de la época inmediatamente precedente con una sola condición, la cual casi siempre se cumple, que el espíritu para renovarlos,

para rejuvenecerlos, busque sus raíces en la naturaleza humana... Ser humanista es decidir irrevocablemente que la libertad es la ley del espíritu... El hombre es la gran riqueza, la riqueza inagotable; he ahí la idea humanista por excelencia”.³

Robert escribió la primera edición de su libro en 1946, inmediatamente después de la terminación de la Segunda Guerra Mundial, ampliando conceptos que todavía en el cautiverio expresó ante sus compañeros de prisión, el domingo 4 de octubre de 1941; esto es, cuando parecía probable el triunfo nazi y la derrota de la Unión Soviética (Francia y casi toda Europa Occidental habían sido vencidas). “...Cuando yo salía de mi barraca para dirigirme a aquélla en que debía hablar, caían —dice— los primeros copos de nieve, anunciando la entrada en campaña de un “General invierno” que debía mostrarse buen artesano de nuestra liberación.” Con este antecedente, es natural que el enfoque de Robert sea muy europeo, que exalte lo que en esa hora era más urgente, la libertad hollada por la barbarie nazi, y que no se ocupe en absoluto de cómo floreció el humanismo en la América del siglo XVI. Esta ha sido la gran tarea realizada en México por Silvio Zavala y por Gómez Robledo, entre otros.

Se explica también que Robert muestre un gran desdén hacia la política. “La política es, dice, una gran mentirosa; miente doblemente porque trata como inmóvil lo que cambia y como móvil lo que no cambia... ve el mundo al revés.” Que Hitler y sus cómplices hayan engañado a millones de gentes, no significa que toda política sea necesariamente mentirosa, aunque sí puede a veces fijarse metas que estén a corto plazo más allá de sus fuerzas.

No mintieron los políticos que fundaron hace 40 años las Naciones Unidas al declarar que buscaban “preservar a las generaciones futuras del flagelo de la guerra”, a pesar de que no han evitado cientos de guerras entre estados medianos y pequeños; pero al menos han evitado el holocausto nuclear.

Es frecuente que los políticos se equivoquen cuando se apartan del humanismo. Tal aconteció a uno de los mayores estadistas del siglo, Winston Churchill, que dijo que no había

³ *L'Humanism, Essai de définition*, París, 1974, págs. 24 y 25

llegado al poder para liquidar al Imperio. Como todos sabemos, salvo pequeños enclaves que la Gran Bretaña se niega a abandonar, como Gibraltar, las Malvinas y, tal vez, alguno más, son ahora estados libres prácticamente todas las colonias inglesas, así como las francesas, holandesas y portuguesas.

La presencia de esos estados en las Naciones Unidas, tal vez no haya alterado la estructura real del poder en la organización, porque los antiguos imperios siguen dominando el Consejo de Seguridad y la Asamblea tiene sólo voz consultiva, pero ha alcanzado logros morales evidentes: la descolonización, la declaración de la necesidad de construir un orden internacional más justo y, lo que me parece más importante: la Declaración de los Derechos Humanos, aprobada en París el 10 de diciembre de 1948, y las convenciones que, derivadas de esa declaración, se aprobaron después, y de las cuales me ocuparé adelante. Es posible, pues, como lo hace Friedrich, hablar ya de *panhumanismo* como una perspectiva basada en lo que todos los hombres tienen en común.

Sí, hay ya un *panhumanismo*, pero no puede desvincularse, en ningún país, de su historia y de su cultura, aunque tiene por lo general una nota común que muchas autoridades que he consultado señalan: es secular, es decir, no está subordinado a ningún dogma o ideología. Es, en buena medida, más un ideal que una realidad, pero eso es propio de todos los valores y el *panhumanismo* es un sistema muy complejo de valores. México no es una excepción.

El ilustre y recién fallecido Jesús Reyes Heróles, en un discurso del 15 de septiembre de 1973, dijo: "Nos declaramos partidarios de un humanismo que no supone el estudio de los clásicos por ser clásicos, sino por ser humanos; que no desdén, en aras individualistas, los méritos nacionales... Sólo es auténtico humanismo, aquel que coloca en la cumbre de todos los valores el valor del hombre, del hombre que, si algo es, es libertad y dignidad." Pero para llegar a ello, muchas luchas, que cubren siglo y medio tuvieron que librarse.

Cuando México logra su independencia, no es un estado secular. La primera constitución digna de este nombre, la del 4 de octubre de 1824, decía en su artículo 3o: "La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostó-

lica, romana. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra.” Y en su artículo 171 agregaba: “Jamás se podrán reformar los artículos de esta Constitución y del Acta Constitutiva, que establecen la libertad e independencia de la nación mexicana, su religión, forma de gobierno, libertad de imprenta y división de los poderes supremos de la federación y de los estados”.

En la década de los 30 del siglo pasado surgen voces como la del doctor José María Luis Mora (1794-1850), y actos como los del vicepresidente en funciones de presidente, Valentín Gómez Farías, que buscan secularizar al estado mexicano porque consideraban que era una necesidad para el progreso de México. Fueron esos reformadores, a mi juicio, los primeros políticos en nuestra historia independiente que conjugaron política y humanismo.

Aquel intento no triunfó. Santa Anna y los conservadores volvieron al poder; vino la guerra desventurada e injusta con los Estados Unidos, y llegamos así al triunfo de los liberales en 1855. Pero fue un triunfo incompleto, porque si bien se logró en el Constituyente de 1857 consagrar algunos de los principios liberales, por la escisión entre “puros” y “moderados” se eludió el tema de la separación de la Iglesia y del Estado, y la libertad de cultos.

Siguió el golpe de estado del débil presidente Comonfort, que llevó a Juárez a la jefatura del Estado y desató la sangrienta Guerra de Reforma, en medio de la cual el Benemérito dictó en Veracruz, en buena medida por insistencia de Miguel Lerdo, en julio de 1859, las leyes que no solamente separaron a la Iglesia del Estado, sino que nacionalizaron las propiedades del clero y establecieron el Registro Civil (los fueros de la Iglesia y del ejército habían sido suprimidos en 1855 por la llamada Ley Juárez, uno de los pocos triunfos de los liberales puros, antes del Congreso Constituyente de 1856-1857).

En lo político, las Leyes de Reforma, complementando la Constitución de 1857, acabaron con la estructura heredada de la Colonia; pero ni en la Constitución ni en las Leyes de Reforma se abordaron otros problemas sociales fundamentales, como el de la tierra, al que se refirió en una iniciativa luminosa, no aprobada, Ponciano Arriaga.

Y faltaba superar el obstáculo mayor: la alianza de los conservadores con Napoleón III, los cuales creyeron que la guerra civil norteamericana haría posible acabar con la República Liberal.

Creo, con Edmundo O'Gorman, que el imperio de Maximiliano no fue pura y simplemente obra de la intervención extranjera, sino un intento fallido de los conservadores para restablecer el viejo orden colonial. El intento estaba condenado al fracaso no sólo porque el triunfo de Lincoln y la amenaza de Prusia obligó a Napoleón III a retirarse, sino porque Maximiliano nunca compartió las ideas de los mexicanos que fueron a verlo a Miramar.

Tras de la restauración final de la República en 1867, cinco años después de la victoria de Querétaro, muere Juárez y lo sucede tal vez el hombre de más clara inteligencia que haya pasado por la jefatura del estado mexicano, Sebastián Lerdo de Tejada; pero él no logra unificar a los liberales, sufre la defección por motivos legalistas equivocados del Presidente de la Corte, José María Iglesias, y tiene que dejar el poder en noviembre de 1876, al más brillante de los soldados que lucharon contra el Imperio.

El largo período que domina Porfirio Díaz se dedica, después de consolidar la estructura del Estado, obra sin duda valiosa, a promover el progreso económico del país, el fomento, como entonces se decía, pero cometiendo un grave error que sembraría la simiente de la Revolución de 1910: se olvida de los campesinos, pecado que, como apunté, cometieron también los hombres de la Reforma.

Y es que la idea de que el Estado tomase una posición activa en los procesos económicos, no entraba en el pensamiento de aquella generación. Así lo había dicho Ignacio Vallarta en el Constituyente, y lo repetiría Melchor Ocampo cuando se opuso a la creación de un Ministerio de Fomento, argumentando que sería tan absurdo como crear un Ministerio de la felicidad. Más aún, Ocampo proponía que se abrieran las puertas de México a los inmigrantes, que un movimiento jingoísta norteamericano pretendía excluir del país vecino del norte. Los liberales eran más *panhumanistas* que *nacionalistas*. El nacionalismo vendría con la Revolución.

El primer líder de ella, Madero, aunque algo dice de los problemas sociales del país en el libro que escribió, *La sucesión presidencial en 1910*, presenta programas muy tímidos para la candente cuestión de la tierra, en contra de los cuales se levanta Zapata en el Plan de Ayala. Don Francisco fue víctima de la traición, mas también de su buena fe, casi de su ingenuidad. Era un apóstol y un mártir, no un político.

En 1915 Venustiano Carranza, con el consejo de Luis Cabrera, dicta la ley que habría de establecer el principio de que en México la tierra debe darse a los campesinos que carezcan de ella, aunque respetando la pequeña propiedad de los agricultores particulares. Sistema que persiste hasta hoy.

La obra dista mucho de estar terminada, pero conjugando los derechos del hombre consagrados en la Constitución y en las Convenciones de las Naciones Unidas, con la política agraria y los derechos "de la tercera generación" de que hablan los juristas jóvenes, o sea, los de solidaridad, incluyendo el del desarrollo, el de la salud, el del trabajo, el de disfrutar de un medio ambiente adecuado, y otros, puede afirmarse que la política mexicana, y esa supongo yo que es la que interesa a ustedes y a mí, es una política humanista, porque busca la exaltación de la persona humana y lucha por la paz en el mundo.

Es indispensable mencionar las reformas hechas en 1946 al artículo 3o de la Constitución, a propuesta del Presidente Avila Camacho y de su Secretario, el gran humanista Jaime Torres Bodet. Allí, al definir los objetivos de la educación, esto es, al señalarse cómo se desea formar a las nuevas generaciones, se dice:

La educación que el Estado imparta, tanto a través de la Federación como de los Estados o los municipios, tenderá a desarrollar armónicamente todas las facultades del ser humano y fomentará en él, a la vez, el amor a la patria y la conciencia de la solidaridad internacional, en la independencia y en la justicia.

Será democrática, considerando a la democracia no solamente como una estructura jurídica y un régimen político, sino como un sistema de vida fundado en el constante mejoramiento económico, social y cultural del pueblo; será nacional, en

cuanto —sin hostilidades ni exclusivismos— atenderá a la comprensión de nuestros problemas, al aprovechamiento de nuestros recursos, a la defensa de nuestra independencia política, al aseguramiento de nuestra independencia económica y a la continuidad y acrecentamiento de nuestra cultura; y contribuirá a la mejor convivencia humana, tanto por los elementos que aporte a fin de robustecer en el educando, junto con el aprecio para la dignidad de la persona y la integridad de la familia, la convicción del interés general de la sociedad, cuanto por el cuidado que ponga en sustentar los ideales de fraternidad e igualdad de derechos de todos los hombres, evitando los privilegios de razas, de sectas, de grupos, de sexos o de individuos.

Don Jaime Torres Bodet era Secretario de Educación y había sido subsecretario de Relaciones Exteriores cuando se aprobó, en San Francisco, la Carta de las Naciones Unidas, que en su preámbulo declara:

Que los pueblos de las Naciones Unidas están resueltos a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas, a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad.

En seguida, en su artículo I, inciso 3o, enuncia entre los propósitos de la Organización de las Naciones Unidas:

Realizar la cooperación internacional en la solución de problemas internacionales de carácter económico, social o humanitario, y en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión.

La Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó en París, el 10 de diciembre de 1948, la Declaración Universal de los Derechos Humanos a que ya hice mención. En su preámbulo afirma que el reconocimiento de la inherente dignidad, de la igualdad y de los derechos individuales de todos los miembros de la familia humana, es el fundamento de la libertad, de la justicia y de la paz en el mundo.

Esta declaración consta de 30 artículos que reiteran los principios fundamentales de la Carta, puntualizando que tales derechos corresponden a todas las personas, ya sea que vivan en estados independientes o en territorios dependientes. Incluye los derechos humanos que a lo largo de los siglos los pueblos de la tierra conquistaron, en cuanto a la vida, libertad y seguridad de las personas, a la abolición de la esclavitud, a la prohibición de la tortura y otros castigos crueles, a la igualdad de todos frente a la ley, al derecho de tener un remedio efectivo ante los tribunales por actos que violen los derechos fundamentales y a varios más, bien conocidos. Incluye, además de los tradicionales, otros derechos entre los que los principales son el de tener una nacionalidad, el de fundar una familia, el de asilo, y el de participar en la vida cultural de la comunidad y también los derechos políticos.

Esta Declaración alcanzó el rango de norma del Derecho Internacional, en las Convenciones de 1966, aprobadas también por la Asamblea General de las Naciones Unidas y relativas, una a los derechos económicos, sociales y culturales, y otra a los derechos de carácter civil y político. Ahora forman ya parte de nuestro Derecho Positivo, en virtud de que fueron aprobadas por el Senado de la República, según decreto publicado en el Diario Oficial de 9 de enero de 1981.

Los 67 años corridos desde que se promulgó la Constitución de Querétaro, pusieron de manifiesto la necesidad de incorporar a nuestra Carta Magna derechos humanos nuevos, además de los que se aprobaron en Querétaro en 1917, y que son en lo fundamental los que venían de 1857 con la adición de los preceptos relativos a la educación y los derechos de los campesinos, temas que ya traté, a los recursos naturales y a una concepción del derecho de propiedad subordinada a las modalidades del interés público.

Me limitaré por eso a mencionar sólo los derechos incorporados a nuestra Ley Suprema después de 1946:

- a) el varón y la mujer son iguales ante la ley, y la mujer goza de todos los derechos concedidos a los varones desde 1953 (artículos 4o y 34);
- b) toda persona tiene derecho a decidir de manera lib ,

- responsable e informada, sobre el número y espaciamiento de sus hijos (mismo artículo);
- c) toda persona tiene derecho a la protección de la salud; (mismo artículo);
 - d) toda familia tiene derecho a disfrutar de vivienda digna y decorosa (mismo artículo);
 - e) toda persona tiene derecho al trabajo digno y socialmente útil (artículo 123). Este precepto complementó los derechos sociales aprobados en 1917 y el de la seguridad social, también posterior a aquel año.

Quiero señalar que no todos los derechos humanos recogidos en las Convenciones de las Naciones Unidas son susceptibles de ejercicio inmediato o de protección por parte de los órganos del Estado. Esta es posible respecto de la mayor parte de los derechos civiles, es decir, los que se referían a la seguridad, a la libertad y a la vida de las personas; otros en cambio, solamente serán efectivos cuando el desarrollo equilibrado del país, permita que el nivel de vida y el bienestar de los mexicanos crezca (tal es el caso de los derechos a la salud con todas sus implicaciones, incluso la planeación familiar, el derecho a la vivienda o al trabajo remunerativo).

Los tratadistas de la Ciencia Política —cito a manera de ejemplo la obra de Karl W. Deutsch, *Política y gobierno*, editada por el Fondo de Cultura Económica en 1976— señalan que la ley es apenas uno de los elementos que intervienen en la transformación de las sociedades, de sus hábitos y costumbres. Que lo más importante es que la comunidad voluntariamente reconozca la obligatoriedad de los nuevos valores. Esta tesis es válida en materia de derechos humanos: ¿de qué sirve, para señalar un ejemplo, que en las leyes se declare la igualdad si ésta no es respetada en el trato cotidiano?

Por estas razones afirmo que una política humanista es aquella en que el Estado, los partidos políticos y los ciudadanos, cuidan:

- a) de eliminar todas las formas de acción estatal arbitraria, violatoria de los derechos susceptibles de protección;
- b) de promover el progreso equilibrado, económico y social, para hacer posible que los nuevos derechos incorporados en la Constitución, pasen del mundo de lo ideal al de la realidad. Así lo reconoció el jurista y político Ignacio L.

Vallarta, en su histórico discurso del 8 de agosto de 1856 cuando dijo: "Me río de quien cree que el hombre que anda afanoso buscando medios de matar su hambre, piense en derechos y garantías, piense en su dignidad, piense como hombre";

c) de, cosa muy difícil, aunque menos en México que en otros países, tratar a sus semejantes como *iguales*, independientemente de su posición social. No hablar de tú a quien no pueda contestar de tú; y

d) de defender la identidad de México como Nación y su soberanía como Estado.

Todo político si de verdad lo es, está obligado a ser humanista en el sentido que he tratado de describir, ya que no de definir. La proposición inversa, en cambio, no sería verdadera: hay humanistas, esto es, cultivadores de las disciplinas que es común llamar así, en oposición a las ciencias naturales y a las técnicas, que no tienen por qué ser políticos en sentido riguroso; aunque no dejo de conceder la razón a quienes afirman que abstenerse de hacer política es ya una actitud, si no es que una conducta política:*

Tal vez convenga que puntualice este pensamiento con algunos casos de nuestra historia reciente, que como es obvio, son apenas unos cuantos.

En primer lugar citaré el nombre de Justo Sierra, porque su actuación realizada casi totalmente durante el que Luis González ha llamado "ocaso del porfiriato", alcanzó a vivir, así fuera por un breve período, el inicio de la Revolución. Justo Sierra, sin duda humanista insigne, fue político e hizo política al definir las líneas rectoras de la educación en México y lograr el restablecimiento de la Universidad Nacional. El creyó —y así lo dijo en dos memorables discursos, uno en la Cámara de Diputados el 26 de abril de 1910 y el otro en la ceremonia inaugural de la universidad, ante el presidente Díaz, el 22 de

* En una obra recientemente editada por el Fondo de Cultura Económica bajo el título de *Los humanistas y la política*, que recoge los resultados de un coloquio que tuvo lugar en la Universidad de Columbia, en Nueva York, se dice que los participantes llegaron a la conclusión de que las humanidades comprenden "el estudio de la filosofía, la historia, la literatura, los idiomas, la lingüística, la jurisprudencia, las religiones comparadas, la ética y la arqueología".

septiembre siguiente— que a través de la educación sería posible encauzar la vida mexicana, transformándola de dictadura en democracia. En el segundo de dichos discursos, para fundar la idea de que la Real y Pontificia Universidad de la Colonia no era “el antepasado” sino solamente el pasado de la nueva institución, dijo:

...Los fundadores de la Universidad de antaño decían: “la verdad está definida, enseñadla”; nosotros decimos a los universitarios de hoy: “la verdad se va definiendo, buscadla”. Aquellos decían: “sois un grupo selecto encargado de imponer un ideal religioso y político resumido en estas palabras: Dios y el Rey”. Nosotros decimos: “sois un grupo de perpetua selección dentro de la substancia popular, y tenéis encomendada la realización de un ideal político y social que se resume así: democracia y libertad”.

Pecó de optimista, pero su figura y su obra se han salvado, como que su intuición fue más certera que la de los Constituyentes de 1917, que de manera incomprensible, en la fracción XXV del artículo 73 constitucional, pensaron que las tareas del Estado en la educación superior debían de ser temporales para entregarlas a la iniciativa de los particulares, esto es, a los grupos acomodados, tan pronto como fuera posible. Corrigió este error José Vasconcelos, en las reformas de 1921. En contraste, Antonio Caso, que compartía en lo esencial el pensamiento de Justo Sierra, nunca quiso hacer política en sentido estricto. Vivió al margen y por encima de las tormentas. Luis Cabrera, gran ideólogo de la primera etapa de la Revolución, fue humanista y político. Como político, durante un largo período fue opositor del sistema, pero regresó a él en el crepúsculo de su vida.

Para concluir quisiera expresar que si bien a mi juicio, ya no hay ni puede haber oposición ni en México ni en el mundo entre política y humanismo, sigue planteada otra gran cuestión que no abordo porque no es mi tema: la de la compatibilidad entre el humanismo y la técnica.

No la abordo pero afirmo, con profunda convicción que al igual que tratándose de la política, la técnica tiene también la frontera que he señalado para la política: el respeto a la dignidad y a la jerarquía de la persona humana.

Por eso agradezco a esta ilustre institución, cuyos destinos regí dos años, que aunque en su nombre recuerda que forma técnicos —y ciertamente de los mejores—, cultiva las disciplinas que se ocupan de la justicia; tuvo como primer director a un filósofo, Eduardo García Maynez, y forma a sus hijos tomando lo que del viejo humanismo es digno de sobrevivir y adaptando del nuevo humanismo —del que nace en el mundo en 1945 y en México en 1917 y se define insuperablemente en 1946— todo aquello que, en armoniosa conjunción, habrá de hacer de México un país más libre, más auténtico, más feliz.

GERARDO TORRES

Las ruinas que heredamos*

HÖLDERLIN fue, entre las voces de su tiempo, la más pura. Y también la más honda. Porque la pureza tiene su raíz en el abismo que separa a la vida de la vida. Pero un poeta como él no podía andar impunemente entre los hombres: "Pronto parte aquél por quien habló el espíritu". Sin embargo, poco antes de internarse en ese bosque de sombras luminosas que fue su locura, Hölderlin vio con admirable claridad los aciagos signos de su época —que también es la nuestra— y profetizó el día en que habremos de reconciliarnos con los dioses y con el mundo. Comenzaba el siglo XIX. Jean Paul había anunciado ya la muerte de Dios y Marx no tardaría en condenar al Capitalismo. Nietzsche acabaría por decapitar a la moral y Freud nos haría dudar del origen de nuestros actos al comienzo de un siglo XX que había nacido muerto. Como al principio, la casa del hombre fue otra vez inhabitable y ajena. Babel volvió a repetirse, pero esta vez en las ideas. El sentido de la poesía fue olvidado: perdido el nexo que unía al hombre con el cielo y la tierra, todo estaba perdido.

El primer poeta que se dio cuenta de este naufragio universal fue, precisamente, Hölderlin:

¡Pero llegamos demasiado tarde, amigo! Sin duda los dioses
aún viven, pero encima de nuestras cabezas, en otro mundo;
allá obran sin cesar, sin ocuparse de nuestra suerte,
¡Tanto nos cuidan los inmortales! Pues a menudo
un frágil navío no puede contenerlos, y el hombre

* Fragmento de la conferencia *Poesía para qué* dictada en el ITAM el día 24 de abril de 1985

no soporta más que por instantes la plenitud divina.
 Después la vida no es sino soñar con ellos. Pero el yerro
 es útil, como el sueño, y la angustia y la noche fortalecen
 mientras llega la hora en que aparezcan muchos héroes
 crecidos en cuna de bronce, valerosos como dioses.
 Vendrán como trueno. Entre tanto, a veces se
 me ocurre que es mejor dormir que vivir sin compañeros
 y en constante espera. ¿Qué hacer hasta ese día futuro?
 ¿Qué decir? No lo sé. ¿Para qué poetas en estos tiempos
 de miseria?
 Pero son, me dices, semejantes a los sacerdotes del dios
 de las viñas,
 que en las noches sagradas andaban de un lugar a otro.

El comienzo y el final de la estrofa son terribles. Por una parte nos condenan a vivir fuera de tiempo ("Llegamos demasiado tarde, amigo") y, por la otra, este mismo destiempo nos hace herederos del silencio y la inmovilidad ("Entre tanto, a veces se me ocurre que es mejor dormir que vivir sin compañeros y en constante espera. ¿Qué hacer hasta ese día futuro? ¿Qué decir? No lo sé"). Cuando el hombre apareció los dioses ya no estaban. Están en otra parte: el tiempo de los dioses y el tiempo de los hombres es distinto. Distinto, sí, pero no incommunicable. Si los dioses se marcharon, de ellos nos hablan aún las cosas que los vieron. Hay que saber oír: permanecer en silencio, no moverse: contemplar. Sólo así podremos estar a tiempo o dentro del tiempo o de los tiempos.

La contemplación es un estado transitorio. Finalmente, hay que regresar a la vida: comer, dormir, hacer el amor, trabajar..., levantar el puente que nos une instantáneamente con ese más allá de siempre que es nuestro fin y el principio de todo lo humano. Ahí también nos esperan el silencio y la inmovilidad, pero encubiertos. Así, el silencio puede aparecer bajo la forma de parlanchinería sin sentido, y la inmovilidad, de continua actividad, monótona y vana. Lo que era *axis mundi* puede ser también negación del hombre y negación de la vida.

La significación plena —exceso de ser— que se experi-

** Traducción de Federico Gorbea.

menta en la contemplación, en la vida cotidiana puede llegar a ser insignificante o absurda. Me llama la atención que la palabra *absurdo* se derive de *sordo*: lo que no se oye o el que no oye. No oímos o no se oye lo que está lejos y fuera de nosotros. Paradójicamente estamos dentro y fuera del mundo al mismo tiempo. Quien guarda la llave es el poeta.

Al silencio lo sella la palabra y, a la inmovilidad, el ritmo. Ritmo y palabra: verso: instrumento —llave— que sirve para mostrarnos el dentro y el fuera de esta vieja mansión abandonada por sus antiguos moradores. Ruinas y sombras. Ecos y escombros. Cenizas. No comprendemos. Y lo poco que ha sido revelado por los poetas crea en nosotros fe o angustia. Amamos o criticamos, pero nunca comprendemos. No nos ha sido dado conocer, aunque a veces y sin más la dicha parezca venir del fondo de las cosas y nos purifique y nos reconcilie con el mundo y con nosotros mismos y por un instante no seamos más extranjeros en nuestra propia tierra.

Han sido los poetas —y no los profetas— quienes han hecho más habitable el paraíso en ruinas que heredamos. Para los profetas la felicidad siempre está en el futuro; para los poetas, en el presente. Estos reviven el origen: el pasado es el presente. Viven en medio del incendio que con su hermosura calcinó a la tierra. Leen en las cenizas y en las pavesas frases de algún dios que se quedaron prendidas en los labios de las piedras. Captan al vuelo la inextricable señal del pájaro y aprenden el misterioso lenguaje de los árboles. Conversan con los animales y discuten con las flores. Descubren en el fango las migajas de un banquete al que aun no hemos sido invitados.

Pero no dijo Hölderlin que es “poéticamente como el hombre habita esta tierra”. ¿Qué significa entonces el verso?

¿Para qué poetas en tiempos de miseria?

No creo que haya otro momento mejor que éste para volver a esta pregunta. Ahora exactamente cuando todo parece ya perdido para siempre. ¿O fue así desde el comienzo y lo hemos olvidado? Cuando el más puro y hondo de los poetas románticos renegó de su especie y abandonó a su tribu, a nadie pareció importarle. El mejor que nadie sabía que el poeta

siempre ha estado de más entre nosotros. Que es un intruso, un rezagado —espíritu viejo, voz antigua— y que su lenguaje —el ritmo de sus versos— siempre ha palpitado a un ritmo diferente al de los hombres. Pero ¿quién si no él nos ha enseñado cómo vivir en esta tierra inhóspita y ajena? ¿No fue él acaso quien con las cenizas del fuego primitivo levantó la casa en que vivimos: el lenguaje? ¿El quien nos dio la Ley que nosotros hemos olvidado? La misma Ley que está casi perdida en las turbias aguas de las religiones de nuestro tiempo. ¿Perdida o confundida o fusionada? Si el poeta nos enseñó a oír las voces que nacen de las cosas, lo hemos olvidado.

En un tiempo en que estamos más lejos que nunca de nuestros muertos lo mejor será guardar silencio y permanecer en actitud de quien espera, por si el espíritu decide volver.

CLAUDE LEFORT

Reversibilidad*

EL juicio que formula Tocqueville sobre el papel de los hombres de letras del siglo XVIII y la responsabilidad que les incumbe en la preparación de la Revolución es muy conocido. Bajo su influencia “cada pasión pública se disfraza (....) de filosofía; la vida política fue violentamente relegada a la literatura”¹ (A, I, p. 193). Se advierten más raramente las reflexiones que le inspira la aparición de una nueva categoría de teóricos, a los que “se ha dado el nombre común de economistas o fisiócratas”. Tocqueville admite que éstos no ejercieron la misma atracción que los escritores filósofos, pero piensa que es en sus escritos “donde se puede estudiar mejor (lo) verdaderamente natural” de la Revolución. Más aún: “Se reconoce ya en sus libros ese temperamento revolucionario y democrático que conocemos tan bien; no sólo odian ciertos privilegios, sino que la misma diversidad es odiosa para ellos: adoraban la igualdad hasta en la servidumbre. Lo que los molesta en sus designios sólo es bueno para ser roto. Los contratos les inspiran poco respeto; los derechos privados ninguna atención; o mejor: para hablar adecuadamente, ante sus ojos ya no hay más derechos privados, sino, solamente, una utilidad pública (*ibid.*, p. 210). No quieren inflamar al pueblo —se nos informa— ni destruir la monarquía; al contrario: aman la autoridad y el orden. Nuestro autor se complace en describirlos como “hombres de

* Traducción de Julián Meza.

¹ Las citas son tomadas de la edición de las obras completas de Tocqueville editadas por J.P. Mayer para Gallimard. La sigla A es para *L'Ancien Régime et la Revolution* y la sigla D es para *De la démocratie en Amérique*; a éstas siguen la indicación del volumen y la página.

costumbres suaves y tranquilas, gente de bien, honrados magistrados, hábiles administradores...” ¿Qué disimula su preocupación por la utilidad pública? Una total indiferencia ante las libertades políticas. Pero, y he aquí el hecho notable, esta indiferencia se ve acompañada de una firme adhesión a las libertades económicas: “Son, es verdad, muy favorables al libre cambio de los alimentos, al dejar hacer o al dejar pasar en el comercio y en la industria; pero en lo que toca a las libertades políticas propiamente dichas no piensan en absoluto, y cuando éstas se presentan a su imaginación las rechazan de partida” (*ibid.*).

Es inútil seguir el argumento de Tocqueville, recalcar el parentesco que revela entre la concepción de esa gente de bien y “las teorías destructivas que, en nuestros días, son designadas con el nombre de socialismo...” (*ibid.*, p. 213). Nos basta con recordar que el liberalismo político, tal y como se formula en Tocqueville, es de esencia distinta a la del liberalismo económico, pues no duda en reconocer en este último a un aliado eventual del despotismo; si juzga indisociables las instituciones libres y el respeto al derecho de los individuos es en función de la crítica a un poder omnipotente. Al respecto, la sensibilidad de Tocqueville es la misma que la de Benjamin Constant, Madame de Staël y un reducido número de escritores franceses contemporáneos. Por lo que se distingue, sin embargo, es por su comprensión de la dinámica del Estado moderno, de las nuevas expresiones del despotismo. Mientras que Constant se detiene en la crítica de la soberanía absoluta del pueblo, en términos especulativos, y no ve en ella sino el signo de un error y de un retorno al pasado en la composición de un modelo donde el interés individual se cancelaría frente al interés común, Tocqueville detecta los rasgos “del temperamento democrático y revolucionario que conocemos tan bien”. No se limita a observar que los economistas “al no hallar aún, en torno a ellos, nada que les parezca conforme a (su) ideal (...), lo van a buscar a los confines de Asia”, y pone en evidencia la idea de un poder que ya no estaría satisfecho con mantener en la obediencia al conjunto de los ciudadanos, sino que se daría por misión transformarlos y, en última instancia, producirlos. “El Estado, según los economistas, no solamente encabezaría a la

Nacion, sino que la modelaría de cierta manera; es él el que debe formar el espíritu de los ciudadanos siguiendo cierto modelo que se ha propuesto anticipadamente; su deber es plagarlos de ciertas ideas y de proporcionar a su corazón ciertos sentimientos que juzga necesarios. En realidad, no hay límites a sus derechos ni linderos a lo que puede hacer; no sólo reforma a los hombres, los transforma; ¡sólo a él le correspondería hacer otros [hombres]!” (*ibid*, p. 212). Estas ideas se hallan en estrecha consonancia con las de la última parte de *De la democracia en América*, aunque no se sobreponen exactamente las dos imágenes, entonces presentadas, de un Estado tutelar y un Estado preocupado por crear una sociedad y hombres según un modelo preconcebido. La convicción del escritor es que el proyecto de los economistas se imprime poco a poco en lo real; el proyecto de un poder absoluto se combina con un proyecto de conocimiento y producción, tanto del conjunto social como de los individuos. Su intuición del proceso en curso lleva todavía más lejos: “Este inmenso poder social que los economistas imaginan no es sólo más grande que cualquiera de aquellos que tienen ante los ojos; difiere también por el origen y la índole. No emana directamente de Dios; no se apega a la tradición; es impersonal; ya no se llama el Rey, sino el Estado; no es el heredero de una familia; es el producto y el representante de todos y debe doblegar el derecho de cada uno a la voluntad de todos” (*ibid*, p. 216). A nuestros ojos no hay ninguna duda: Tocqueville destaca aquí un acontecimiento que señala la irrupción de un tipo de dominación inédito, un tipo al que, como lo observa en *De la democracia*, “las antiguas palabras de democracia y tiranía no le convienen en absoluto” (D, II, p. 324). La facultad de transformación de los hombres que se asocia al poder se muestra ligada, paradójicamente, a su modo de engendrarse en el seno mismo de la sociedad. Y por esto merece plenamente el nombre de poder social. Separado de la persona del príncipe, libre de la instancia trascendente que hacía de este último el garante del orden y de la permanencia del cuerpo político, extraído de la duración nutricia que lo hacía casi natural, este poder aparece como el que ejerce la sociedad sobre ella misma. Se vuelve ilimitado desde el momento en que ésta ya no conoce nada fuera de ella misma.

Producto de la sociedad, tiene, simultáneamente, la vocación de producirla; las fronteras de las existencias personales le son desconocidas, dado que se presenta como el agente de todos.

Bajo la cobertura de la impersonalidad se opera una escisión inédita entre este "todos", condensado en el órgano de poder, y cada uno —cada individuo que, al ser definido como igual al otro, pierde su identidad propia. Este es el cuadro: "Un pueblo compuesto de individuos casi semejantes y enteramente iguales, esta masa confusa reconocida como el único soberano legítimo, pero cuidadosamente privado de todas las facultades que podrían permitirle dirigir y vigilar ella misma su gobierno. Por encima de ella: un mandatario único, encargado de hacer todo en su nombre, sin consultarla" (A, I, p. 213).

¿A quién se dirige Tocqueville cuando pone en evidencia el peligro del despotismo moderno, cuando señala, en *De la democracia*, "que esta servidumbre regulada, dulce y apacible cuyo cuadro acabo de pintar podría combinarse mejor de lo que se puede uno imaginar con algunas de las formas exteriores de la libertad, y no le sería imposible establecerse a la sombra misma de la voluntad del pueblo"? (D, II, p. 325). Sin duda la palabra de un escritor va siempre al encuentro de un lector indeterminado, tanto futuro como presente. Subrayémoslo; por otra parte: contamos actualmente con la riqueza de una experiencia que nos permite entender a Tocqueville mejor de lo que podían hacerlo sus contemporáneos, para quienes su cuadro podía parecer ultrajante en su tiempo, cuando los signos de la extensión del poder social y de la igualdad eran contenidos en comparación con el espectáculo que ofrece nuestra propia realidad. Sin embargo, cada uno se da a sí mismo, como escritor, conscientemente o no, interlocutores y adversarios privilegiados. Tocqueville se dirige en particular a hombres que se creen liberales, que forman parte, como él, de una élite esclarecida; que dan por sentado el trastocamiento en la propiedad surgido de la Revolución francesa y los Derechos del Hombre, pero que son acosados por el peligro del desarrollo de las libertades políticas y las libertades individuales, movidos por el miedo a una disociación del cuerpo social, por la anarquía; que esperan de la consolidación del poder la protección de la tranquilidad pública, sin entrever el ascenso

del despotismo. Y en su provecho declara: “¿Osaría decirlo, en medio de las ruinas que me rodean? Lo que más temo para las generaciones que vendrán no son las revoluciones” (D, II, p. 269); “estoy convencido (...) de que la anarquía no es el mal principal al que los siglos democráticos deben temer, sino el menor” (p. 295); “el gusto por la tranquilidad pública se vuelve (al salir de una revolución) una pasión ciega, y los ciudadanos están sujetos a inflamarse de un amor muy desordenado por el orden” (p. 308); los hombres de nuestro tiempo (...) no están atentos más que a la prodigiosa revolución que se opera ante sus ojos y creen que el género humano va a caer en la anarquía. Si pensaran en las consecuencias finales de esta revolución concebirían, tal vez, otros miedos” (p. 321); “en nuestros días hay mucha gente que se acomoda fácilmente a esa especie de compromiso entre el despotismo administrativo y la soberanía del pueblo, y piensan tener garantizada la libertad de los individuos, cuando es al poder nacional al que se entrega” (p. 375). Apenas si es necesario recordarlo: Tocqueville no tiene ninguna simpatía por las revoluciones. Aun le parece detestable la raza de los revolucionarios. En 1848 compartirá las emociones de su clase y no verá en el origen de la insurrección proletaria sino una “mezcla de deseos ávidos y de teorías falsas” (*Recuerdos*, p. 151). Además, siempre se le ve acompañar con prudentes reservas su elogio de la libertad de prensa, las asociaciones civiles y políticas, o el sufragio universal en Norteamérica. Pero así se revela como algo mucho más notable su facultad de transgredir el círculo de sus prejuicios. Es en la efervescencia propia de la democracia donde reconoce su primera virtud, y no en la capacidad que tendría de facilitar la selección de los mejores y de acrecentar la eficacia del gobierno en la conducción de los negocios públicos. Si conviene que el pueblo los dirija —a menudo, muy mal—, no ve en ello un objeto de reprobación, pues la agitación que reina en la esfera política le parece, que se comunica con toda la sociedad y es propicia a la iniciativa, en todos los dominios, tanto para la circulación de las ideas, como para ampliar, cada uno, el campo de su curiosidad. Así, no duda en declarar: esta agitación que renace sin cesar y que el gobierno de la democracia ha introducido en el mundo político pasa en seguida a la sociedad civil. No sé si.

bien considerado todo, es ésta la más grande ventaja del gobierno democrático, y lo celebro más a causa de lo que hace hacer que de lo que hace" (D, I, p. 254). O aún más lúcida-mente: "La democracia no le da al pueblo el gobierno más hábil, pero hace lo que el gobierno más hábil es impotente para crear: extiende por todo el cuerpo social una inquietante actividad, una fuerza superabundante y una energía que no existen nunca sin ella y que, por poco que las circunstancias le sean favorables, produce maravillas" (p. 255). Ciertamente, la democracia "abandonada a sus instintos salvajes", tal como se le halla en Europa la opone con insistencia al "desarrollo natural y tranquilo del que Norteamérica ofrece el espectáculo". Pero aun suponiendo que este contraste no tenga, a primera vista, en su argumentación, la función de conciliarlo con sus lectores —"espíritus tímidos" que se espantan con las reformas que corren el riesgo de abrirle el camino a la anarquía—, es llevado por la lógica de sus principios hasta avanzar la fórmula que me parece resumir mejor su pensamiento: "Es, pues, al gozar de una libertad peligrosa como los norteamericanos aprenden el arte de hacer los peligros de la libertad menos grandes" (D, II, p. 126). ¿Cómo hacer más sensible el carácter singular de la aventura democrática? Tocqueville rechaza la hipótesis de un control de esta aventura, en favor de un poder que, con su fuerza de representante de la voluntad de todos, subordinaría los derechos de cada uno a su idea del bien y de la justa dirección que hay que imprimir a la sociedad. Pero nada más. Cualesquiera que sean sus concesiones a la teoría en boga del "interés bien entendido" (y aun en este caso habría que preguntarse si no son de orden táctico), no funda su juicio en el principio de una autorregulación natural de los intereses. Es ajeno a la ficción de una armonía engendrada por la combinación de las pasiones individuales. Su análisis sugiere que los individuos *se descubran*, en el curso de la historia, bajo el efecto de la igualdad creciente de condiciones, cada uno independientemente y de manera semejante al otro; sugiere también que los individuos *se descubran*, cada uno, ciudadano entre ciudadanos, prometidos por igual al ejercicio de la autoridad pública, o a su control. Este descubrimiento no se deja interpretar dentro de los límites de una concepción histori-

cista, ni aparece como un acontecimiento contingente ligado a un modo de organización social entre otros, igualmente legítimos. Tocqueville se expresa con toda claridad sobre este punto en *El Estado social y político de Francia*: “Según la noción moderna, la noción democrática y, si oso decirlo, la *noción justa* de la libertad, cada hombre, presumiblemente, recibió de la naturaleza el entendimiento necesario para conducirse, y trae, al nacer, un derecho igual e imprescriptible para vivir independiente de sus semejantes en todo aquello que no tiene relación sino con él mismo y a regular como él quiere su propio destino”. (A, I, p. 62; el subrayado es mío). La noción de libertad individual (nos lo hace comprender) es a la vez históricamente acaecida y justa. En vano se le opondría que antes del advenimiento de la democracia existían hombres dotados del sentido de su independencia; nadie es más consciente que él del vigor de este sentimiento en la sociedad aristocrática y de los efectos extraordinarios que podía producir; y aun está convencido de que este vigor se ve disminuido ahí donde la independencia ya no es conquistada por algunos, sino socialmente reconocida. Aunque esto no impide que, convertida en derecho, la independencia individual deja de ser el privilegio de algunos —ejercida al precio de la sujeción de los otros—, se vuelve incondicionada, se liga al hombre como tal, revela su vocación. No hay nada, en este reconocimiento del derecho, que acredite la ilusión de una anterioridad de los individuos en relación con la sociedad; es de su sentido, en la democracia, de donde emergen, y no sólo aparecen como semejantes, sino que se hallan definidos y pueden declararse tales. Además, precisa Tocqueville en el mismo pasaje: “En cuanto el poder absoluto y arbitrario no es más que un hecho material, un accidente pasajero (...) la obediencia pierde su moralidad.” Esto quiere decir que la libertad política, también históricamente acaecida, no podría ser reducida a un sistema de instituciones destinado a la protección de la libertad individual. Una y otra proceden de la misma causa: la emancipación de cualquier autoridad particular que se arrogase el poder de decidir, en función de sus propios fines, lo que afectara al destino común. La libertad política se vuelve, a su vez, incondicionada y revela la esencia de lo político. Sin embargo, cuando decimos que los hombres

se descubren en la democracia como individuos y como ciudadanos, es preciso comprender también que nada es susceptible de matematizar su libertad, por importantes que sean las instituciones que la sostienen. De esto viene precisamente el que las formas aparentes de la libertad puedan muy bien acomodarse a un nuevo régimen de servidumbre (D, II, p. 325). La nueva ciencia política a la que Tocqueville apela con todos sus deseos en el principio de *De la democracia* resulta, pues, muy singular: no se resume en el conocimiento del funcionamiento de las instituciones; menos aún tiene que ver con esa pseudociencia que predicán los partidarios de un cuerpo social cuyos movimientos estarían rigurosamente regulados y en donde cada uno sería situado en su justo lugar, para cumplir la función más útil al servicio de todos. Se trata, más bien, de una filosofía, que de una ciencia. Al desbaratar las ilusiones de una teoría de la organización, está hecha para enseñar el peligro de la libertad; pero no para impedir ésta, sino para hacerla aceptar y buscar en el riesgo el medio de conjurar los otros riesgos. Cualquier análisis de la libertad de prensa y de las asociaciones civiles, de los partidos políticos y del sufragio universal está regido por esta gran inquietud.

Libertad individual, libertad política: una no va sin la otra en el pensamiento de Tocqueville, y no sólo porque se combinan felizmente y se sostienen recíprocamente, sino porque la libertad no es localizable, ni es un atributo de la existencia o de la coexistencia humanas; la libertad es constitutiva de éstas y no se divide; se devela en lo que Bergson llamaba un movimiento retrógrado de lo verdadero. Así, basta con comparar esta concepción con la de Benjamin Constant para darse cuenta de su originalidad y de su audacia. Sin duda Tocqueville comparte con este último el mismo odio a lo arbitrario, y su idea de la libertad se libera, de la misma manera, de la teoría del liberalismo económico. Constant tiene, además, el mérito no sólo de denunciar la ficción de una soberanía absoluta del pueblo que se expresaría en el derecho a coaccionar a cada uno en nombre de todos, sino también el de haber discernido la diferencia entre el espíritu de los modernos y el espíritu de los antiguos; el de haber demostrado que en las ciudades de la Antigüedad, tan admiradas por los revolucionarios en el siglo

XVIII, la participación en los asuntos públicos se pagaba con una renuncia a los derechos individuales, mientras que el disfrute de esto se ha vuelto una necesidad irreprimible que hace imposible e indeseable el ejercicio de la democracia directa. Pero en sus *Principios políticos* Constant no se contenta con afirmar que “hay una parte de la existencia humana que, por necesidad, sigue siendo individual e independiente, y que, por derecho se halla fuera de la competencia social” (p. 271)²; con oponer al régimen de lo arbitrario la consistencia de los contratos; con preconizar la observancia de las formas: esas “divinidades titulares de las asociaciones humanas”, a falta de las cuales todo es “oscuro” y se halla librado a “la conciencia solitaria y a la opinión vacilante” (p. 411). Su argumento tiende, sin cesar, a hacer de los individuos la condición y el fin del orden político. Después de haber enumerado las instituciones civiles modernas, que “son el bulvar que hoy circunda a la libertad individual”, precisa: “Esta libertad individual es, en efecto, el fin de toda asociación humana” (p. 408). Los contratos los confunde con las propias instituciones políticas (p. 410). Las formas las define como “las únicas relaciones de los hombres entre ellos” (p. 411). Ve en la violación de la libertad individual el aniquilamiento de todas las garantías que son “la condición primera y el fin único de la reunión de los hombres bajo el imperio de las leyes” (p. 412). De la misma manera, no le basta con establecer que la independencia individual es “la primera de las necesidades modernas” y que, “en consecuencia, jamás hay que pedir el sacrificio para establecer la libertad política” (p. 506). A sus ojos, ésta no es más que una garantía (p. 509). La necesidad de conservarla no debe hacer olvidar que “mientras más tiempo nos deje el ejercicio de los derechos políticos para los intereses privados, más nos será preciosa la libertad” (p. 512). De tal manera que el verdadero motivo de no renunciar enteramente “al reparto dentro del poder político” se debe al peligro, de ver a los depositarios de la autoridad sacar provecho de la indiferencia de sus gobernantes y dispo-

² Las citas fueron tomadas de la edición que hizo Marcel Gauchet de los textos escogidos de Constant: *De la liberté des Modernes*, Le Livre de Poche, 1980. Indicamos las referencias a lo largo del texto.

ner a su antojo de las garantías; al peligro, pues, que corren los individuos de perder sus goces privados (p. 513). Que Constant, al término de su famoso discurso sobre "La libertad comparativamente entre los antiguos y los modernos", adopte, de pronto, otro lenguaje, descarte la felicidad como fin único de la especie humana y haga, entonces, de la libertad política "el más poderoso, el más enérgico medio de perfeccionamiento que el Cielo nos haya dado" —y todo esto dicho en pocas frases enfáticas—, no podría ilusionarnos (*ibid.*). Su visión de la democracia moderna es muy distinta de la de Tocqueville. Y no es que éste rechace la comprobación auténtica según la cual, "entre los modernos (...) el individuo, independiente en la vida privada, no es, aun en los Estados más libres, soberano sino en apariencia" (p. 496), o porque "su influencia personal es un elemento imperceptible en la voluntad social que imprime al gobierno su dirección" (p. 448). Pero esta observación —de la que se sabe cuáles son los desarrollos que le dará —ya no concierne más que a uno de los aspectos de la dinámica democrática, y no lo deja ignorar la vitalidad de una sociedad que da posibilidades a la iniciativa en todos los dominios. Así, mientras que en Constant no hace sino apuntalar la idea de un movimiento irreversible hacia los goces privados, en Tocqueville revela el vacío que ahonda la retirada de cada uno dentro de su propia esfera —y se trata de un vacío en el que se abisma el poder social. Así, se vuelve inconsistente la representación del individuo cuando se pretende extraerla de la representación de lo político. O, mejor dicho, la problemática del individuo se transforma enteramente en función de una noción nueva de lo político. En el uso que Constant hace de esto designa la esfera de las acciones y las relaciones regidas por el imperativo del interés común. El poder político está circunscrito, en la sociedad, en razón de las funciones específicas que ejerce: mantener la tranquilidad pública, velando por la protección de la seguridad de cada uno; buscar las fuerzas y los subsidios necesarios para la buena marcha de las transacciones de todo tipo entre los ciudadanos; asegurar la defensa contra las eventuales agresiones del extranjero. De acuerdo con la tradición, justicia, finanzas y defensa son los tres departamentos del Estado, que bastan para definir su campo de intervención.

El dominio público está escindido del dominio privado y los fines comunes de los fines particulares, al mismo tiempo que el poder se sitúa fuera de los individuos, independientemente de cualquier influencia que puedan ejercer sobre la acción gubernamental mediante el sufragio o la expresión de sus opiniones. Así, sin duda, no se podría decir que Tocqueville da una nueva definición de lo político. El hecho es que conserva, para este término, su significación particular en el análisis de la democracia norteamericana cuando distingue el estado social y sus consecuencias políticas, las asociaciones civiles y las asociaciones políticas, el poder administrativo y el poder político, las ideas, los sentimientos y las costumbres y el despotismo o la libertad política. Pero, pese a estos cortes, cuyos criterios son, por lo demás, a menudo vacilantes, el lector no puede dejar de percibir en la democracia una *forma de sociedad*, cuya singularidad se precisa en particular con respecto a esa otra *forma* que presentaba la sociedad aristocrática. Cualesquiera que sean sus esfuerzos para hallar en la igualdad de condiciones el hecho generador del que se desprenden todos los demás, no permite dudar que la igualdad adquiere en la democracia un sentido distinto al que tenía en el Antiguo Régimen. Al descubrir que la centralización administrativa es un fenómeno particular, distinto al de la acción gubernamental, le confiere un alcance simbólico, revela sus efectos en toda la extensión de la sociedad, en mentalidades y conductas, más allá de todas las modificaciones particulares de orden técnico. No incita, así, a reconocer un modo de actividades que tendría una especificidad distante de lo político, sino que más bien inviste de un sentido político a lo que escapaba, hasta entonces, a una reflexión limitada a la esfera del gobierno y de los partidos. Paralelamente, no confunde, no sabría confundir las asociaciones civiles y las asociaciones políticas, y menos aún los grupos temporales suscitados por la defensa de un interés o de un derecho particular y los partidos nacionales. Su análisis devela una verdad de la asociación como tal, que no se deja dividir. En vano —dice, en sustancia— se querría comprimir la libertad de asociación en el marco de actividades particulares. Si se les niega a los hombres la libertad de actuar en los grandes asuntos, perderán el gusto de asociarse en los pequeños, que les conciernen de más cerca.

Recíprocamente, si se limita su intervención a los detalles de la vida social, no sabrán ni juzgar, ni querer. "Sería, por mi parte —escribe—, llevado a creer que la libertad es menos necesaria en las grandes cosas que en las pequeñas, si pensara que se puede asegurar una sin poseer la otra." E inmediatamente después precisa: "La sujeción en los pequeños asuntos se manifiesta todos los días y se hace sentir, indiscutiblemente, a todos los ciudadanos. No los desespera en absoluto, pero los contraría sin cesar y los lleva a renunciar al uso de su voluntad (...). En vano encargaría usted a esos mismos ciudadanos, que hizo tan dependientes del poder central, elegir de tiempo en tiempo a los representantes de ese poder. Este uso tan importante, pero tan corto y tan raro, de su libre albedrío, no impedirá que pierdan poco a poco la libertad de pensar, de sentir y de actuar por ellos mismos, ni que caigan, así, gradualmente, por debajo del nivel de la humanidad" (D, II, 326). Tocqueville no confunde todo, ciertamente, pero sugiere que todo se mantenga dentro del espesor de la sociedad, y que una lesión del tejido democrático en un punto corra el riesgo de desgarrarla de parte a parte.

Por lo demás, basta con escrutar el uso reiterado, metódico del concepto de poder social. La noción de un poder localizable, de un poder visible, cuya acción depende de aquellos que tienen el encargo, es sustituida, por el autor de *De la democracia*, por la de un poder difuso, invisible, que es tan interior como exterior a los individuos, tan producido como sufrido por ellos, tan imaginario como real, y que a la vez deje su sello en el Gobierno, en la Administración y en la Opinión. De tal manera que, aun cuando la emprende contra lo arbitrario, en la línea de Constant, su preocupación no se detiene ahí. Percibe el peligro, más profundo, que se asocia a la representación de un derecho absoluto de la sociedad. Su lenguaje puede parecer muy próximo al de Constant cuando declara, por ejemplo: "Por oscuro que sea un ciudadano no deja de ser peligroso para dejar oprimir". Pero el punto de vista no es el mismo. El mal no consiste solamente en que, al violar el derecho de un individuo, el poder atente contra la convención que lo liga a todos los demás y que, en consecuencia, cada uno pueda temer por su seguridad. El mal viene a la vez de abajo y de arriba. Es el signo de un deslumbramiento de los hombres frente a la imagen de la

sociedad confundida con el poder. Que uno ya no se sienta golpeado en la persona del otro significa que la relación de uno con otro se desvanece, que la existencia individual se vuelve accidental con respecto a la potencia sustancial de la sociedad. Tocqueville lo observa en dos ocasiones por lo menos: la idea del poder social domina la imaginación de aquellos que dirigen el Estado y de aquellos que lo obedecen: "todos conciben al gobierno bajo la imagen de un poder único, simple, providencial y creador. Todas las ideas secundarias en materia política son movedizas; aquélla permanece fija e inalterable (...). Los gobernantes y los gobernados se ponen de acuerdo para perseguirla con el mismo fervor" (D, II, p. 299). Repite su convicción cuando analiza el nuevo gusto por la uniformidad: "El gobierno ama lo que los ciudadanos aman y odia naturalmente lo que odian. Esta comunidad de sentimientos, que en las naciones democráticas une continuamente, en un mismo pensamiento, a cada individuo con el soberano, establece una secreta y permanente simpatía" (*ibid.*, p. 302). Ya sea que hable, pues, de la nueva libertad o de la nueva servidumbre del individuo, a ambas las ve ejercerse en el seno de una sociedad política —sin que nunca, por lo demás, la institución de esta forma de sociedad se deje, a sus ojos, disociar de la institución del individuo.

Además, es tal la agudeza de su visión de la democracia que le permite aprehender no sólo la complicidad de los gobernantes y de los gobernados, sino, al mismo tiempo, la que liga a los resueltos partidarios del orden, tan dispuestos como se hallan a reforzar el poder gubernamental, por miedo a la anarquía, con los adversarios de este poder que, por la causa del pueblo, apelan a una nueva revolución, o forjan los modelos de una sociedad liberada de cualquier antagonismo. "Aun aquéllos que se hacen la guerra no dejan de ponerse de acuerdo (...). La unidad, la ubicuidad, la omnipotencia del poder, la uniformidad de sus reglas forman los rasgos evidentes que caracterizan a todos los sistemas concebidos en nuestros días. Se les encuentra en el fondo de las más raras utopías. El espíritu humano persigue estas imágenes aun cuando sueña" (*ibid.*, p. 299). Tocqueville abre de nuevo una perspectiva diferente a la de Constant. La utopía socialista se nutre, en efecto, de una verdad desconocida por un liberalismo estrechamente fundado en la

teoría de la independencia de los individuos. En oposición a Constant, Saint Simon se dedica, así, a denunciar la idea de una sociedad cuya única justificación sería la protección de los individuos. De hecho, su "prefacio" al *Sistema industrial* constituye la antítesis, palabra por palabra, de la doctrina de los *Principios políticos*, desarrollada en el capítulo "De la libertad individual". En esencia, hace escarnio de la idea de que la libertad sería la meta de toda asociación humana, pues ésta está regida por una "meta de actividad". La libertad no se define, en cada época, sino en función de esta meta. Esta es la primera y aquélla no es sino la facultad de entregarse a su persecución. La idealización de la noción de contrato cubre, pues, una mistificación. Los hombres no se reúnen en sociedad con el propósito de darse leyes unos a otros. ¿Por qué entonces no imaginar hombres que se reunirían con el fin de formular nuevas reglas de ajedrez y, al hacer esto, creerse jugadores? Las formas les han servido a los juristas al servicio de la monarquía; pero bajo las formas hay el fondo, y aquellos que abrazan el destino de la sociedad moderna tienen, en todo, que considerar el fondo. En lo que se refiere a la libertad política, si ésta significa el ejercicio de los derechos de cada uno para gobernar o controlar al gobierno, equivale a dejar la autoridad al azar, a negar la competencia en la dirección de los asuntos públicos, cuando que ésta es reconocida en cualquier otro lugar. Diferentes frente a la evidencia de unos y otros, estos argumentos tienen por lo menos un fundamento en común: la crítica de las abstracciones que caracterizan a la teoría liberal del individuo. Así, no sólo esta crítica no alcanza a aquello que Tocqueville escribe, sino que éste la toma en cuenta y hace percibir su nexo secreto con los principios, de los defensores del realismo político. No incita contra él porque, ya lo dijimos, los individuos dejan de ser como los primeros términos de una asociación que no se justificaría sino procurándoles las garantías de su independencia; los contratos y las formas no hallan su única razón de ser en la explicación y la estabilización de estas garantías; su virtud es la de mantener y tornar sensibles las señales de la diferenciación y de la articulación de las relaciones sociales que tienden a destruir la creencia en un derecho absoluto de la sociedad; el gobierno nacido del sufragio universal no lucra con las ventajas de la

competencia y vale más por *lo que hace hacer que por lo que hace*. En suma, el pensamiento de Tocqueville se encuentra con el de Saint-Simon en su propio terreno. No menos que este último, se interesa en el despegue de la sociedad moderna. Le interesa demostrar, en el caso de Norteamérica, que ésta gana en vigor ahí donde ha abandonado la ilusión de un control de su organización, ahí donde las opiniones y las actividades de los hombres escapan a la coerción estatal. En lugar de intercambiar, contra la noción de la soberanía del individuo, la noción de la soberanía de la sociedad, descubre la ficción que encubre esta última: la de un individuo colectivo, la de un gran ser del que sería posible dar la definición, precisar los contornos, percibir el *fondo*, fijar la *meta*. Y muestra esta ficción como indisoluble de la imagen del poder omnipotente. Aun cuando en la utopía este poder sea contemplado como economía de la coerción, se sitúe bajo el signo de la ciencia, se llame espiritual, se funde en el consentimiento de los sujetos, en esencia sigue siendo despótico. Se comprende por qué el lugar del individuo es, si no suprimido por Saint-Simon, cuando menos rigurosamente subordinado al imperativo de la cohesión social. Y esto, no sólo en razón de la primacía otorgada a los períodos orgánicos, pues los períodos críticos no dejan que se ejerza el individualismo sino por el hecho de una disolución —necesaria para la gestación de una nueva forma— de los antiguos principios. La doble imagen de una sociedad que habría adquirido el conocimiento de ella misma y de un órgano en el que se actualizaría implica que el individuo se halla marcado en ella, que es *sabido*. A esto se debe añadir que, dado que un reducido número dispone de competencia, los ciudadanos serían abandonados a su oscuridad si la bondad, la racionalidad de la organización social y de las funciones que les son impartidas no se les hiciesen visibles, si ellos mismos no participasen en el gran espectáculo que facilitara la minuciosa disposición de la máquina social. El individuo es, pues, arrancado a la oscuridad —el peligro que tendría de perderse en la muchedumbre es conjurado cuando sus miradas se vuelven hacia la meta común, gracias a múltiples ceremonias, fiestas que dan rostro a la sociedad, festejan los papeles de sus miembros, tanto en la industria como en la familia, y hacen que cada uno sea, a la vez, visto por los otros y visible para ellos.

Nada informa mejor sobre los principios del liberalismo de Tocqueville que ese modelo que constituye la negación explícita. Más allá de las fórmulas que llevan el sello de las teorías clásicas, se reconoce en él un nuevo pensamiento del individuo que se combina con la crítica de una nueva conjunción del poder y de la ciencia y la de un ideal de entera visibilidad de la sociedad. La recepción de la libertad de los individuos, de lo que hay en cada uno de ellos de irreductible va a la par con la valorización de una sociedad política que se instituye en una sensibilidad nueva para lo incognoscible y lo ingobernable. Simultáneamente, la tendencia de esta sociedad prohíbe —al menos mientras no se invierte, como consecuencia de los peligros que entraña— una visión plena del ser social en la que cada uno sería incluido. Y no es que Tocqueville sea desatento, ante la amenaza que contiene el aislamiento de los individuos, al fenómeno nuevo del *hombre perdido en la masa*. Se sabe que él observa ahí uno de los dos efectos de la igualdad de condiciones —el otro es el amor a la independencia—, pero descubre en la conversión de este fenómeno en su contrario el acontecimiento de donde puede surgir el despotismo. Esta es, en efecto, su convicción acerca de la irreversibilidad de la igualdad de condiciones que no sabría esperar el establecimiento de una comunidad en la que cada uno viviría bajo la mirada de todos y todos se mostrarían a la suya. La sociedad aristocrática presentó este modelo. Se ordenaba siguiendo las múltiples redes de dependencia personal. Sin duda, observa Tocqueville, una misma cadena unía entonces al último eslabón con el primero, al campesino con el rey, pero, como lo dice también, “la imagen misma de la sociedad era oscura y se perdía sin cesar en medio de todos los poderes que regían a los ciudadanos” (*ibid.*, p. 334). Era en el castillo, en el señorío, en la comuna, en la corporación donde los hombres se ponían en relación unos con otros y cada uno percibía a alguien por encima o por debajo de él. Por el contrario, la desaparición de la imagen del otro-prójimo, el hundimiento de una autoridad que garantizaba, aquí y allá, la naturaleza del vínculo social tiene, como doble consecuencia, que el individuo adquiera una noción de la sociedad en la que él mismo es definido como un semejante, y que no sepa verla —ni verse él mismo, ni ver a los otros en ella—, perdiendo los puntos

de referencia de su identidad al renunciar a su perspectiva singular, al dejarse absorber por una noción anónima. "A medida que las condiciones se igualan en un pueblo —observa Tocqueville—, los individuos parecen más pequeños y la sociedad más grande, o más bien cada individuo se pierde en la masa y *no se percibe más* que la vasta y magnífica imagen del pueblo" (*ibid.*, p. 298, el subrayado es mío). Es notable su inteligencia de la alienación que acompaña a la visión del pueblo; pero también es notable su inteligencia de la sociedad y del poder, cuya imagen sustituye a la suya en las líneas siguientes. En el momento en que los individuos, constituidos como tales por la operación que aísla a unos de otros, se pierden en la masa, la visión que hace surgir el gran ser los suprime, los consume en él *debe*. Apenas si es necesario precisar que el escritor no toma aquí a Saint-Simon por blanco (aunque no es casual el que se halle en el mismo capítulo la referencia a las utopías); analiza un proceso que se refiere íntimamente a la experiencia democrática para develar los peligros. Sin embargo, la utopía no sólo desconoce el origen de este proceso, sino que trata de actualizar "la vasta y magnífica imagen del pueblo", al punto de querer que acompañe la vida de los individuos día tras día, animada como está por el deseo de extraer a éstos del anonimato y volver a situarlos dentro de la gran luz del espacio comunitario donde todo y todos se ven.

Tocqueville no opone al sueño de una sociedad que accedería a la plena visibilidad de ella misma la fecundidad de un mecanismo que permita a cada uno conducir sus asuntos, protegido de la mirada del otro y asegurando la cohesión de la sociedad sin que nadie se forme una idea. Cuando observa que la imagen de la sociedad era oscura en los tiempos aristocráticos no la convierte en una virtud. Sus ideas sobre la noción justa de la libertad, que coincide con el reconocimiento recíproco de los semejantes, y el sentimiento de pertenecer no sólo a una misma sociedad, sino a una misma humanidad, no dejan ninguna duda acerca de sus intenciones. Hace pensar que el nuevo sentido del semejante, de la sociedad, de la humanidad no puede estar en relación con la libertad sino a condición de mantener enjaque la representación de su realización en lo real. Querer esta realiza-

ción entrañaría un deslizamiento hacia lo imaginario, cuyo efecto de regreso sería la escisión entre el reino de la opinión, el reino del poder y el reino de la ciencia por una parte, y por la otra, los hombres que se hallan sometidos a estos reinos. Toda su obra tiende a persuadir de que la idea de igualdad o de sociedad o de humanidad debe permanecer latente (de no ser así se convierte en ficción aterradora), de que esa idea se entrega en el encuentro de perspectivas múltiples y singulares. Así, la verdad de la independencia del individuo no es que éste sea una unidad que no se puede cortar, sino que ofrece el eminente símbolo de la singularidad.

Por lo demás, puede uno preguntarse si Tocqueville, al poner con tanta fuerza el acento en los efectos nefastos de la igualdad, deja alguna posibilidad a la continuación de la aventura de la libertad individual y política. Al final del penúltimo capítulo de *De la democracia* se le ve, es verdad, corregir de pronto la dirección de un argumento que parece hacer concluir en la ineluctabilidad del despotismo. Al recordar que, “en los siglos democráticos en los que entramos, los hombres tienen naturalmente el gusto de la independencia”, vuelve sobre sus consecuencias: “Naturalmente, soportan con impaciencia la regla; los fatiga la permanencia del estado mismo que prefieren. Aman el poder pero son proclives a despreciar y a odiar a aquel que lo ejerce, y escapan fácilmente de entre sus manos a causa de su propia pequeñez y movilidad” (ibid., p. 339). Su optimismo, que se manifiesta entonces en la convicción de que “cada nueva generación” hallará “nuevas armas para luchar en favor de la libertad de los hombres”, no se funda únicamente en la observación de los hechos, dado que el individuo parece haber adquirido un gusto por la independencia del que no se podría olvidar, que, él mismo, está ligado a un acontecimiento político de significación metafísica: el hundimiento de una autoridad incondicionada de la que *alguien*, en tal o cual marco social, se pretendía el depositario. Sin embargo, hay que convenir en que, sobre el carácter de esta independencia, la idea de Tocqueville se queda corta: surgida de la igualdad, la independencia parece resumirse en la disposición que tienen los hombres “para no

seguir, en su acción particular, sino a su voluntad" (*ibid.*, p. 295); y esta es una disposición que les sugiere, "muy pronto, la idea de y el amor por la libertad política". No menos frustrante se revela el nexo que establece entre la figura de *alguno* y la idea de una autoridad incondicionada. Tocqueville describe bien el fenómeno de la dependencia personal, característica del mundo aristocrático, pero no hace más que mencionar, sin interrogarla verdaderamente, la función que ejercía el monarca, cuando ponía de manifiesto en su persona la legitimidad, cuando consideraba que encarnaba a la nación y que su poder derivaba de Dios o de esas nuevas divinidades laicas que se habían vuelto la Razón o la Justicia. Así, no mide el alcance del extraordinario acontecimiento que señala el surgimiento de la democracia moderna; la formación de un poder privado de su virtud de encarnación y de los fundamentos últimos de la legitimidad y, al mismo tiempo, la instauración de una relación con la Ley y el Saber liberado de la relación con el Poder, que implicaría la imposibilidad de referirse en lo sucesivo a un principio que trascendería soberanamente el orden del pensamiento y de la acción humanas. Aun cuando Tocqueville escrute la nueva representación del poder social, que da testimonio de una reclusión de la sociedad dentro de sus propias fronteras —cosa que interpreta con derecho como una perversión—, y aun cuando, simultáneamente, excluye cualquier hipótesis de un retorno al Antiguo Régimen, a un orden teológico-político, se detiene, se sustrae a la conclusión de que la experiencia de la libertad política y de la libertad individual, de que el advenimiento de una nueva idea del poder y del derecho coinciden con una nueva experiencia del saber, con el advenimiento de una nueva idea de la verdad. Esta mutación —hay que precisarlo— consiste en que aquello que germinaba antaño en los espíritus de unos cuantos se desarrolló, se difundió, se imprimió en la vida social. Tocqueville, que tiene la audacia de declarar: "Quien busca la libertad para otra cosa que ella misma está hecho para servir" (A, I, p. 144), no llega a decir que aquel que busca la verdad para otra cosa que ella misma está hecho para crear —y aun para servir. Si invita a reconocer, siguiendo una inspiración próxima a la de La Boétie, que la libertad no se enseña a quien no la desea, que no es un bien definido, nombrable, que desearla es

ya poseerla, algo le retiene en el pensamiento que la búsqueda de la verdad es uno con la verdad misma; que la sociedad moderna y el individuo moderno se instituyen en la prueba de una disolución de las últimas señales de la certidumbre; que, bajo el efecto de ésta, se inaugura una aventura —en la que los fundamentos del poder, los fundamentos del derecho, los fundamentos del conocimiento son puestos en cuestión— propiamente histórica, en el sentido de que prohíbe cualquier punto de detención, en donde retroceden indefinidamente los límites de lo posible y de lo pensable.

En otro lado intentamos examinar las consecuencias que entraña el fenómeno nuevo de la desincorporación del poder, y, en particular, la experiencia de una sociedad que ya no puede representarse bajo el modelo de un cuerpo, que acoge la división y sus efectos en todos los dominios. Limitémonos aquí a señalar que los cambios que se observan en el modo de institución de lo social no son menos sensibles en el individuo. En vano se retendrá únicamente que este individuo, al sustraerse a la autoridad que encarnaba el *otro* a sus ojos, por su preeminencia social adopta en lo sucesivo como único patrón de su conducta, según un libre examen, aquello que está de acuerdo con la razón y la justicia, que su regla consiste en no seguir en todo más que a su voluntad. Esta idea, tan a menudo formulada por el discurso liberal en todas sus variantes, permite ignorar que la razón y la justicia, aun cuando se vuelven las referencias solemnemente dispensadas a cada uno, son entregadas al movimiento propio de cada uno, a un descubrimiento que no se disocia, en cada uno, de la puesta en juego de su poder singular de conocer y de hablar. Poco importan todos los medios puestos en obra por la ideología dominante para imponer los nuevos criterios del juicio social; cualquiera que sea su eficacia no pueden borrar definitivamente la obra de la revolución democrática, es decir, la destrucción de los fundamentos de la legitimidad y de la verdad. Cuando es definido como independiente, el individuo no intercambia, como parece suponerlo Tocqueville, una certidumbre por otra —aquella que derivaría, ahora, de su autonomía, o bien, a la inversa, lo acercaría al poder de la opinión o al de la ciencia. Está comprometido a mantenerse sordamente modelado

por la incertidumbre. Desde el momento en que la verdad no sabría deshacerse del ejercicio del pensamiento, desde el momento en que el derecho —en virtud del cual el individuo se halla planteado— se descubre ligado a su propia facultad de enunciarlo, saber y no saber se combinan, sin que se pueda jamás reducir uno a otro. Y aun esta distinción entre pensamiento y derecho no da cuenta de la novedad del acontecimiento, pues el ejercicio del pensamiento se modifica cuando se afirma un derecho a pensar. Ciertamente, se trata de un derecho indefinido, pero que lleva siempre más lejos contra aquello que antaño estaba prohibido. Este derecho no se circunscribe a los límites de lo político: atañe a todas las relaciones que el individuo mantiene con el mundo, con los otros, con él mismo; atañe a todos sus pensamientos: los funda, en el sentido mismo en el que los hace acaecer.

Hacer justicia a los pensamientos de Tocqueville, aceptar vivir con ellos, acoger el conflicto, la contradicción interna, dar a sus pensamientos una especie de *igualdad* (sean nobles o bajos, se formen bajo el signo del conocimiento o de la pasión, al contacto con los otros o con las cosas), consentir que se embrolle la distinción interior-exterior (en pocas palabras, todo aquello que se señala, en la época de Tocqueville, en la novela y en la literatura en general) es el indicio de un nuevo modo de existencia del individuo en los horizontes de la democracia. Este no surge solamente prometido al dominio de su destino; surge también despojado de la seguridad de su identidad —de la identidad que parecía antaño facilitarle su lugar, su condición en la sociedad, la posibilidad de ligarse a un poder legítimo. Para parafrasear a Tocqueville, cuando habla de Norteamérica, diríamos voluntariamente que el individuo se expone “a una agitación que renace sin cesar”, que la incertidumbre sobre su identidad esparce dentro de su espíritu “una inquietante actividad”, “una energía superabundante, que el gobierno que ejercía antaño sobre él mismo, garantizado por un justo modelo, “era impotente para crear”. O, más aún, para parafrasear la crítica que formulábamos nosotros mismos contra la utopía saintsimoniana, diríamos que se nos presenta sin definición, sin contornos, sin *fondo*, sin *meta*.

Ahora bien, si se quiere convenir en que el individuo se constituye bajo el polo de una indeterminación nueva que lo abre a él mismo, que hace de la verdad una pregunta sin respuesta, pero una pregunta que, sin saberlo o no, lo atraviesa, hay que rechazar la alternativa formulada por Tocqueville, o por lo menos abstenerse de plantear sus términos absolutamente. Si le creemos, el individuo aparece en la plena afirmación de sí, o desaparece enteramente como consecuencia de su debilidad, de su aislamiento, engullido por la opinión, por el poder social. Esto implicaría concederle demasiado, y muy poco, desconocer que su recurso no reside en la plena positividad del Sujeto y, también, que todo intento de sometimiento, por refinado que sea, choca con un límite porque una parte del mismo se sustrae a la objetivación.

La idea tocquevilliana de la inversión de la libertad democrática en servidumbre se ha propagado hasta nuestros días. Y no sin buenas razones. No vale la pena volver sobre todos los signos que dan testimonio de este movimiento y, en particular, de los esfuerzos multiplicados en dirección a una "normalización" del individuo. Por lo demás, aquellos que, siguiendo a Tocqueville, denuncian con más fuerza este peligro, llegan a creer que el proyecto puede llevarse a cabo, y concluyen voluntariamente que está próxima la liquidación del individuo, aunque se reservan por otra parte la facultad de pensarlo con toda independencia. Otra cosa es, sin embargo, percibir las ambigüedades de la experiencia democrática; otra más es juzgar que la cuestión del individuo, ligada como lo ha estado a la de la verdad, puede ser suprimida. Pese a todos sus vicios, la democracia sigue siendo, para todos aquellos que sufren la opresión totalitaria, la única forma de sociedad deseable, porque conserva la doble noción de la libertad política y de la libertad individual.

Lo más destacado en los criterios de la democracia se descubre en la perennidad de la representación del *hombre perdido en la masa*. Esta representación nutre el horror al

anonimato y la atracción de una comunidad cuyos miembros conocerían la felicidad de estar juntos. Tocqueville no se presta a este último deseo. Y por esto es todavía más sorprendente que la aversión que compartía con los hombres de su clase por cualquier forma de movilización popular no le haya impedido encontrar en la imagen de la masa el signo de la decadencia del individuo. ¿No valdría, entonces, la pena, una vez más al respecto, estar atentos frente a una ambigüedad? ¿El anonimato es el mal absoluto? Se afirma esto cuando se quiere hacer del individuo o de la comunidad, o de los dos a la vez, Sujetos en acto. Pero si se quiere convenir que el individuo se sustrae a él mismo cuando se remite a él mismo y riñe con su desconocido (a), ¿por qué negar el nexo de la soledad con el anonimato; por qué negar que el reconocimiento del semejante por el semejante también pasa por la ignorancia aceptada del otro; por qué, en fin, oponer, cuando habría que pensarlas en conjunto, la verdad de la asociación y la verdad del aislamiento? Pero, demos constancia: de la apología del individualismo a la de la democracia de masas todo ocurre como si fuese uno ineluctablemente remitido, desde hace cerca de dos siglos, de una negación a otra.

LESZEK KOLAKOWSKI

Kant y la amenaza de la civilización*

MIS observaciones también podrían llamarse ¿en qué medida Kant nos es útil en la lucha contra la esclavitud?, o: “contra la jerga del hombre concreto”. Debo confesar que no soy investigador, ni conocedor de Kant, tampoco puedo considerarme kantiano. Soy, si así puede decirse, un simpatizante, sobre todo en lo que se refiere, en cuestiones epistemológicas y éticas, a un aspecto del conflicto entre el pensamiento kantiano y el pensamiento histórico radical. No pretendo sugerir para cada una de estas cuestiones mi propia interpretación de Kant. Más bien prefiero plantearme el siguiente problema: ¿todavía tiene la antropología filosófica kantiana una importancia real en el esclarecimiento de los problemas claves de nuestro tiempo y en preocupaciones más perturbadoras? ¿Podemos, tal vez, evocarla cuando intentamos reflexionar sobre las tensiones de nuestra civilización? No se trata aquí de discutir las opiniones políticas o sociales de Kant en el sentido de considerarlo como un demócrata radical que quizá había anticipado en algunos puntos el pensamiento socialista, tal como lo sostienen Vörländer y otros kantianos socialdemócratas. No nos interesa aquí la manera en que Kant reaccionó ante la Revolución francesa, si fue realmente —conforme a la famosa comparación de Heine— un Robespierre filosófico. Estos puntos no resultan particularmente importantes en nuestro planteamiento. Las actitudes políticas de Kant deben interesar obviamente a un historiador; pero parece evidente que ellas no nos pueden proporcionar respuestas definitivas a los desafíos contemporáneos. Quizá debemos dirigir nuestra

* Traducción del polaco del libro de Leszek Kolakowski *Si el diablo puede ser salvado y otros sermones*, 1982. por Jan Patula.

atención sobre todo a lo que pertenece a su teoría del conocimiento y la moral, a lo que ha provocado que el criticismo llegara a ser un acontecimiento trascendental en la historia de la cultura europea. Finalmente debemos preguntarnos si en esa teoría se encuentran algunas pautas orientadoras o, por lo menos, algunos puntos de apoyo. Es cierto que de estos últimos tampoco podemos deducir directamente respuestas importantes para nosotros, pero a pesar de todo pueden considerarse como condiciones necesarias para la sobrevivencia de nuestra cultura. Mi respuesta a esta interrogante es afirmativa y por lo tanto trataré de comprobarla brevemente.

La teoría de Kant que fija las condiciones para el conocimiento teórico y práctico es, en el fondo, trascendental y no antropológica. En este aspecto comparto la interpretación elaborada por el ala lógica de la escuela de Marburg, interpretación que, por otra parte, ha sido divulgada ampliamente. No estoy de acuerdo con la comprensión psicológica de esta teoría. En este sentido todas las formas y las categorías con las cuales tenemos que percibir los objetos y también recrearlos no son particularidades de la psicología humana ni atributos casuales del género humano, sino condiciones necesarias para cualquier experiencia posible. Pero esto se refiere a todos los seres racionales, puesto que son ellos los que determinan a la razón misma y no a un género en especial. Lo mismo se aplica a la razón práctica; los principios morales, a pesar de que se formulan de manera incondicional, sólo designan las condiciones formales indispensables para cada norma y por esto tienen validez para cada ser que actúa libremente, porque posee libre albedrío. Lo cual significa, a su vez, que la humanidad no es un objeto natural dado en la naturaleza, y que lo humano no es una categoría zoológica sino moral. Este punto fue subrayado, en muchas ocasiones, entre otros por los partidarios del socialismo ético. Asimismo, lo humano no se determina por unos atributos particulares que lo distinguen de otros géneros, sino por su participación en la esfera de las necesidades racionales, expresadas epistemológicamente como un conjunto de juicios sintéticos *a priori*, y también por su participación en la esfera de los imperativos morales incondicionalmente obligatorios, que no es posible establecer empíricamente.

De esto resulta, primero, que de lo que hace la gente no puede derivarse lo que debería hacer. Al expresar así este principio Kant comparte, obviamente, su postura con la tradición positivista y con la radical empirista. Pero tanto en su fundamentación como en el sentido y las consecuencias, la tesis de Kant difiere considerablemente de ambas tradiciones. Para él no se trata de que los juicios no puedan deducirse de las opiniones descriptivas, y por lo cual toda la esfera de los valores y de las normas morales tendría que dejarse a las decisiones arbitrarias de cada hombre por separado, ya que en el estado de los fines y las obligaciones no puede hablarse de ninguna legalidad "objetiva". Por el contrario, se trata de un problema: puesto que de las observaciones de las actitudes humanas, no pueden surgir las distinciones entre el bien y el mal, tampoco pueden surgir algunas reglas del deber; entonces ¿cómo pueden descubrirse esas distinciones y reglas en la esfera autónoma de la razón práctica y cómo establecer normas absolutamente obligatorias, independientemente de la simple experiencia?

¿Logró Kant descubrir esa esfera de los imperativos incondicionalmente obligatorios? ¿Puede alguien detentar el derecho de tal descubrimiento sin evocar las fuentes religiosas de la certeza? Esa cuestión, aunque es fundamental, la dejo de lado. En cambio trataré otra, independiente de ésta. ¿Puede nuestra civilización perdurar, en términos generales, sin una fe en la distinción entre el bien y el mal, entre lo permitido y lo prohibido moralmente, lo cual no depende de nuestras decisiones arbitrarias y por ende no coincide con la distinción entre lo que es dañino y lo que es provechoso? Todo indica que al decir que las normas morales coinciden con los criterios utilitarios significa decir que no existen ningunas normas morales, puesto que lo que es provechoso para un hombre o un grupo de personas es dañino para otro hombre u otro grupo, o que igualmente lo que es dañino en un momento dado, para un hombre o para un conjunto de personas, les puede resultar provechoso a largo plazo. Kant se dio cuenta, naturalmente, de esta paradoja cuando se opuso al utilitarismo popular de la Ilustración; sabía también que la cuestión no era el destino entre tal o cual código moral, sino una distinción entre el bien y el mal; es decir, del destino del hombre.

A Kant se le reprochaba a veces que había sido un ingenuo predicador, sin conciencia de la realidad de la vida, y que había esperado que la gente actuara bien por la pura conciencia del deber, sin tener ningún otro motivo. En realidad nada le fue más ajeno que esta idea. Por el contrario, la ingenuidad en el juicio de los motivos reales y de los modos de actuación humanas la compartieron los entusiastas utilitaristas de la Ilustración, quienes creyeron —ciertamente, y no sin excepciones— que una vez que se hicieran desaparecer las equivocadas instituciones políticas y los prejuicios religiosos, inmediatamente volverían a funcionar los instintos innatos de solidaridad y de amistad, los cuales asegurarían perpetuamente a la humanidad una armonía y un orden sin conflictos. Pero Kant no creyó en eso; cuando fue profesor en esa pequeña ciudad provinciana llamada Königsberg, en donde, podemos suponer, no se conocía mucho de dramas y tensiones de la vida, elaboró un cuadro de la naturaleza humana mejor que el de los presuntuosos intelectuales de moda en París. No albergaba esperanzas de que la humanidad pudiera seguir, respecto a los comportamientos prácticos, las exigencias establecidas en su teoría moral; su doctrina del mal radical se dirigía claramente contra el pensamiento utópico y no era un suplemento casual de su antropología, sino que se relacionaba estrechamente con su ciencia de la libre voluntad, ya que la libertad presupone siempre tanto la capacidad para cometer el mal como el mal fáctico. Además en su *Comprobación de la metafísica de la moral* escribió: “aun cuando nunca hubiera acciones derivadas de fuentes tan puras, sin embargo, para nosotros no se trata de que si esto o aquello realmente sucede, sino de lo que debería suceder conforme a los imperativos emitidos por la razón en sí e independientemente de cualquier fenómeno, es decir, se trata de las acciones aún no comprobadas hasta ahora por el mundo y cuya realización podría cuestionar en gran medida quien se base exclusivamente en la experiencia, y también las que sin embargo y por su parte impone la razón irresistible...”

Así pues, a Kant le parecía fundamental que nunca tratemos de derivar las reglas del deber o los indicadores del mal y del bien de lo que la gente realmente hace, conforme a la

experiencia; es decir, que no debemos aceptar la antropología y la psicología como bases de la ética. La ética puede existir en lo general sólo en tanto que mantiene una distinción clara entre los impulsos naturales y los deberes, entre lo que hacemos y lo que debemos hacer, entre las motivaciones reales, por más triviales que éstas sean, de nuestras acciones y las normas establecidas como leyes. Esta distinción era fundamental para Kant y también conserva su validez para nosotros. Pero a pesar de que la distinción parece evidente, en realidad es objeto de diferentes cuestionamientos. Nuestra civilización estaría expuesta a un peligro de descomposición si nos dejáramos convencer de que los criterios del bien y del mal pueden establecerse en absoluto, o, peor todavía, de que ellos pueden deducirse de los comportamientos reales de las gentes, de los instintos o del desarrollo efectivo de los procesos históricos. Desde el punto de vista empírico la cuestión de la legitimidad de los juicios y de los criterios del bien y del mal resulta indudablemente sin sentido; en los límites de la experiencia no existe nada que sea el bien y el mal, a no ser que aceptemos a esas categorías como hechos psicológicos o sociales. Mucho más peligrosa se evidencia la tentación de aceptar la opinión según la cual tanto la mencionada tal distinción como las normas del deber pueden establecerse legítimamente, ya sea con base en lo que descubrimos en nuestros mecanismos biológicos, o en los procesos históricos. El primer caso significa simplemente que siguiendo nuestros impulsos naturales **nos** guiamos por su voz y, además, que somos unos **santos**. El segundo implica aceptar la tesis según la cual todo **lo que** resulta victorioso históricamente es automáticamente **justo**, incluso en su aspecto moral.

En muchas ocasiones los neokantianos llamaron la atención sobre lo absurdo de la última opinión, divulgada sobre todo entre los marxistas. Se trata no tanto del llamado error naturalista, cuya falsedad impugnó la filosofía empirista desde tiempos inmemoriales, sino de su significación cultural. Si aceptamos esa opinión pseudohegeliana, resulta inevitable que nos queda sólo una guía irrefutable: debemos colaborar con lo que resulta victorioso o, por lo menos, con lo que parece contener en sí la promesa de una victoria. (Digo "opinión

seudohegeliana”, porque la orientación passeísta de Hegel le impedía extender los juicios establecidos históricamente hacia el futuro y afirmar, por lo tanto, que pueden triunfar en él. La actitud futurista de los neohegelianos, incluyendo a Marx, quitó, sin embargo, ese freno y nos autorizó a buscar las tendencias en los procesos históricos que poseen buenas perspectivas de resultar victoriosos y, por consiguiente nos estimuló a adherirnos a ellos, precisamente por esas razones.)

Esta cuestión es decisiva para la vida de la civilización. Si realmente renunciamos a la convicción de que existe una distinción entre el bien y el mal, independientemente de nuestras decisiones, es decir, que hay una distinción que no podemos establecer arbitrariamente en cada caso particular, sino que existe de antemano —no importa que provenga de una tradición religiosa o que nosotros la reconozcamos como el imperativo kantiano de la razón práctica— entonces no existe en el fondo un límite que nos prohíba participar por motivos morales en cualquier acción, sino que sólo parecerá que hemos contribuido con nuestra participación a la victoria de una tendencia. Con tal que resulte victoriosa, nuestra participación será también justa desde el punto de vista de la definición moral, aunque lleve el nombre de Hitler o Stalin. Responder a ese dilema diciendo que en la historia la gente no proporcionó numerosas pruebas fehacientes de que el *Decálogo* influyó realmente en las acciones, significa cometer el mismo error que Kant mismo fustigaba.

No se trata exclusivamente de un error lógico, sino también de un error antropológico. Desde el punto de vista antropológico es absolutamente diferente violar las normas, cuya validez se reconoce, que nulificarlas. El imperativo kantiano, según el cual las reglas del deber nunca pueden deducirse de lo que realmente hacemos, permanece como una condición previa para cada sociedad que no tenga intención de desmembrarse. Este es un asunto de suma importancia y debemos estar concientes de la vigencia de estas reglas aun cuando las violemos. El imperativo kantiano aparece como una premisa; todas las culturas que pretendan mantenerse vivas por el hecho de reconocer que el bien y el mal no están determinados por unas circunstancias históricas, sino que las preceden. En este punto

la herencia de Kant es importante no sólo porque pudo exponer esa premisa con todo el vigor necesario, sino también porque demostró que su legitimidad es defendible en la medida en que coincide con el principio de Hume que postula que el deber nunca puede deducirse del ser, de la experiencia y de la observación de los hechos. La búsqueda de los criterios del deber (los cuales surgen de un proceso histórico o están sumergidos en él) nunca puede conducir a su descubrimiento en forma incondicional. La crítica del empirismo desde el punto de vista que no permite descubrir esos criterios a partir de la experiencia o a partir de los procesos históricos y de que, por esta razón, deja en suspenso la cuestión del bien y del mal o la anula como una cuestión mal planteada, no es sólo la crítica de todo lo que resulta ser más irrefutable en el empirismo, sino que también es una crítica moralmente injusta. Dado que nunca resulta posible descubrir algo incondicionalmente obligatorio en lo que está históricamente condicionado, entonces todos los intentos de establecer el bien y el mal por la vía de una especulación histórica no sólo resultan lógicamente erróneos, sino que suenan a hipocresía porque no son otra cosa que intentos por consagrar el oportunismo moral. La intención —como puede observarse en múltiples ocasiones entre los marxistas— es justificar todo lo que parece ser políticamente provechoso en un momento dado y al mismo tiempo poder afirmar que es moral en sí y no con base en una decisión arbitraria. De ello resulta la conversión del oportunismo en una férrea ley moral.

En resumen, sin una fe en la que la distinción entre el bien y el mal no dependa nunca de circunstancias políticas cambiantes y en que no pueda decidirse entre lo provechoso y lo dañino, nuestra civilización estará amenazada por la descomposición. Kant nos dio la prueba más importante y más fuerte para fundamentar esta irreductibilidad no como un asunto de la revelación sino de la razón misma.

Esta distinción se refiere únicamente a los marcos más generales de la teoría kantiana de la moral, es decir, a la presencia misma de la distinción entre el ser y el deber ser, así como entre el bien y el mal. Dado que esta distinción está arraigada, según Kant, en el libre albedrío de los seres racionales,

les, no puede comprobarse empíricamente; por esta razón obliga a todas las personas a asumirla. De esto se desprende de manera natural —también en el caso de reglas más detalladas y mejor definidas— que todas las personas, con base en su libre voluntad, están en la misma posición como sujetos moralmente actuantes, del mismo modo que son objeto de comportamientos posibles visto desde el punto de vista moral. Todo esto lleva a reconocer que los derechos y los deberes mutuos son idénticos sólo por la simple razón de que son personas.

Quiero abordar ahora la cuestión clave en la actual comprensión de la herencia kantiana con respecto al problema del llamado “hombre abstracto” de la ilustración, al cual se le opone el “hombre concreto”, tanto en la jerga del historicismo conservador como del revolucionario. Considero que mi tarea es defender la herencia kantiana en contra de la jerga del “hombre concreto”.

Kant creyó sinceramente, con respecto a la dignidad, en la igualdad inalienable de los hombres por ser sujetos racionales y libres para actuar. En este aspecto siguió ciertamente la teoría del derecho natural del siglo XVII, así que se le puede considerar como un continuador de Puffendorf y Grotius, aunque él sustentó su teoría sobre otras premisas antropológicas. También creyó que todas las normas, si tienen un contenido moral, se refieren a todos los individuos sin excepción, además de que cada uno tiene derecho a reivindicar sus razones, también sin excepción, porque cada individuo debe ser tratado como un fin en sí y no como un medio.

Precisamente esta parte de la teoría kantiana, al igual que toda la teoría del derecho natural, fue objeto de numerosos ataques desde el inicio del siglo XIX. Se le objetaba que no existe el hombre en general sino sólo hombres concretos. ¿Pero qué significa el hombre concreto? De Maistre pasó a la posteridad con una famosa observación: tuvo la suerte de encontrar franceses, alemanes, rusos, pero nunca vio a un “hombre”. Puede seguir preguntándose: ¿vio realmente a un francés, a un alemán o a un ruso? No, sólo pudo ver al señor Dupont, al señor Müller, al señor Ivanov, pero nunca algo que fuera más que un francés, un alemán, un ruso. Sin embargo, entendemos bien que tuvo en mente de Maistre: el llamado hombre con-

creto no es un hombre concreto en el sentido en que debe considerarse un individuo sino que, en cambio, es un ser determinado nacionalmente y como tal se opone al "hombre en general", es decir, al que es igual en su dignidad a cualquier otro.

A este respecto, en la teoría del derecho natural, que incluye a la teoría kantiana, está incluida la exigencia según la cual a cada hombre individual le corresponden ciertos derechos fundamentales en virtud de la naturaleza humana común. El postulado kantiano de que existe el hombre individual a quien debe tratarse como un fin en sí, significa que ningún hombre puede ser propiedad de otro; es decir, que la esclavitud se opone al concepto mismo de humanidad. Si en nombre del "hombre concreto" se rechaza la existencia de todo lo que es común a todos los hombres, se rechaza asimismo la única base de los derechos humanos. El principio de los derechos humanos puede ser legítimo sólo bajo la condición de que cada hombre pueda reivindicar sus derechos por la simple razón de ser hombre; es decir, bajo la condición de que cada uno posea una participación igualitaria en la naturaleza humana; en otras palabras, sólo en virtud de la teoría del "hombre abstracto". En cambio, el "hombre concreto", en el sentido común de la palabra, es sólo "concreto" en cuanto que es determinado por indicadores más particulares y no por la naturaleza humana común. Desde este punto de vista no parece importante cómo se designa esas categorías más particulares: según la raza, la nación o la clase social. En cualquier caso, la intención ideológica condensada en la jerga del "hombre concreto" consiste en tratar de anular el principio general de los derechos humanos o privarlo de su fuerza y así permitir a ciertos segmentos de la humanidad considerar a otros segmentos como objetos naturales. Esto significa, en el fondo, y no en las declaraciones ideológicas, legalizar la esclavitud.

Para profundizar en esta temática son dignos de análisis los postulados de la llamada nueva derecha francesa. En mi opinión ésta debe tomarse en serio. Se distingue por una cierta apertura, por ser consecuente y por estar dispuesta a expresar directamente sus tesis, lo cual es característico de todos los movimientos en ascenso. A los portavoces de este movimiento

se les tilda de racistas o incluso de nazis. Ellos, a su vez, responden que nunca han postulado ninguna teoría de las razas superiores o inferiores, ni han justificado el antisemitismo o, en términos generales, el odio racial. Probablemente esto es verdad, ya que no profesan doctrinas de ese tipo. Su inspiración, tal como parece, no proviene del nazismo, sino más bien es la continuación de una antigua tradición de la reacción antiilustracionista, cuyos diversos exponentes son Bonald, De Maistre, Savigny y, más tarde, Nietzsche y, finalmente, Sorel. Su ideología se expresa en forma de reacción en contra del "hombre abstracto" y en defensa del hombre determinado históricamente. El primer número de su revista *Elements* del año de 1981 está dedicado íntegramente a la lucha contra la teoría de los derechos humanos y lleva un título significativo: *Droits de l'homme: le piège* (los derechos del hombre: una trampa). No hablan en absoluto de que existen unas razas mejores, unas naciones superiores, etc. Explican, primero, que la teoría de los derechos del hombre es de origen bíblico, judeocristiano, independientemente de la manera en que la filosofía moderna la haya formulado. Esto es también cierto. En segundo lugar sostienen que esta teoría no puede fundamentarse de ninguna manera en el materialismo histórico, ya que la humanidad forma una unidad sólo desde el punto de vista biológico y, por el contrario, la humanidad no existe en el sentido cultural. Argumentan que diferentes "cristalizaciones" culturales han producido sus propios sistemas de normas y valores y, por consiguiente, la teoría de los derechos humanos es una expresión del imperialismo cultural que intenta imponer a todas y cada una de las civilizaciones nuestra doctrina particular judeocristiana, con lo cual aniquilan diversidades culturales. Los ideólogos de la nueva derecha francesa son paganos y así se presentan. Desearían regresar al concepto de hombre prebíblico, presuntamente bajo una concepción griega, tomar las culturas históricamente establecidas como la base de cualquier antropología, y rechazar el concepto filosóficamente destilado bajo el nombre del "hombre abstracto".

Es cierto —de lo cual tanto Kant como los neokantianos estuvieron concientes— que el concepto de humanidad en el sentido cultural no es una descripción empírica, ni puede

extraerse de una observación empírica, ni de las investigaciones históricas, sino que tiene que fundamentarse moralmente. Si tal fundamentación puede realizarse mediante el descubrimiento de los principios de la razón práctica, que son totalmente autónomos, sin una necesidad de evocar una tradición religiosa, es, en mi opinión, una cuestión aparte. En ambos casos hay que reconocer que el concepto de humanidad, en el sentido cultural, es moral; es decir, un concepto que es necesario presuponer en cada reconocimiento de los derechos del hombre y no puede establecerse ni empírica ni históricamente. Si, como en el caso citado, se rechaza tal concepto y asimismo se rechaza el principio de los derechos del hombre, ya no falta nada para legitimar la esclavitud y el etnocidio ni es necesario incitar a ello en tal o cual caso particular. Basta que aquellos que viven en una civilización dada puedan tratar a las personas como objetos naturales. Para comer camarones o manzanas no necesitamos ninguna teoría capaz de convencernos acerca de la inferioridad de los camarones o las manzanas en relación con los seres humanos. De igual manera, no importa que algunas partes del género humano se califiquen según los criterios biológicos, racistas o históricos, o por medio de su relación con una nación y una cultura, si se ignora al despreciado "hombre abstracto". El resultado será siempre el mismo.

Igualmente llegamos al mismo resultado cuando definimos lo "concreto" con categorías clasistas. La jerga del "hombre concreto" frecuentemente aparece en la ideología marxista bajo diferentes variantes. Como es sabido, la herencia de Marx en este aspecto, como en tantos otros, es ambigua. Por un lado, Marx creyó que las personas recuperarían su individualidad real al liberarse de la obligación de venderse como fuerza de trabajo que viene como consecuencia de la economía mercantil. Esta liberación se logrará al erigir al comunismo. Por otro lado, Marx esperaba que la individualidad del futuro se identificaría total y espontáneamente con la sociedad, ya que existe una sociotécnica a través de la cual se logra tal unidad, a saber, la supresión de la propiedad privada y la centralización de los procesos productivos en manos del Estado. En esta perspectiva, la cuestión de la llamada libertad negativa, en la acepción ilustracionista, pierde su significado, dado que esta libertad

presuponía la existencia de los conflictos de intereses entre los individuos y expresaba pues de una manera particular la situación de una sociedad burguesa. En cambio, en la soñada comunidad del futuro los intereses y las aspiraciones del individuo no serán limitados por las necesidades de otros hombres, sino, más bien, las necesidades de todos se complementarán mutuamente. Esta teoría ha sido refutada como un anuncio de la esclavitud estatal, particularmente por los anarquistas desde el principio y no después de la victoria del marxismo retocado y convertido en la ideología oficial de un Estado policiaco. Sin embargo, hay que constatar también que en la doctrina marxista original no existió una barrera que hubiera reconocido los derechos del hombre como inalienables. Esto ocurrió por la simple razón de que al ver a la sociedad burguesa dividida en clases sociales antagónicas, pareció entonces que reconocer los derechos universales del hombre hubiera significado abrir una grieta en el paradigma de la lucha de clases y, en cambio, en la comunidad perfecta del futuro los individuos se identificarían solo con la "totalidad".

Los socialistas neokantianos estuvieron conscientes de este problema. El principio kantiano según el cual al hombre se le debe tratar siempre como un fin en sí y nunca como un medio, significó, para ellos, que cada hombre, por separado, debe coincidir con la idea de socialismo, y no a través de la sociedad, la clase social, la raza, el Estado, la civilización. La idea de socialismo pretende, a su vez, liberar a las personas de las situaciones en las cuales funcionan como mercancías y no como sujetos morales. Argumenta que la idea socialista sólo puede ser fructífera en el momento que asimilara al paradigma kantiano, pero la filosofía marxista de la historia no ofrece bases para ello; sin embargo, ésta puede coincidir con la teoría kantiana de la moral cuando renuncie a las pretensiones desesperadas y moralmente peligrosas en el sentido de superar la dicotomía entre los hechos y los valores, entre la descripción histórica y los ideales normativos. Este tipo de propuestas fueron, obviamente, objeto de burlas por parte de los ortodoxos, quienes consideraban que la idea socialista no necesitaba de ningunas bases éticas, ya sea porque —como lo afirmaban muchos marxistas alemanes— se dedicaba a analizar exclusi-

vamente el desarrollo histórico y, por consiguiente, la idea socialista está exenta de valorar acciones, ni, mucho menos, puede incluir presuposiciones normativas y ello porque —como lo siguieron sosteniendo Lenin y Trotski no existe ni puede existir una ética fuera de la teoría de la lucha de clases.

Quizá la importancia de esta discusión se revela hoy en día más apremiante que entonces. El “hombre abstracto” kantiano, desprestigiado y al que debe tratarse como un fin en sí, es cada uno de nosotros; su libertad, vida, derechos ciudadanos y derechos de autodeterminación están amenazados por la expansión del totalitarismo. Ciertamente es lícito afirmar que el paradigma kantiano no debe interpretarse en el sentido utópicamente amplio, al suponer que sería posible sustituir las llamadas relaciones “reísta” por las relaciones puramente humanas. Existen y seguirán existiendo unas esferas de la vida y de las relaciones sociales en donde las personas se comunican más bien como representantes de instituciones anónimas que como personas humanas exclusivamente. Así pues, existen esferas burocráticas y tecnocráticas en la comunicación interhumana y sería ingenuo imaginarse que llegarán a ser eliminadas por completo.

Tampoco del paradigma kantiano pueden deducirse indicaciones claras acerca de sí mismo y de cómo éste puede aplicarse en las luchas, los conflictos y las guerras. Pero al reducirse a su mínima expresión, el paradigma kantiano postula que nadie puede ser propiedad de otro, es decir, prohíbe cualquier forma de esclavitud. En las antiguas instituciones esclavistas algunas gentes no eran otra cosa que simples mercancías que se poseían, compraban y vendían por personas, al igual que se comerciaba con otros objetos. En la economía de mercado —sostienen los socialistas neokantianos— las personas siguen funcionando como mercancías, y aunque son libres están obligados a vender su trabajo, su fuerza y sus capacidades personales. A ello hay que añadir: sustituir este estado de cosas por otro en el cual los hombres se convierten en la propiedad estatal —en esto se basa el ideal del comunismo— significa sustituir algo imperfecto por otro infinitamente peor. La esclavitud estatal, que es el resultado inevitable de una total estatización, no posee teóricamente ningunos

límites, dado que abandona el valor inalienable del hombre. Y sin este principio la idea socialista tiene que llegar fatalmente a ser un socialismo esclavista, una sociedad en la cual los hombres se reducen a ser elementos del proceso productivo, llegando a ser, precisamente, un objeto de la propiedad estatal.

Insisto en que es de suma importancia, aunque el contexto sea secundario, saber cómo los individuos pierden su condición de seres libres para transformarse en objetos: ya sea que se trate a los hombres de otras razas u otras culturas como objetos naturales, ya sea que se considere a una nación como el valor supremo frente al cual los individuos quedan como instrumentos, ya sea, finalmente, que se entregue a un Estado omnipotente el derecho de poseer a las personas como sus instrumentos. Así pues, no importa que el principio en cuestión sea formulado en categorías biológicas, históricas o culturales; en todos los casos la jerga del "hombre concreto" sirve de base para la esclavitud del hombre. Desde este punto de vista, tanto las doctrinas propiamente racistas como las corrientes filosóficas que sostienen el carácter cerrado de las culturas y asimismo imposibilitan el uso del concepto general de hombre, y, finalmente, las ideologías comunistas totalitarias, son igualmente hostiles. Precisamente su plataforma negativa común consiste en cuestionar la humanidad como una categoría universal aplicable a cada individuo; categoría en la cual se asientan la inviolabilidad, la insustituibilidad y la irreductibilidad de la persona humana. Todas esas corrientes mencionadas resultan ser antikantianas, anticristianas y antihumanas.

El reconocimiento del principio de los derechos humanos por algunos estados comunistas que se sintieron políticamente obligados y lo hicieron con desagrado y de manera puramente verbal, no cambia nada esta cuestión; al igual que la reticencia de los movimientos racistas o radical-nacionalistas a desechar abiertamente el principio de los derechos humanos.

Los dueños de los estados comunistas saben muy bien —y tienen razón desde su punto de vista— que este principio se opone a su ideología, aunque pocos se atreven a decirlo. Mao Tse Tung era una excepción que vale la pena mencionar porque condenó abiertamente la teoría de los derechos humanos por considerarla una invención burguesa.

En resumen, pese a que la idea de la dignidad humana, que nos corresponde a todos de igual manera, es más antigua que Kant porque tiene un origen bíblico, a éste debemos no sólo el intento de fundamentar la dignidad humana independientemente de la religión revelada, sino también la clara distinción que hizo entre ella y todo aquello que podría descubrir cualquier investigación antropológica o psicológica. Gracias a Kant sabemos que nuestro conocimiento de la historia y de la antropología no puede revelarnos la legitimidad de esta idea, de la misma manera que no lo puede hacer la fisiología. Olvidar esta distinción resulta extremadamente peligroso y podría traer consigo graves consecuencias. Cuando se intenta deducir los derechos del hombre de la historia o la antropología, éstos serán siempre derechos exclusivos de grupos particulares, de razas, clases sociales o naciones que por esos mismos derechos se sienten autorizados a aniquilar o sojuzgar a otras comunidades. La humanidad es un concepto moral, y si no lo reconocemos así no dispondremos de ningunas bases apropiadas para cuestionar la esclavitud y la ideología.

1981

Notas

JULIÁN MEZA

El miedo se había decantado

BAJO LOS FUEGOS de artificio de un carnaval en donde todas las risas se encadenan y se desencadenan hay todas las máscaras, todos los colores. Una fiesta así es vida vivida. Que la belleza se oculte para ser descubierta es una invitación al encantamiento que le abre la puerta a la aventura. Algo muy distinto es la máscara que en la vida cotidiana se encarga de ocultar lo vivido y de impedir su descubrimiento.

Por haber observado de cerca a muchos de los personajes que han circulado por Alemania desde los días tristes y terribles del nazismo hasta 1985, Heinrich Böll puede arrancar las diferentes máscaras de una humanidad que se atropella entre el horror y el miedo, la humillación y la humildad, el fanatismo (político o religioso) y la tolerancia, la mentira y la franqueza, la risa y las lágrimas. En todas sus novelas es posible encontrarse con este observador penetrante; pero es tal vez en *Opiniones de un payaso* en donde su capacidad de observación lo lleva a las profundidades del alma humana. Intentar un reencuentro postrero con esta capacidad de observación es probablemente una manera de seguir sintiéndola clavada en nosotros.

I

Es posible hallar todo el horror de la ideología nazi en las relaciones que mantienen un muchacho de 14 años (Kalick) y su profesor (M. Brühl) con Hans (el futuro payaso) y su familia, pues es en el interior de la escuela y de la familia en donde Kalick y su profesor juzgan a Hans, en donde la muerte de Georg no le parece importante a Kalick porque "no era más que un huérfano". También es, en el interior de la escuela y la familia donde Hans y, en menor medida, su padre luchan contra el horror.

De esta manera Böll nos enseña que el fascismo no es una ideología

que planea por encima de los hombres y de su circunstancia, sino que se lleva a cabo entre los hombres, en circunstancias precisas, en los lugares de su vida cotidiana.

Darse cuenta de esta realidad es la única manera de escapar a ella. Y este es el caso de M. Derkum, padre de Marie, que contra la opinión del padre de Hans, M. Schnier, no es un oportunista, entre otras razones porque nunca sacó provecho de su condición de perseguido político durante la era nazi.

La honradez de M. Derkun es evidente cuando se sabe, además, que no vende "libros de rezos" porque no es creyente y, por lo tanto, no está dispuesto a obtener beneficios de las creencias de los demás. Así, Hans no se equivoca cuando afirma que M. Derkun no es un fanático (por sus creencias), sino un hombre consecuente con él mismo. La prueba definitiva de su tolerancia: no le prohíbe a su hija Marie ser católica en un país de intolerancias enmascaradas.

II

¿Por qué se va Marie de la vida de Hans?

Al partir lo dice: "Debo seguir el camino que debo seguir".

Estas palabras descubren un "miedo metafísico" que se sitúa en el polo opuesto a la "revuelta metafísica de Hans. Este "debo seguir" muestra claramente la voluntad de hacer aquello que no se está haciendo, la voluntad de querer ordenar la propia vida de acuerdo con una idea de lo que se "debe hacer". Y así se huye de una "ética vital" (Camus) y se produce el sometimiento a una voluntad exterior en la que el "debo" adopta la figura de una máscara. Sin embargo, es evidente que la máscara de Marie no es la peor en la reflexión de Böll. En el carnaval de todos los días que hace la vida humana, todo el mundo lleva una máscara y todas las máscaras compiten desenfundadamente en una loca carrera hacia un ridículo patético que se niega a decir su nombre. El prelado Sommerwild, entre otros, deja muy atrás a Marie; pero es en el caso de Kinkel en el que asistimos a unos de los más devastadores cocktails: Marx + Guardini, o Bloy + Tolstoi. Esta aparente conciliación de la diversidad no es en este caso sino la prueba de una gran hipocresía, necesaria para la gente cuando se da a la búsqueda de un poder grande o pequeño. A partir de este punto asistimos a la reflexión de Böll sobre el poder, sobre todo en relación con las ideologías absolutas.

El poder, para Böll, no es otra cosa que la capacidad que tenemos para decidir sobre el comportamiento de los otros y hacerlos actuar como queremos que actúen. La historia del obrero Frehlinger, que

vivía en pecado con una viuda que tenía tres hijos y a la que abandonaba cuando es amenazado por el párroco, es un ejemplo. La continuación de la historia es un hecho frecuente: la mujer se vuelve prostituta para subvenir a las necesidades de sus hijos y el obrero se vuelve alcohólico, porque realmente la amaba. He aquí una manera de hacer lo que se “debe hacer”.

III

La oposición evidente a este “deber hacer” es el *ser* y el *hacer* de Hans que, por su ser mismo, es más cristiano y aun más católico que el prelado Sommerwild. Este hombre es capaz de seducir a Marie, para entregársela a Zupfner, con principios de orden, declaraciones escritas y días enteros de conversaciones secretas en un hotel de Hannover. He aquí otra manera muy clara de percibir el deseo irreprimible de querer modelar al otro sin tomarlo en consideración, dejando de lado su realidad de ser humano en relación con otros seres humanos, y que en este caso es la relación amorosa de Marie con Hans: un hombre que vive, por oposición a todo esto, con una conciencia muy viva de su realidad y de las realidades de los demás en relación con él mismo: un payaso que describe los absurdos cotidianos: hombres que, por millares, llegan (o se van) a la misma hora, a las mismas grandes estaciones de trenes, o que, a la misma hora, se encuentran encerrados dentro de sus automóviles haciendo colas interminables.

¿Por qué los mismos horarios para todos? parece preguntarse Böll y, a la vez, sugerir la posibilidad de que existan, por ejemplo, tres o cuatro turnos bancarios a lo largo del día, de que existan horarios escalonados. Pero lo que deriva sobre todo de esta manera de ser de Hans es la claridad, la franqueza, el horror a la hipocresía, al *kitsch*. El acto de concebir a un niño es un parto y en él no interviene para nada la cigüeña. Esto lo saben los niños.

En el salón de la madre de Hans los *jours-fixe* son los lugares de encuentro por definición, en donde se hacen y se deshacen todos los poderes, donde todos y cada uno ejercen su poder en las modas intelectuales, en los vestidos, en las maneras de vestirse y de desvestirse el cuerpo y el alma —aún cuando el alma no sea más que una *cosa*, según el padre de Hans. Pero desemboquemos en la ideología como absoluto, puesta de relieve por Böll en el diálogo en el que Hans abofetea a Kalick cuando recuerda que éste había obligado a Götz Buchel a probar su origen ario. A continuación Marie le reprocha a Hans su conducta y le pregunta si tiene dudas acerca de la conversión de Kalick a la democracia. La respuesta de Hans es cortante: no, no

tiene dudas: Kalick ya no es un fascista y ha abrazado la fe en la democracia. He aquí, sugiere Böll, la fragilidad de las ideologías como absoluto. He aquí por qué un exnazi puede hablar de espiritualidad judía como un rabino. Al parecer, la historia (=la derrota) le abrió los ojos; pero un arrepentimiento no es un arrepentimiento cuando se hacen grandes o pequeñas e íntimas declaraciones de amor a la humanidad, a la democracia o a la novia. Hans se rebela contra la ingenuidad de los perseguidos del pasado cuando creen en estas grandes declaraciones.

El secreto del horror está en los detalles, es decir en lo cotidiano, en lo que todos y cada uno hacemos cada día. No se trata, de ninguna manera, de las grandes culpas o de los grandes inocentes que exigen un gran arrepentimiento, sino de las actuaciones cotidianas que hacen toda una vida: Kalick espía a la gente en la República Federal Alemana de la misma manera que lo hacía en el III Reich. Como le dice el padre de Marie a Kierenhahn: "El cerdo sigue siendo cerdo y tú siempre lo has sido."

IV

Finalmente, en sus breves relaciones con los comunistas de Alemania oriental Hans nos muestra la acción del ser considerado como ser humano como única muralla frente a la ideología absoluta: se niega a imitar a un cardenal en donde no hay cardenales, de la misma manera que no imitaría a un consejo de administración en donde no hubiese consejos de administración.

Cada uno debe protestar por la injusticia en su propio mundo, en su propia realidad, en su propia vida. Es inútil decir: allá viven mal o son malos cuando no es más que con el fin de mostrar que aquí se vive menos mal o que se es menos malo.

Pese a todo, la vida continúa, pues la revuelta metafísica continúa:

*Passent les jours
passent les semaines
ni temps passés
ni les amours reviennent
sous le pont Mirabeau
coule la Seine
(Apollinaire)*

JAIME RUIZ DE SANTIAGO

Ética de solidaridad

ACABA DE SER traducida al francés una obra que emerge de la clandestinidad polaca. Escrita por Joseph Tischner, miembro del directorio del movimiento obrero *Solidarnosc*, ésta posee enorme interés no sólo para entender los ideales que inspiran a la reprimida organización polaca, sino también para iluminar y justificar los anhelos por dar fuerza a cualquier auténtico "solidarismo". Por este motivo me parece importante exponer algunas de sus ideas principales.

El autor, que pertenece al mundo universitario —filósofo y teólogo— es amigo personal de Karol Wojtyla y de Lech Walesa, quienes sostienen en sus respectivas tareas las ideas que se presentan en esta *Ética de solidaridad* (Ed. Droguet-Ardant, 1983).

La traducción, revisada y aumentada por el mismo Tischner, aparece antecedida por clarificadoras palabras de miembros de algunas organizaciones francesas de trabajadores, quienes explican el sentido e importancia que la obra posee.

Uno de ellos señala que durante la visita de Lech Walesa a París, en octubre de 1981, uno de sus compañeros, Bronislaw Géremeck, contó durante una recepción que se les ofrecía que tras la huelga de Gdansk, unas 2,000 personas se habían reunido para analizar cómo dar forma a su nueva esperanza. Con este motivo los responsables tuvieron la idea de interrogarlas para averiguar qué deseaban ante todo. De las respuestas recogidas en trozos de papel había aparecido en primer lugar la palabra "verdad".

Esta realidad es la que inspira e impregna toda la obra de Tischner, que se refiere a la verdad del diálogo, del sufrimiento, del sentido del trabajo, del poder, de la educación, centrado todo ello en el hombre y en la dignidad humana.

Pero es posible preguntarse: ¿cuál es la naturaleza de esta *Ética de solidaridad*, que acompaña al movimiento que lucha por un sindicalismo independiente frente al Estado y al partido que lo controla? Es

una obra que hace presente nuevamente el sentido que en griego posee *ethos* (de donde "Ética"), como el esfuerzo para volver a las fuentes mismas de la vida social, a realidades tan simples como el hecho de convivir en una misma tierra, cultivarla juntos, gozar de sus frutos, educar a sus hijos, etc. Es decir, que esta obra habla de la ética como de una "gramática de las relaciones humanas" (p. 48), de esa vida social que tiene como condición primera y fundamental la veracidad.

Es así como estas páginas responden al ideal manifestado por los trabajadores de Gdansk: clarificar el verdadero significado de algunas realidades que son esenciales para que se pueda dar la convivencia humana en sociedad.

A estas alturas puede plantearse otra pregunta, que se puede fácilmente desdoblar conforme a lo que hemos señalado. ¿qué explica ese deseo prioritario que los miembros de *Solidarnosc* expresaban por la "verdad"?; o bien, ¿por qué aparece tan importante esta *Ética de solidaridad*, que pretende clarificar ciertas ideas "buenas y verdaderas, simples y justas"? (p. 14).

La respuesta a esta doble interrogante es de enorme importancia: porque un lenguaje verídico es la sangre misma de la vida social, de tal modo que, cuando no es posible transformar la realidad, se puede combatir a nivel de las palabras a fin de que éstas sean mentirosas y así, lentamente, se les envenene y con ello se inicie la destrucción de la vida social real. Tal es el recurso usado por el Partido Comunista en Polonia, y tal es igualmente el esfuerzo que hacen en otros países los partidos en el poder: es el reino de la "logocracia" (Czeslaw Milosz) en el cual el partido dominante hace mentiroso el lenguaje y pretende dar a la realidad nombres totalmente opuestos a su naturaleza existencial. De este modo, al dar un nombre absolutamente opuesto a aquello que aparece, la invasión soviética que sigue a la invasión nazi es denominada "liberación", el partido que hace asesinar obreros y campesinos es llamado "Partido Obrero y Campesino", al Estado de excepción se le denomina "normalización", a la sección de la policía encargada de vigilar fábricas se le llama "sindicato", del mismo modo que, en otros países, a la estructura esclerótica de una sociedad gobernada por un poder oligárquico se le denomina "revolucionaria"; al control férreo de las conductas humanas se le llama "libertad" o a la manipulación coactiva de masas se le bautiza como "manifestación popular". Lista de infinitas palabras, cuyos ejemplos acuden fácilmente a la memoria.

Pues bien: la obra de Tischner tiene como objetivo, modesto pero de vital trascendencia, superar este lenguaje mentiroso y de este modo llamar a las cosas por su verdadero nombre (p. 30). Tan simple

como designar a un gato como gato (p. 26), pero tan peligroso como designar a un robo como robo o a una traición como traición.

Es un intento por devolver al pueblo polaco los datos elementales de la vida social, recordando que sólo una auténtica sociedad fundada en la verdad puede ser solidaria. ¡Un solidarismo basado en el engaño y en la mentira es tan vacío de sentido como una justicia imprudente o una suma errónea! Apariencia de solidarismo, de justicia o de adición, pretensión de "dar gato por liebre", tentación constante en cualquier Estado manipulador.

Naturalmente la obra de Joseph Tischner, que brota en un país en el que los obreros luchan "por tener derecho a tener derechos" (p. 9), es interesante para cualquier otra situación que anhele vivir "verídicamente" para construir un auténtico "solidarismo".

Se trata, en consecuencia, de una obra que consiste en el análisis de unas veinte palabras, cuyo sentido auténtico trata de establecer. Un pequeño "diccionario", manual fundamental para vivir en verdadera sociedad. Es así como se estudia el real significado de la comunidad, el diálogo, el trabajo, la explotación de los trabajadores, el sufrimiento, la ilusión, la ciencia, el arte, la democracia, el socialismo, la revolución, el poder, el campesino, la educación, la persuasión, la familia, el adversario, la traición a la patria: todo ello montado en una solidaridad fundamental.

Solidaridad que, resentida en Polonia, se extiende al mundo entero y permite surgir la paradoja de un Estado en el cual el Partido "ha vencido políticamente, pero ha perdido moralmente" (p. 16); en tanto que los hombres animados por una esperanza solidaria han sufrido una cruel derrota política, pero han logrado una resonante victoria moral. ¡El otorgamiento del Premio Nobel a Lech Walesa es, en este sentido, un buen ejemplo de lo afirmado!

Pero, ¿cuál es el principio de una comunidad solidaria? Lo es el hecho de que el hombre es un ser dotado de conciencia, de libertad. Esto porque no se puede construir un mundo verdaderamente humano en ausencia de libertad, de supresión de conciencia. Es gracias a la conciencia como el hombre se construye desde el interior y como, cuando se equivoca, se puede re-encontrar. Un hombre privado de conciencia no puede en realidad cambiar sino tan solo amoldarse a nuevas circunstancias.

"Nosotros no podemos ser solidarios de hombres sin conciencia. Podemos viajar con ellos en el mismo tren, comer en la misma mesa, leer los mismos libros, pero eso no es ser solidarios. Cada 'nosotros', cada 'con' no es la solidaridad: la solidaridad auténtica es la solidaridad de conciencias" (p. 21).

La solidaridad, fundada en la conciencia, nace de manera especial cuando uno se encuentra ante el espectáculo de un hombre que sufre por la acción de otro hombre. Ante esa "herida inútil" el hombre no sólo es movido a compasión —como en el caso de una enfermedad— sino que además la injusticia suscita la indignación. Por eso somos solidarios, ante todo, de quienes son aplastados por los hombres "y cuyo sufrimiento, contingente e inútil, habría podido ser evitado. Ello no excluye la solidaridad con otros, con todos aquellos que sufren. Pero la solidaridad con quienes sufren a causa de otro es particularmente viva, fuerte y espontánea" (p. 23).

Esta solidaridad hace referencia a la política, pues ésta debe trabajar a fin de crear "espacios" en los cuales los hombres no se aplasten los unos a los otros.

Una comunidad "solidaria" es aquella en la cual "nosotros somos para alguien", siendo ese "alguien" anterior al "nosotros". Es el aplastado, el maltratado, quien existe y llama: ese llamado es escuchado por la conciencia capaz de escuchar, comprender y acudir en ayuda. Sólo así nace una verdadera comunidad.

Otra exigencia de una comunidad auténtica es la presencia del diálogo, que obliga a salir del propio escondrijo para encontrar a los demás, en una búsqueda permanente de significados verdaderos: las insinuaciones, las calumnias, las acusaciones, así como los prejuicios y temores destruyen su posibilidad.

El diálogo aparece como una actitud humana básica gracias a la cual uno se conoce en y a través de los ojos de los demás, sabiendo que "la verdad plena y completa no puede nacer sino de nuestras experiencias comunes" (p. 27).

A través del diálogo se presenta todo el mundo de las cosas y de los hombres, y en el mundo humano resalta un tema por su importancia: el del sufrimiento, en especial "el sufrimiento impuesto a un hombre por otro hombre. Un sufrimiento ante el cual nadie se puede resignar, un sufrimiento que engendra la rebeldía" (p. 28). Y es que las relaciones sociales se tornan trágicas cuando los hombres, en lugar de combatir el mal, el sufrimiento, el dolor, se convierten en su causa. A nivel del trabajo el mal aparece en el momento en que se presenta la explotación del hombre por el mismo hombre: frente a ese mal se deben rebelar los hombres de buena voluntad.

Mas, ¿cómo es posible afirmar la solidaridad de las conciencias frente al mundo del sufrimiento de los trabajadores? Mediante un "discurso-testimonio" que corre en un doble sentido: testimonio por el cual las cosas son llamadas por su verdadero nombre, develándose así la realidad y, además, testimonio por el cual se despierta la conciencia de los miembros de la comunidad y se rechaza ese sufri-

miento inútil. Esta doble respuesta implica, claro está, la esperanza de que es posible cambiar el mundo en que vivimos.

Como se ve, el mundo de la solidaridad guarda relación íntima con el del trabajo. Este, el trabajo, es considerado como “una forma particular del diálogo entre los hombres que contribuye a mantener y desarrollar la vida humana” (p. 32).

El trabajo es una modalidad de la conversación humana, realizada a través de objetos que resultan siempre de una síntesis que se da entre una cierta materia —arcilla, madera, etc.— y un significado. Por el trabajo un sentido humano se añade a una materia bruta y el objeto producido entra en un amplio círculo en el cual se desarrolla el diálogo entre los hombres.

El auténtico trabajo, en consecuencia, se revela por servir a la vida: por mantenerla y asegurar su perfeccionamiento, dándole un sentido más profundo. Sólo así el trabajo garantiza su valor y dignidad.

El trabajo falseado, por el contrario, es aquel que genera sufrimiento, dolor humano y muerte: es el mundo de la explotación del hombre por el hombre, que hace del trabajo un elemento enemigo de la vida y del hombre.

Así, el trabajo concreto posee un criterio moral de referencia: “Al igual que la palabra, esa otra materia del diálogo, el trabajo puede ser verdad o mentira. El criterio de verdad es el mismo para una y el otro. La palabra verdadera es aquella que se adhiere a la realidad, que nace de la comprensión y la desarrolla. El verdadero trabajo es aquel que se adhiere a la vida y que, de igual modo, nace del entendimiento y lo prolonga” (p. 36).

La colaboración y el trabajo requieren “estar en la verdad”, a fin de no mentir a los demás. La mentira en el mundo del trabajo es, como se ha indicado, la explotación que al ser hecha consciente suscita naturalmente la rebeldía.

La explotación en el mundo del trabajo es fácil de reconocer por el hecho de ser el resultado de un sufrimiento inútil que un hombre provoca —directa o indirectamente— en otro. Tal sufrimiento puede ser físico o moral e implica siempre una perturbación a cualquier nivel del diálogo laboral: a nivel de la planeación general, del establecimiento concreto de una relación de trabajo, de la relación que nace entre los trabajadores o bien de aquella que existe con quien es destinatario y beneficiario de su resultado. Multiplicidad de posibilidades en donde se puede presentar un sufrimiento inútil, una ‘mentira’ nefasta, una explotación moral del trabajo que amenaza y engendra el absurdo, la confusión y el dolor humano.

El dolor que engendra la explotación moral del trabajo es suma-

mente concreto y específico: "El sufrimiento del hombre explotado posee ante todo un carácter moral. La explotación hace mal, como la mentira o la traición" (p. 43).

Tal explotación, del trabajo y de la persona que lo produce, se genera en el momento en que se quita al trabajo su finalidad natural. Al no estar al servicio de la vida, al no integrarse en la realización del desarrollo humano, el trabajo se revela como poseyendo un carácter naturalmente bueno. Esta bondad es la que se niega en esta situación, pero al negarse resalta con mayor nitidez.

La bondad que posee el trabajo es manifestación de la buena voluntad de quien lo produce. Esta buena voluntad aparece al comprenderse que el trabajo no es el resultado de las presiones que ejercen las necesidades —como sucede en el animal, que al hacer esto no "trabaja" —sino la manifestación de una voluntad que es buena por buscar encontrar al otro e iniciar un diálogo humano.

La explotación del trabajo significa explotación del hombre que lo produce, ataque a su buena voluntad. La explotación del trabajo genera la rebeldía por ser una traición, una humillación, un desprecio. "Despreciar es arrojar al fango. Lo peor no es el hambre, la fatiga, el agotamiento corporal. Lo peor es ese sople negro de la traición que se extiende a cada jornada y a cada hora de trabajo" (p. 47).

Es comprensible que la conciencia de ser explotado sea de naturaleza moral y plantee un problema que está lejos de ser puramente económico. ¡Es algo más serio, pues es el hombre quien está en juego! Es el ser humano quien, ante tal sufrimiento moral, debe rebelarse, pues "quien cede a la opresión pasa un nudo corredizo en el cuello de su propia humanidad. Rebelarse contra la explotación moral es un deber fundamental de la conciencia" (p. 47), la que, al hacerlo, no debe ponerse en contradicción con aquello que ella misma recomienda.

La rebelión de la conciencia contra la explotación moral del trabajo es siempre en favor de la dignidad humana —que ha sido pisoteada—, de la fidelidad —que ha sido traicionada—, del respeto —que ha sido despreciado—, de la igualdad —que ha sido humillada. Es un intento para establecer un lenguaje común entre los hombres, una necesidad de fidelidad a la dignidad esencial propia del ser humano.

Esa rebelión moral debe evitar el peligro de caer en ilusiones funestas que desviarían peligrosamente el objetivo por conseguir. A nivel del trabajo existe una ilusión que resulta de un modo erróneo de comprender la realidad: por ser insuficientemente lúcido, el hombre pasa inconscientemente a juzgar de la realidad social con criterios

que no son los adecuados. De este modo se piensa que aquello que es verdadero a nivel de la 'posesión metafísica' —una bola de billar que posee color rojo, el hombre que posee razón— es idéntico a nivel social —este libro que yo poseo y que es distinto del que tú posees. Al 'radicalizarse' la idea de 'poseer' nace una ilusión que genera funestas consecuencias: para lograr que hubiese frutos comunes se pensó que bastaba con extirpar la propiedad privada de los medios de producción.

Idea genial: lograr una distribución común de los productos del trabajo. Ilusión "menos genial": pensar que la propiedad común de los medios de producción garantiza suficientemente la comunidad de esos productos. Triste realidad: nadie termina poseyendo nada, ni medios de producción ni frutos de los mismos.

Sólo una solución parece posible: darse cuenta que el modo propio de la vida social no es el "metafísico" sino el "ético". Un buen ejemplo es la palabra y el lenguaje, "propiedad común" de los hombres en la medida en que la palabra sirve a la comunidad. Se trata de una comunidad de frutos y los frutos comunes tienen un efecto retrospectivo, pues penetran lo que es personal y hacen que lo individual esté al servicio de la comunidad.

"Al trabajo —del mismo modo— importa ante todo que el fruto sea común. El pan debe ser de todos. Mientras más se destina a todos el fruto, más llega a ser comunitario el árbol que lo produce. El árbol que está al servicio de todos por dar un fruto abundante pertenece a todos, incluso si sólo existe un solo 'propietario'. La comunidad toma así no un carácter metafísico, sino un carácter ético. La cuestión más importante es: '¿a quién sirve?' y no '¿cómo es?'. La tierra y los árboles que no sirven a la comunidad no son propiedad común. Si, a pesar de todo, los llamamos así, es que somos víctimas de una ilusión" (pp. 54-55).

Se presenta así un prejuicio sin culpable, una opresión espiritual sin opresor, consecuencia de una ilusión. La única salida es recordar que la verdad relativa a la propiedad común es de orden "ético": es común lo que es "para" todos. Ante todo es común el fruto del trabajo y a partir de ello, gradualmente, lo serán más o menos los medios para obtenerlo. "Y ello únicamente en la medida en que sirven a ese efecto" (p. 55).

Aparece como ilusorio e ingenuo pensar que el problema social se soluciona atribuyendo a uno o a todos la propiedad de las cosas. La verdad es más radical: el problema social requiere que los frutos de la actividad laboral benefician a toda la comunidad, con lo que los bienes que los producen poseerán un auténtico sentido comunitario.

Sólo si los frutos del trabajo tienen como beneficiaria a la comuni-

dad se respetará la naturaleza ética del trabajo y se protegerá la dignidad humana, con lo que el trabajo conservará su verdad como medio de comunicación de los hombres en sociedad.

Existe también diálogo entre los hombres gracias a esa actividad que tiene como fin el descubrimiento de la verdad: la actividad científica.

La verdad puede ser entendida en un triple significado: *a*) como perfección del conocimiento, que se presenta al lograrse la objetividad, la conformidad con lo real; *b*) como perfección de la expresión, que aparece cuando se dice lo que se piensa; *c*) como perfección de la existencia, cuando el hombre sabe ser él mismo en cualquier situación en la que se encuentre. En esos tres ámbitos la verdad tiene una dimensión ética y es fuente de obligaciones morales. El hombre de ciencia es especialmente sensible a ello: "No puede nunca permitirse mentir ni en sus juicios sobre las cosas ni al expresar sus convicciones, ni por su actitud existencial" (p. 58).

El hombre de ciencia trabaja "con" otros hombres y "para" otros seres humanos. Aquel "con" quien trabajamos es siempre nuestro maestro en cierta medida; aquel "para" quien lo hacemos es nuestro discípulo y receptor de la verdad. Hoy, en una sociedad compleja, aparece una nueva relación con el "organizador" de la actividad científica.

El diálogo científico puede ser también objeto de una explotación moral. Esta explotación, que no es de orden económico sino moral, es obra de un abuso, de una perturbación, de una alteración en la referencia que debe tener la ciencia a la verdad.

La explotación en el terreno de la actividad científica se puede dar en tres posibles campos: *a*) por parte del "maestro", al no conducir éste al discípulo, al colaborador, al desarrollo de una determinada ciencia, al sugerir cuestiones que no son las apropiadas, al emplear métodos inadecuados, con lo que se traiciona al alumno y se le hace perder las esperanzas que tenía; *b*) por parte del "discípulo" en la recepción de los frutos de la investigación, al seleccionar los resultados, conservando unos y rechazando otros. "Se modifica con frecuencia el sentido de las proposiciones: las suposiciones se convierten en afirmaciones y las hipótesis son consideradas como teorías definitivas. Se declara también que la ciencia ha resuelto 'definitivamente' tal problema, cuando esto no es cierto. El discípulo se convierte en un entusiasta, el entusiasta en un creyente. Bebe todo, en la copa de la ciencia, excepto su espíritu crítico. O bien, por el contrario, no bebe más que este espíritu crítico, pasando así al lado de la verdad" (pp. 61-62); *c*) por parte del "organizador", al pretender asumir el papel de "maestro" e intentar manipular a la ciencia en

beneficio de su propia ideología, imponiéndole sus métodos, dictándole sus interrogantes y sus respuestas y determinando el sentido de sus aplicaciones técnicas. Al hacer esto, el “organizador” se forja la ilusión de que su ideología y su actividad coinciden con las leyes científicas, en las que cree encontrar justificación.

Frente a todas estas posibles modalidades en la explotación del trabajo científico, la única posibilidad de luchar en su contra es que el científico mantenga su fidelidad interior a la verdad. El gran desafío consiste aquí en ser verdaderamente “un hombre de verdad”, pues la fidelidad a la verdad es el ariete que acaba con la explotación.

JULIÁN MEZA

El nombre de la risa

1. UNA SUPOSICION frecuente: la risa es natural, normal, espontánea; la risa es siempre fresca, refrescante. Reír o no reír es, contra la evidencia, un dilema, o un problema que suscita tantos dilemas como formas hay de reír.

La alegría a la que parece convocar el solo nombre de la risa se esfuma en el instante en que es percibida como debilidad. La risa del idiota, por ejemplo. Su carácter festivo se aniquila en el momento en que puede ser considerada como una forma de corrupción: el chiste o la broma percibidos como ofensa. El carnaval se despoja de sus colores y de su alegría cuando están al acecho los Savonarola de la risa: reír es un atentado contra el orden, que se castiga con el fuego.

La risa es la liturgia del asno y el cerdo una navidad del siglo XI en la cantera de Notre-Dame de París en ciernes; es el alimento de los simples de espíritu que viajan a la deriva en la nave de los locos; es el pan nuestro de cada plebe en los circos de cada día. Los hombres señeros y adustos no ríen. Si acaso, sonríen, acompañando su rictus plastificado con imperceptibles ademanes que pretenden enmarcarlo.

Sin aspirar a darle la mano a las suposiciones, desde Grecia la risa es un arte, una filosofía: una manera de estar en el mundo que acompaña o hace frente a muchas otras maneras, no siempre vitales. Para el griego, la risa libera del miedo a la ley y la muerte. También libera de la dominación.

Como la comedia, la sátira de los defectos, los vicios y las debilidades es la salud del alma. En ella se dan cita el ingenio en la justa con el ingenio, la alegría y el gozo en su lucha contra el tedio. La risa es el instrumento que sirve para desarmar a la seriedad y a la solemnidad del oponente.

Como crítica del vicio, la risa sólo puede ser la apariencia del vicio: "los juegos marginales de la imaginación desordenada" (Umberto Eco).

2. Hubo, no hace mucho, una prolongada era de certidumbre. Fue el tiempo de las creencias. Se tenía fe prácticamente en todo. El bien y el mal habían sido plenamente identificados. No existía lugar para la duda. Las dubitaciones y el erratismo fueron arrojados del mundo. Se trataba, entonces, de un renovado compromiso con el presente, obstinado en orientar el rumbo de la historia. Era un tiempo de grandes ilusiones en el que el "porvenir radiante" alumbraba el paso firme y seguro de la humanidad. La seriedad estaba en los rostros de todos los hombres que desfilaban confiados con el puño en alto. Pero la fortuna introdujo imprevistos que destronaron a todas las ilusiones. Vino entonces una era de descreimiento que hizo de la tierra un mundo triste. Ya no se creía en nada. Se desconfiaba de todos y de todo. El compromiso se tornó desencanto y no se dijo nada más.

El planeta tuvo que dar algunos tumbos antes de que, parcialmente, en algunas de sus regiones se volviera a suscitar el placer de lo ridículo, antes de que al vacío labrado por el compromiso de la escritura con el porvenir le sucediera la escritura por el placer de la escritura, entregada a la búsqueda de una razón sin monstruos.

En este accidentado recorrido de la escritura se viaja de las islas de la certidumbre a la zoología fantástica del laberinto, a las pócmias del herbolario, a las reliquias que consagran la postmodernidad desde los caminos del mundo medieval, a la verdad que ríe a costa de las filosofías hechas doctrina, dogma, escapulario de los doctores de la ciencia. Así, "el diablo probablemente" es tentado por la risa y se derrumba la arrogancia del espíritu, la fe recupera su sonrisa y la verdad se ve asaltada por la duda. Ciertamente, ahora sí, una risa es una risa es una risa.

3. Contra las pretensiones de una modernidad que infatigablemente se repite, la historia se hace presente: postmodernidad. Están de vuelta Aristóteles y Rabelais. El humor negro de Kafka asoma las orejas en la risa de Kundera y Aristóteles se torna comediante en el nombre de la risa. El hombre ríe. Dios también. Y en este espejo de la risa, por mera analogía, se suscita la comedia que suscita la risa.

De la desprotegida trinchera de la felicidad propia o ajena, de la tristeza de una desgracia que no se reconoce en ella misma, del espectáculo de nuestra propia miseria brotan el chiste, la broma que nos tornan en risibles y nos hace reír. Somos la comedia de la risa, el desenfado, el temor al ridículo derrotado. Aun contra nuestra voluntad, o precisamente contra nuestra voluntad, nuestros hechos son ridículos.

¿Cómo se pone al descubierto esta dimensión que durante tanto tiempo pudimos mantener al abrigo de miradas indiscretas?

No hay fórmulas, pero a menudo el ridículo de los hechos nace de asimilar lo mejor (o lo que pasa por ser lo mejor) a lo peor (o a lo que se considera como lo peor) y viceversa: el rey-mendigo y el mendigo-rey. También es producto de sorprender con engaños-ficciones, imposibles inconmensurables y flagrantes violaciones a las leyes de la naturaleza. En este punto la maestría de Borges es en muchos aspectos insuperable, aun cuando Eco, desde las profundidades de una oscuridad más ciega que la ceguera, afirme que el bibliotecario ciego sí es Borges "porque las deudas se pagan". (¡Que entienda quien pueda!)

El ridículo emerge también de lo inoportuno y de lo inconsecuente, de la desvalorización de los personajes, de la selección de lo menos digno y de todo aquello que en las exégesis del sentido de la oportunidad y de la falsa tolerancia, que se prestan a que los más ridículos personajes sean sobrevalorados, no tiene derecho a la existencia.

Las posibilidades de fabricar el ridículo son, pues, interminables y ningún listado las agotaría ni espacial ni temporalmente. Son siempre y en todas partes la ocasión a la que dan lugar los equívocos entre palabras similares para designar cosas distintas, o entre palabras similares para designar cosas similares. Serán siempre y en todos los lugares la locuacidad, la reiteración, los juegos de palabras, los diminutivos, los errores de pronunciación, los barbarismos... *Nulla risa est.*

4. "El deseo de reducir todo a sistemas válidos para todos, la voluntad de volver coherentes todos los actos y pensamientos de los hombres" (Julio Caro Baroja) que ha caracterizado desde siempre a ciertas convicciones religiosas, y que con el tiempo se han desplazado hacia los sistemas de verdad y las teorías científicas, jamás han podido librarse de los carnavales y de las mascaradas que los continúan o los preceden: "fue en la época del más grande fervor católico cuando se llevaron a cabo las fiestas de los locos y del asno, la representación de los Misterios y los sermones burlescos del domingo de Pascua" (Jean Paul Richter).

Es verdad que, con frecuencia, el drama es el corolario de la fiesta. Pero nunca un drama de esta naturaleza ha tenido los mismos alcances que han tenido los dramas surgidos desde fuera de la fiesta o, peor aún, contra la fiesta. Son los hombres dispuestos a morir por la verdad los que suelen provocar la muerte de muchos otros. La verdad, entonces, estaría tal vez más cerca del hombre cuando consistiera simplemente en la posibilidad de liberarnos de la insana pasión por la verdad. Contra todas las verdades ordenadoras del

universo, "las únicas verdades que sirven son instrumentos que luego hay que tirar" (Eco).

La abadía incendiada por Eco a finales de noviembre de 1327 nos induce a pensar en la posibilidad de esa idea.

Frente a la risa, el fuego no es un elemento purificador. Por el fuego, el saber abandona definitivamente la abadía, que bien puede ser un teatro del mundo, y se instala en un mundo subvertido por nuevas teatralizaciones. Junto con el saber, todo cuanto había de terrible y maravilloso en la abadía sale a ocupar su lugar en los caminos que recorren la tierra.

El solo nombre de la risa es, por el contrario, un elemento purificador y, desde este punto de vista, no es natural, sino mágico, pues se trata de una risa que no acompaña a lo sobrenatural porque su relación es, ante todo, con la simplicidad del mundo.

Tras una máscara para contar, en un laberinto para desplazarse por los senderos de la postmodernidad, sólo nos quedan las ganas de interpretar, sólo nos queda el nombre de la risa.

Reseñas

León Olivé, *Estado, legitimación y crisis* Siglo XXI Ed., México, 1985. 275 pp. (ISBN 968-23-1310-4)

Al principio de la década de los setentas, en las páginas de la revista inglesa *New Left Review* dos pensadores de tradición marxista, R. Miliband y N. Poulantzas sostuvieron un debate acerca del Estado capitalista. Este debate fue más allá del tema inicial y giró en torno a discrepancias sobre las concepciones básicas del conocimiento científico y de la realidad social.

Al mismo tiempo, en Alemania Jürgen Habermas publicó *Crisis de legitimación* en el que se acercaba al problema del Estado desde un punto de vista diferente al de Miliband y Poulantzas.

Un análisis detallado, profundo y crítico de dichas teorías lo encontramos en el libro, recientemente publicado, de León Olivé *Estado, legitimación y crisis*. El autor considera que muy a menudo los sociólogos del conocimiento y de la ciencia se han ocupado de las condiciones sociales del conocimiento sin reflexionar en la validación y en la justificación del conocimiento, objeto de su estudio. A él le interesa precisamente llevar a cabo esa reflexión en las tres teorías sociológicas sustantivas y demostrar que presentan inconsistencias por las diferencias que hay en sus supuestos ontológicos y epistemológicos.

Sin embargo, *Estado, legitimación y crisis* no es exclusivamente un trabajo crítico, ya que Olivé en el primer capítulo nos explica cuál es, según él, la relación que existe, en una teoría dada, entre los niveles sociológico, epistemológico y ontológico. El autor se suscribe a un punto de vista realista y a un tipo de teoría de la verdad como correspondencia, lo que significa que las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas si hacen o no hacen referencia a objetos y procesos reales.

Las proposiciones en que estamos interesados, afirma Olivé, dicen por ejemplo: "El Estado capitalista es un Estado de clases [...] sus funciones son las de preservar y reproducir las condiciones de la producción y la realización del capital; por consiguiente, las condiciones del mantenimiento y reproducción del dominio económico, político e ideológico de la burguesía, o sea, las condiciones de explotación de la clase trabajadora", y otras por el estilo.

El autor dice creer firmemente en la verdad de estas proposiciones; es decir, que existen realmente los Estados capitalistas, las burguesías, las clases trabajadoras y que guardan entre sí las relaciones que se describen mediante los términos de dominio económico, político e ideológico, explotación, etc. Por su parte, las teorías sociológicas tratan de establecer precisamente qué son esos términos.

Más adelante, Olivé presenta una lista sistemática de los tipos de relaciones conceptuales que pueden existir entre los discursos epistemológico,

ontológico y sociológico; la presuposición, la limitación estructural, la selección y la mediación; y nos dice cómo es que estas relaciones interactúan para formar teorías.

El capítulo segundo está dedicado a explorar la teoría de Ralph Miliband, cuyo proyecto consiste en demostrar, a la luz de la realidad socioeconómica, política y cultural de las sociedades capitalistas actuales, que las teorías democrático pluralistas son falsas, en tanto que la teoría marxista es verdadera.

Después de analizar paso por paso los argumentos de Miliband, Olivé concluye que existe un conflicto en su obra, puesto que por una parte se compromete con un lenguaje "exento de teoría", pero por otra, su entrenamiento teórico impone a su programa algunos rasgos, por ejemplo la necesidad de aludir a hechos no observables, cuya comprensión plena depende del entramado teórico en cuestión.

La base de los compromisos epistemológicos del texto de Poulantzas, según nos dice Olivé en el tercer capítulo de *Estado, legitimación y crisis*, se encuentra en la obra de Louis Althusser, especialmente en *La revolución teórica de Marx* y en *Para leer El Capital*. Poulantzas asume los siguientes postulados althusserianos: 1) una distinción entre procesos reales y procesos de pensamiento, entre el ser y el conocimiento; y 2) la primacía del ser respecto al conocer.

Después de analizar cómo influyen en la obra de Poulantzas estos postulados, sobre todo en su concepción de lo que son las estructuras y las prácticas, los modos de producción, las clases sociales, el concepto de poder, la autonomía del Estado capitalista y la ideología y la legitimación, Olivé concluye que existen ciertos dualismos insuperables y ciertas confusiones tales como la del nivel político e ideológico del "modo de producción capitalista".

El capítulo cuarto está dedicado al análisis de la teoría de Habermas tal y como aparece en *Crisis de legitimación y capitalismo tardío*, donde Olivé, partiendo de que Habermas presta poca atención al carácter de clase del Estado capitalista, trata de responder a las siguientes preguntas: ¿Está prefigurado este descuido en las preconcepciones epistemológicas y ontológicas de *Crisis de legitimación*? De ser así, ¿cómo queda condicionado el análisis sociológico sustantivo por sus preconcepciones, de manera que se haga caso omiso del carácter de clase del Estado y se relegue a una posición subordinada el concepto de lucha de clases?

El mencionado capítulo responde a las preguntas analizando con toda claridad los postulados de Habermas.

Después de haber examinado las teorías sociológicas antes mencionadas, el capítulo quinto ofrece una comparación de los tres enfoques, en la que se muestra qué categorías están presentes o ausentes en el empirismo de Miliband, en el estructuralismo de Poulantzas y en la teoría crítica de Habermas.

En el último capítulo del libro Olivé reitera su posición acerca del realismo y de la teoría de la verdad como correspondencia que son, según él, las que más coinciden con el materialismo.

Quizá, falta, por parte del autor, una aclaración acerca de qué entiende por "materialismo", ya que es un problema que ha dado lugar a discusiones fructíferas.

Otros puntos que nos parece que merecen la atención son, por una parte, la adhesión del autor como partidario de un tipo de epistemología interpretativa al afirmar que la teoría de la correspondencia no es incompatible con ella.

Mientras que la teoría epistemológica sostiene que las afirmaciones sobre el conocimiento necesariamente presuponen la actividad del pensamiento interpretativo, la teoría de la correspondencia mantiene la existencia de objetos esencialmente independientes de la interpretación. Sería interesante saber cómo se relacionan estos puntos en una teoría interpretativa, de corte no kantiano, como a la que Olivé dice adherirse.

Por otra parte, un punto que es muy discutido por pensadores que se autonombran realistas es el de la necesidad de recurrir a argumentos trascendentes, es decir, el de la necesidad de ciertos *a priori* sobre el conocimiento. Hay autores que los defienden, mientras que otros afirman que son circulares porque parten de lo que quieren probar.

En este último capítulo se analizan, además, problemas de suma importancia para una tradición marxista, como el de la posibilidad que tiene el científico social, en una sociedad de clases, de trascender su medio original y figurar en la lucha de clases ideológica y política extraacadémica, del lado de intereses proletarios; y muestra por qué, según él, ni Miliband ni Poulantzas ni Habermas lo han logrado. También discute el relativismo propio de todo conocimiento social que surge de instituciones sumergidas en una sociedad dividida en clases.

Finalmente, podemos decir que al terminar de leer el libro de Olivé, uno se queda con la firme convicción de que ningún estudioso del problema del Estado ni ningún filósofo interesado en problemas de epistemología de las ciencias sociales debe dejar de leer.

PAULETTE DIETERLEN

Natalie Z. Davis, *El regreso de Martin Guerre*, Antoni Bosch ed., Barcelona, 1982, 156 pp. (ISBN: 84-85855-30-2)

... La única sentencia que pesa sobre el hombre es la de la necesidad y la impotencia de ir más allá.

Montaigne

A mediados del siglo XVI un campesino francés, vecino de los Pirineos, abandonó a su mujer y a su hijo, se alejó de su pueblo, Artigat, sin dar aviso a

nadie y acompañado de razones que sólo él conocía. Pasaron años sin que se supiera nada de él, hasta que un día, inesperadamente, volvió.

El aparecido revivió su matrimonio, se reintegró a la vida de Artigat y por algunos años mantuvo viva la alegría del regreso de Martin Guerre. Luego se fue confeccionando la historia insólita e insospechada de que el aparecido era un tal Pansette, un impostor que había engañado a la aldea. Al ser llevado a juicio, el hombre convenció a muchos, desconcertó a otros tantos y ya casi había logrado la absolución del tribunal cuando apareció en la corte de Toulouse el "verdadero" Martin Guerre.

Poco tiempo después apareció un libro referente al juicio de Arnaud du Tilh, el "impostor", escrito por el juez del tribunal de Toulouse, Jean de Coras. La "justicia" había logrado mandar a la horca y quemar a Pansette, pero la intriga y el interés no habían desaparecido.

La aventura del hombre enamorado de una esposa nunca vista, pero no por eso desconocida, que adoptó una identidad desaparecida, y la del hombre que, inexplicablemente, abandonó y de manera igualmente inexplicable regresó a su nombre y a su mujer, para él ahora infiel, provocaron comentarios del joven Montaigne, inspiraron tres novelas, una obra de teatro, una opereta y, más recientemente, una película.

Más allá del *suspense* cinematográfico, Natalie Z. Davis nos muestra la magia de la investigación microhistórica. En torno a los archivos parroquiales y las actas notariales se abre una nueva aventura: la del acontecimiento fantástico que refleja la vida, las costumbres y los cambios de tiempos perdidos y de países lejanos.

Davis rescata la dimensión histórica del regreso de Martin Guerre valiéndose de los cuentos y los cantos, los papeles y notas, los hechos tangibles y los ánimos silenciosos. La investigación persigue soluciones al enigma del que son capaces los acontecimientos más sorprendentes. La historia de Martin Guerre confirma la irrealidad de la realidad y la incongruencia de lo congruente.

La línea que separa la verdad de la mentira es la raya tenue, casi invisible, que se repite en todas las dicotomías que brinda la vida. Es la ironía del impostor real y verdadero, y del verdadero que huye de la realidad volviéndose impostor. Es la tónica de un mundo lejano y a la vez presente, la seriedad de la farsa y la risa mortal. Todo el enjambre irónico que presenta este caso no se limita a la situación de un hombre que decide convertirse en otra persona o al amor casi imposible que vive en su nuevo mundo. La investigación rebasa la particularidad del juicio y llega a convertirse en un discurso revelador de una época distinta de la nuestra.

Así, la investigación microhistórica cobra una dimensión amplia. Se vuelve un testimonio histórico social, una indagación sobre el mundo rural del siglo XVI en Europa, el conocimiento del matrimonio y la situación de la mujer en esa época. A su vez, Davis nos conduce por el laberinto judicial, por terrenos en donde la verdad está expuesta al engaño y al error. Es un testimonio dinámico que también deja entrever los resultados, accidentes o frutos del nacimiento del protestantismo en Europa.

La historia local reivindica la cotidianeidad y simpleza de los hombres. De

vez en cuando la realidad pasada o presente se nos vuelve impredecible y de improviso somos sorprendidos por lo insólito. La historia de Martin Guerre es la microhistoria de una vida llevada a dúo, de vidas enjuiciadas. Es el acontecimiento vuelto chisme y leyenda, de acusaciones y defensas, de afirmaciones e incertidumbres.

Más allá de batallas y fechas, de discursos abanderados y aplaudidos, están los hechos cotidianos de hombres sin nombre, típicos de una época y de una sociedad tan importantes como los himnos y las estatuas: acontecimientos económicos, poéticos, sociales, políticos y religiosos; juicios y novelas, recetas de cocina y decretos gubernamentales, reales e insospechados, verificables e impensables, descriptivos y explicativos que rebasan los números de la estadística y del tiempo.

La aventura fantástica de Martin Guerre seguirá dejando sin descanso a los fantasmas de los protagonistas. Por más eficiente que sea nuestra investigación, el pasado siempre será incierto, y por tanto, novedoso. Como bien dice Davis: "Creo que he revelado la faz verdadera del pasado, pero podría ser que Pansette se hubiera salido con la suya una vez más..."

JORGE HERNANDEZ

André Chastel, *Le sac de Rome, 1527*, Gallimard, París, 1984, 369 pp. (ISBN 2-07-023248-4)

Desde posiciones eruditas (Cantimori) o confesionales (L. von Pastor y L. Ranke) el pillaje o saco de Roma en 1527 ha sido prácticamente agotado por los historiadores que explican lo explicable y racionalizan lo racionalizable. Por su oscuridad, su extrañeza, sus movimientos confusos, su pánico y sus desfallecimientos, los atentados y el desorden inusitado que configuran ese acontecimiento exigen una reflexión en torno al papel que desempeñaron en él lo irracional y lo fortuito. Pero ¿dónde están los documentos o los monumentos en los que se inscribe la marca de lo irracional y lo azaroso? ¿De dónde extraer los elementos que puedan proporcionar algún soporte a esta reflexión?

Foucault propuso alguna vez una historia de los olores o de las pasiones para dar lugar a reflexiones hasta hoy inéditas. Braudel propone el estudio de las obras de arte como fuentes de información más confiables aún que muchos otros documentos. En *Le sac de Rome, 1527* (*El saco de Roma en 1527*) André Chastel lleva a cabo una reflexión sobre el conjunto de reflejos, prejuicios, barreras mentales, ficciones-refugio que hoy se engloban dentro del término mentalidad (p. 15) y que a su juicio informan ampliamente sobre ese acontecimiento. Con este propósito busca su información en las imágenes, las piezas de orfebrería, los relicarios, las obras de arte, y el comporta-

miento y destino de la personalidad y los artistas de esa fase confusa del Renacimiento (p. 16). ¿Por qué?

A Chastel le llama poderosamente la atención el hecho de que en la atmósfera difícil e inestable de la Italia posterior a 1492 "(...) la cultura haya conservado tanto espacio y el arte se haya beneficiado con tantas ocasiones favorables" (p. 23). A su juicio, esto se debe probablemente a que las instituciones del Renacimiento se conservaban gracias a la representación que se tenía de ellas y a que su consistencia en la conciencia colectiva contaba más que el propio Estado (pp. 23-24). Pero ¿cuál es la representación que se tiene de esas instituciones en el siglo XVI?

Ciertamente del siglo XVI emerge la modernidad; pero esto no debe llevar a la subestimación del retorno al modelo medieval en el que el Imperio y el Papado son, como formas de poder, representaciones complejas cuya riqueza no siempre concuerda con las exigencias de la acción (p. 24). Y de aquí la separación entre lo que expresan esas "formas simbólicas", asociadas con la autoridad y la realidad del poder (pp. 24-26) vivida como ruina, muerte, deshonor, fracaso, estropeo e impotencia, tanto del lado de los vencedores (Carlos V), como del lado de los vencidos (Clemente VII).

Debido a los lastimosos rodeos de la ilusión, el hundimiento moral no deja lugar a dudas. ¿Puede el arte reflejar este hundimiento?, se pregunta Chastel. Es difícil, pero no imposible. Y de aquí el intento de llevar a cabo una investigación donde lo fortuito, las manifestaciones de lo imaginario, las resonancias de la cultura, las formas y los símbolos desempeñan un papel capital que, al mismo tiempo que explica la extrañeza profunda de lo social, pone de relieve la insuficiencia del análisis político de las intenciones y del estudio socioeconómico de la coyuntura, de las necesidades y de los medios (p. 28). Chastel intenta, así, esclarecer a la vez el papel que en ese acontecimiento desempeñaron lo accidental y la fuerza de los símbolos, pues está convencido de que la "(...) perpetua incertidumbre de lo vivido, la presión constante de los símbolos son rasgos fundamentales de la experiencia, que no aprende al desnudo sino en los momentos de efervescencia y de desorden" (p. 31). Y por estas mismas razones también está convencido de que "(...) el análisis de las obras y de las formas es lo único que permite una exploración completa de eso que llamamos lo imaginario individual y colectivo, el reino de los símbolos" (p. 32).

¿Qué ocurrió en Roma en 1527?

En la primavera de 1527 todos los que participaban en la política europea se hallaban prisioneros de una situación extraña y confusa. El ejército imperial había sido puesto bajo el mando del condestable Carlos de Borbón, pero su marcha a través del centro de Italia no tenía nada que ver con la guerra. La querrela que oponía al papado con el imperio no implicaba la guerra; aunque tampoco la excluía (p. 40). Fue por "(...) una especie de aceleración interna y de deslizamiento aleatorio que las circunstancias mismas del conflicto entre Clemente y Carlos Quinto desencadenaron ese asunto con dimensiones de catástrofe" (p. 42). ¿En qué consistieron esa aceleración y ese deslizamiento? Según Chastel:

El conflicto se volvió manifiesto en el nivel de los principios con la promulgación del breve apostólico del 23 de junio de 1526 que recordaba los derechos apostólicos del Pontífice, y su respuesta, llamada la "memoria de Granada", del 17 de septiembre de 1526, donde se dice que el lenguaje del Papa no es cristiano y que deberá ser corregido por el Emperador y reformado por el Concilio (...) Sólo quedaba, pues, maniobrar para organizar, llegado el momento, contra el predominio español y alemán, una guerra de liberación comparable a la que había llevado a buen término, quince años antes, Julio II contra los bárbaros de entonces, es decir contra los franceses de Luis XII. Lo que se llamó la Liga de Coñac, por el lugar en donde se firmó el acuerdo del 22 de mayo de 1526 con Francisco I, que volvió de su cautiverio, cristalizó esta voluntad. El acontecimiento fue debidamente celebrado en Italia. Se llevaban a cabo confusos movimientos de tropas en el Norte de Italia; los ejércitos de cada bando eran tan heteróclitos que tenían dificultades para soldarse. El *exercitus caesareus* se concentraba lentamente bajo la dirección de Carlos de Borbón; el ejército de la Liga reagrupaba contingentes venecianos que estaban seguros de ser reforzados por socorros franceses, pero Lautrec, hombre experimentado de Italia, que hubiera podido ser el hombre de la situación, no atravesó el paso de Susa sino a principios del mes de agosto de 1527. El único general capaz de conducir estas fuerzas, un mediceo, primo de Clemente, Giovanni delle Bande Nere, jefe brillante de 28 años, fue herido de muerte en noviembre de 1526 en el curso de un combate destinado a entorpecer la unión de los lansquenets de Frundsberg, que habían descendido por los pasos de los Alpes y la ciudad de Brescia hacia la región de Mantua, y Borbón, que había llegado a Milán (pp. 42-43).

¿Cuál era la composición de los ejércitos que saquearon Roma el 6 de mayo de 1527?

El ejército imperial estaba compuesto por tres grupos que chocaban entre ellos constantemente:

—diez mil lansquenets luteranos que habían ido a Roma a abolir el poder pontifical en lo espiritual y en lo temporal;

—un contingente español de entre 5 y 6 mil tercios que habían ido a humillar al Príncipe de la Iglesia que osaba resistir a Carlos V;

—y contingentes de italianos irregulares dirigidos por capitanes aventureros y por personas de cierto rango como Marc Antonio Colonna y Ferrante Gonzaga (p. 44).

En los tres casos se trataba de tropas que no vivían sino del pillaje y de la extorsión y, para colmo, el condestable de Borbón no contaba con fondos suficientes para hacer efectiva la paga prometida.

Frente a la heteróclita masa de estos ejércitos, el papa Clemente llevó a cabo negociaciones con el virrey Lannoy, al término de las cuales pagó una enorme contribución que en teoría eliminaba todo peligro. Acto seguido, licenció a sus mercenarios y con el ejército de la Liga lejos de Roma se vio reducido a la impotencia (p. 45).

Indefensa, Roma no pudo resistir al poder de los imperiales y tras breves escaramuzas cayó en poder de la soldadesca, aun cuando su capitán fue herido de muerte en las inmediaciones de la Porta Torrión (p. 50). Clemente, los embajadores y el personal de la curia se refugiaron en el Castillo Sant Angelo (p. 52), de donde podrían huir, previo pago de un cuantioso rescate, poco tiempo después.

Sin voz ni mando, dice Chastel, Roma se convirtió en el escenario de un pillaje atroz, interminable, exhaustivo y, a la vez, desordenado.

Dos versiones del acontecimiento se hacen frente ya inmediatamente después del saqueo. Del lado imperial están los *Flugblätter* como la *Warhafftige und kurze Berichtung* del 21 de junio, donde se consignan la muerte del Borbón y el grito de los lansquenetes: "*Vivat Luther Papa*"; la *Direptio expugnatae urbis Romae ab exercitu Caroli quinti 1527*, publicada mucho más tarde, donde se insiste sobre el merecido castigo a la ciudad pontifical; y *La lozana Andaluza*, en donde se da gracias a Dios por haber permitido el castigo que, con derecho, se le infligió a tan gran pueblo (pp. 56-57).

Del lado pontifical se halla el *In urbis Romae excidia deploratio*, que es una especie de requisitoria histórica contra las abominaciones del saqueo: "El oprobio para las reliquias, la flama para las iglesias, el incesto para las religiosas, el estupro para las matronas, la servidumbre para la gente joven" (p. 57). A este panfleto le seguirían numerosas memorias y relatos que lo confirman y lo completan.

La primera reacción de España fue el silencio. Luego, en nombre de Carlos V habló Alfonso de Valdés, su secretario. Para éste, toda la responsabilidad recaía sobre el Pontífice, por haber actuado como un jefe de Estado imprudente. Además, dice en el *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*:

Cada uno de los horrores del saqueo es el castigo preciso, necesario, providencial de una de las vergüenzas que mancillaban a Roma (p. 58).

El saqueo de Roma tuvo grandes repercusiones en Inglaterra. Thomas More afirmó que los responsables de todos los horrores fueron "*those uplandish Lutherans*" (p. 60) y, dados los problemas que entrañaba la pasión de Enrique VIII por Anne Boleyn, el cardenal Wolsey se mostró favorable a una alianza con el Papa en contra del emperador. De inmediato fue a firmar tratados de alianza contra el emperador a Amiens (Francia), en donde se le recibió con magnificencia y en donde el problema fue expuesto de una manera propia del Renacimiento: con una serie de cuadros vivientes que eran una transposición simbólica del acontecimiento, llamados *pageants*: "*a sort of display piece*" (p. 60).

Tal vez por una especie de censura que se ejerció con respecto al saqueo y a su responsable, Carlos de Borbón, no existen estampas o pinturas contemporáneas; pero el recuerdo del saqueo perduró y en grabados, lienzos y dibujos posteriores (1550, 1555, 1559) de autores anónimos o de celebridades como Jérôme Cock, Martin van Heemskerck y C. Boel, se da cuenta del acontecimiento.

Otras fuentes de información sobre las dimensiones del saqueo son las estampas que poco a poco entraron en circulación, los grafitos hechos sobre los frescos y las pinturas de los grandes pintores renacentistas y los avatares de las reliquias que desaparecieron entonces.

En el estudio de estas fuentes se descubre la que es quizá la principal

justificación del saco. Sobre todo para los luteranos, Roma se había convertido en la nueva Babilonia y, por esto, debía expiar su pecado.

Sin dejar de pertenecer a su tiempo, sin olvidar por un momento reafirmar la doctrina papal, el arte renacentista recurre frecuentemente a la Roma antigua en los paisajes y en los edificios en particular. Y esta actitud es, tanto a los ojos de los luteranos como a los de todos aquellos que pretenden impugnar entonces la eternidad de Roma, una actitud pagana. Es esto lo que les sugieren ante todo los frescos de Rafael, Giulio Romano, Sebastiano del Piombo y el propio Miguel Angel.

Ya antes del saco circulaban al norte de los Alpes imágenes, caricaturas y figuras satíricas de artistas notables como Lucas Cranach, Hans Holbein y J. Carion, que contribuyeron a ganar a las poblaciones para la causa de las ideas luteranas, a costa sobre todo del Papa, cuya investidura se transmuta en la del Anticristo, y de Roma, que ya no será la nueva Jerusalén sino la nueva Babilonia. El saco de Roma no modificó esta oposición. Al contrario, la intensificó.

Frente a la tradición de la pintura monumental del Mediterráneo, el arte directo, popular y rápido de la estampa septentrional se vuelve una poderosa fuerza de la vida cultural y religiosa que actúa contra Roma (p. 106). Y de aquí que, con justicia, se vea en este arte el fruto de "(...) los nuevos *media* que permitían la multiplicación indefinida de textos y de imágenes: la imprenta y el grabado..." (p. 92).

Otros factores que actuaron contra Roma y el papado antes del saco fueron los cálculos supersticiosos y las obsesiones que circulaban ampliamente en Italia. Cualquier cosa, por pequeña que fuese, que ocurriera fuera de lo normal era vista como un signo. Hay, dice Chastel, una interacción constante de la política, los sueños colectivos y la simbólica, un despertar de la tetralogía y un enloquecimiento augural (p. 108). El retorno al interés en Joacim de Flore es la expresión más destacada de todo esto (p. 110).

Ciertamente, el 6 de mayo de 1527 no se produjo el fin del mundo; pero el saco de Roma no dejó de tener sus efectos sobre el futuro de la cristiandad y del arte, que fue una de sus primeras víctimas y, al mismo tiempo, el espacio sobre el que se inscribió la realidad del hecho.

"*A dí 6 de magio 1527 fo la presa de Roma*" es una inscripción hallada en un muro de la Villa Lante.

Otras inscripciones, hechas a cuchillo:

"*V. K. Imp. Martinus Lutherus*" sobre el "Triunfo del Sagrado Sacramento" de Rafael, en el Vaticano;

"*V. K. Imp. Got hab dy sela Borbons* [Dios guarde el alma del Borbón] *Dietwart, may*" sobre la *Stanza* de Heliodoro en el Vaticano;

"Babilonia" en el muro norte de la Sala de las Perspectivas; y, en alemán, "¿Por qué yo que escribo no debería reirme? Los lansquenets hicieron correr al Papa" en el muro este de la misma sala.

Otra víctima de la ocupación militar fueron los vitrales, cuyos emplomados se convirtieron en balas de arcabús.

Los tesoros de Roma fueron fundidos para pagar 70 mil ducados en oro.

Las bibliotecas, por supuesto, no fueron respetadas y aun los reformadores se inquietaron por la destrucción de las fuentes del saber.

El saco de Roma fue, pues, la ocasión de un rastillaje minucioso de la fortuna romana; pero inmediatamente cobró otra dimensión: la de una inmensa profanación. En cierta forma el asalto a la ciudad fue, al menos para la mitad del ejército imperial, una especie de peregrinación a la inversa que tuvo por blanco todo aquello que atraía tradicionalmente a los fieles: objetos litúrgicos, reliquias y relicarios que, en su mayoría, nunca fueron recuperados.

Ciertamente, los autores materiales del saco fueron los "bárbaros" de la época: el horrible furor de los españoles y el innoble furor de los alemanes, aunque dadas las características de estos últimos se haya querido, con mucha parcialidad, echar el mayor peso de la responsabilidad sobre ellos. Y esto se debe en gran parte a las peculiares características de los *reîtres*, es decir, de los lansquenets —magistralmente dibujados por pintores suizos como Nicolas Manuel y Urs Graf—, que a partir de 1525 eran el único rival de los suizos en el mercado de los mercenarios. Pero más allá de las responsabilidades están los hechos y, *a posteriori*, las explicaciones que en este caso, como en muchos otros, traducen dos actitudes opuestas. Así, unos invocan la fatalidad, que comunica un sentimiento de injusticia; y otros, la acción providencial, interpretada como una invitación a la penitencia después del castigo (p. 166). Pero como la desgracia de Roma no fue ni la de Troya ni la de Cartago, sólo el más grande historiador del siglo XVI, Francesco Guicciardini (Guichardin), en su *Storia d'Italia*, podía analizar en profundidad esa terrible desgracia (pp. 167-68). Según Chastel:

Al desmontar el despiadado encadenamiento de los hechos a partir de los errores y de las ilusiones italianas. Guicciardini transforma poco a poco la crónica de las guerras europeas conducidas en la península en una gran trágica tragedia que sitúa menos bajo el signo de la fatalidad que bajo el de la suerte, o más bien bajo el del azar. Su desencadenamiento prestó por primera vez a la *fortuna*, al movimiento fortuito y a la inestabilidad de las fuerzas un valor de principio que ilumina todo (p. 168).

Sólo a la luz de estas consideraciones es posible pensar que, por lo tanto, independientemente del porvenir, algo irremediable ocurrió entonces, y cuyas consecuencias parecerían poco a poco en todos los dominios. Pero lo importante está en saber por qué ya nada sería como antes (pp. 169-70).

De 1494 a 1527 se torce, según Guicciardini, la derrota de la *italianità*, que ya no era un hecho político en un mundo cada vez más brutalmente dominado por la política de los estados, y cuya realidad eludían, por otra parte, los estados de la península que no supieron renunciar a sus pequeñas ambiciones y sucumbieron al poder imperial, es decir, a la servidumbre política y moral (pp. 171-72).

Es esto lo que, en pocas palabras, le ocurría entonces a la política, contra la voluntad de los hombres. Pero ¿qué le ocurría en ese mismo siglo a la

cultura, es decir, a las costumbres, a las prácticas de la vida, a los intereses profundos?

Sufrieron enormemente, a raíz de ese acontecimiento, los hombres de letras, pues se liquidó, en efecto, la morada intelectual que les ofrecía Roma y que los obligó a una prolongada y aun interminable diáspora. Y esto en gran parte porque, como lo afirma Piero Valeriano, dependían demasiado de los poderes a los que querían conciliar (p. 175). Pero la pesadumbre de los hombres de letras era también enorme porque creían, no sin razón, que Roma era la escuela del universo, el centro de una pedagogía del hombre moderno, reconocible por cierta calidad *humanista* (p. 176). Caída una Roma que, entre otras cosas, quería verse dibujada en los guerreros de su propia antigüedad, se produce el ataque en regla al humanismo romano (p. 181) por su peligrosa imitación de los modelos. A juicio de Erasmo, la Roma de 1527 no tenía nada que ver con la Roma antigua (p. 185). El mismo Erasmo pensaba que, al igual que en lo político, Roma se equivocaba en lo cultural. Y de ahí esta terrible sentencia:

Esos desafortunados ignoran que la faz del mundo ha cambiado y que un ciudadano de Roma cuenta menos en Europa que un burgués en Basilea (pp. 186-87).

Pero la crítica de Erasmo desemboca en una crítica del estilo mismo del Renacimiento romano, y aunque la razón lo asiste en parte, se equivoca. En su afán moralista evangélico, atento a cuanto ocurre, es igualmente hostil a los detalles realistas, al lujo de las formas, a los modelos antiguos, a todo lo que entonces podía importar a los artistas (E. Panofsky citado por Chastel, p. 187).

Erasmo se equivocaba, dice Chastel, al pensar que hay incompatibilidad entre cierta literatura y la inspiración evangélica, pues él mismo se nutría de imágenes y de fórmulas clásicas y debía su inteligencia a los autores paganos (p. 188).

Además, su afán moralista lo lleva a un punto en el que su crítica ya no es la del espíritu profano y las malas costumbres de la curia, ni la del comercio de las cosas santas y las supersticiones, ni siquiera la de las afectaciones ingenuas del estilo ciceroniano. Lo que denuncia, entonces, en el *Ciceronianus*, es la pasión intelectual por la historia, el arte y el pensamiento del mundo antiguo (p. 189) que, ciertamente y con razón, sobrevivirán en el interior del mundo cristiano.

Durante el pontificado de Adriano VI el arte y la cultura se vieron seriamente amenazados. Este pontifice no gustaba del arte ni de los artistas y la historiografía italiana describe su pontificado como un periodo en el que irrumpen violentamente la incultura y el error en el mundo romano (p. 195).

Esta descripción es correcta, pero es incompleta. Adriano VI fue también un hombre humilde y piadoso (p. 124) que desdénó la pompa y el esplendor romanos, pero que no recibió apoyo en su ministerio. En cambio Clemente VII fue, ante todo, un medicis, un Papa sobre el que Miguel Angel escribió a uno de sus colaboradores:

Ya sabrá usted que Medicis ha sido hecho Papa. Me parece que todo el mundo se alegra por esto. Pienso que para el arte se harán allá muchas cosas... (p. 209).

Clemente VII leía su breviario por las mañanas en el Jardín del Belvedere; cenaba mientras escuchaba a la orquesta de cámara conducida por Giani-como piffero da Cesena (pp. 209-10). El italiano (toscano) se afirmó durante su papado. Fue también durante su mandato cuando el protomanierismo toscano empezó a pesar suavemente sobre el rafaelismo romano (p. 212). A este período corresponden el "Cristo Muerto" del Rosso y "La madone" del Parmesano. El saco de Roma de 1527 interrumpió este proceso.

Clemente VII volvió a Roma el 6 de octubre de 1528, pero las cosas ya nunca volverían a ser como antes. Entre otras cosas, en medio de una especie de distracción general se llevó a cabo el cisma e Inglaterra se pasó al campo de la Reforma; Carlos V se hizo coronar emperador por Clemente en Bolonia el 24 de febrero de 1530 y, más tarde, el 5 de abril de 1536, fue recibido triunfalmente en la misma Roma.

En principio, la diáspora había concluido; pero muchos artistas ya no volvieron a Roma. Rosso y el Parmesano, entre otros. El mismo Papa puso fin a lo que Chastel llama el estilo clementino (p. 280). Sin embargo, muchos artistas jóvenes hallaron el camino de Roma y el mismo Miguel Angel volvió para ejecutar "El juicio final", que dará un nuevo giro a la vida artística de Roma y en el que quizá no está ausente la espera escatológica surgida de la obsesión que producen los horrores de 1527 (p. 281). Pero ¿hasta dónde llega esta escatología?

En su momento, "(...) el saco de Roma por los ejércitos del nuevo Carlomagno fue la respuesta terrible de la historia a los sueños de los humanistas italianos" (F. Yates citado por Chastel, p. 311). Pero ese mismo acontecimiento provocó un notable deslizamiento: "(...) el mito de Roma — la idea de la gran herencia antigua — tiende a desempeñarse ahora en favor de la potencia imperial, a expensas de la realidad italiana. Aun es posible que la teoría 'imperialista' del poder político único, superior a la autoridad religiosa, haya preparado la teoría 'absolutista' del siglo XVII. Y no habría tenido la amplitud obsesiva que tuvo bajo Carlos Quinto y Felipe II sin los acontecimientos espectaculares..." (p. 132) de entonces.

Tal vez las teorías del poder que sucedieron a estas dos teorías figuren en parte dentro de la misma genealogía.

JULIÁN MEZA

Eutimio Martino, *Aristóteles, el alma y la comparación*, Madrid, Editorial Gredos, 1974, 207 pp. (ISBN 84-249-2223-9).

Nunca piensa el alma sin imágenes. Aristóteles. *Tratado del Alma*, 431a 14-17.

Siempre nos ha llamado la atención el empleo de comparaciones, metáforas

y analogías en la obra de Aristóteles. Y no sólo el uso que de ellas hace el Estagirita, sino la enorme capacidad que tiene para seleccionar e inventar comparaciones sumamente lúcidas, realmente extraordinarias.

En la obra que reseñamos detectamos que Eutimio Martino (EM) presenta una hipótesis de trabajo que somete a discusión a lo largo de su obra. Dicha hipótesis es la siguiente: "si se transfieren las conclusiones de la metáfora a la comparación, al menos dentro del ámbito de la teoría y praxis del mismo Aristóteles que tan íntimamente vincula una a otra, podemos contar con que es también la claridad lo que en primer lugar pide a la comparación la especulación aristotélica, tan conocida —'y criticada'—¹ por su carácter abstracto".

Ciertamente que EM no quiere generalizar esta hipótesis a todo el *Corpus aristotelicum*. Pretende trabajar con ella, someterla a falsación en la obra *Tratado del Alma* "la obra más representativa, la que permite formarse una idea global acerca del pensamiento de Aristóteles",² si hemos de creer a Joseph Moreau.

EM nos hace ver en esta obra que Aristóteles era consciente del valor central que la comparación y la metáfora tienen en el discurso racional: "la metáfora, más que nada, es la que da claridad y agrado y distinción".³

El proyecto o plan de la obra —validando la tesis inicial— es precisado por EM de manera muy concisa; se trata, esencialmente, de responder a las siguientes cuestiones: ¿en qué sentido se vale Aristóteles de las comparaciones? ¿Con qué alcance las emplea? ¿Qué efectos logra con su empleo? ¿Cómo piensa Aristóteles cuando lleva a cabo esta operación mental o imaginativa que externamente se da a conocer por la mediación de las comparaciones?

EM desarrolla su trabajo en tres partes desiguales. La primera, con mucho la de mayor extensión, está construida por nueve capítulos en los cuales se analizan y estudian las veintitrés comparaciones —del *Tratado del Alma*— de las cuales echa mano Aristóteles en su inagotable obra. Se añaden —capítulo X— 'Otras comparaciones' que ya no pertenecen al '*corpus*' del *Tratado del Alma*. Estas comparaciones no son sometidas a análisis y estudio como las anteriores; prácticamente son citadas, nada más, o casi.

Hace tiempo que Ricoeur —entre otros— había llamado la atención sobre el papel e importancia de la metáfora. En su conocida obra *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*⁴ se pregunta si la metáfora es una obra en miniatura, o si una obra completa puede ser considerada como una metáfora prolongada. Sabemos que a las dos cuestiones responde afirmativamente. Se trata de una cierta convergencia entre la interpretación de la metáfora y la de la obra de la que ella forma parte. Si la interpretación de metáforas locales es iluminada por la interpretación del

¹ El entrecorillado es nuestro.

² Joseph Moreau, *Aristote et son école*, p. 15. Existe traducción en castellano de Marino de Ayerra en la Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1972. La fecha de la versión original es de 1962.

³ Arist., *Rhet.*, 1405 a 8-9.

⁴ Apud *Revue Philosophique de Louvain*, 70, Février, 1972, pp. 93-112.

texto como un todo, también viceversa: la interpretación de la obra como un todo es controlada por la explicación de la metáfora como fenómeno local del texto.

Tema central en la filosofía de Aristóteles es el de la existencia y naturaleza del alma. EM analiza una de las comparaciones que emplea Aristóteles para darse a entender en tan obscuro y complicado terreno. Veamos: "El alma, como instrumento de instrumentos".⁵

Esto aparece ya avanzada la obra de Aristóteles —concretamente al cerrarse el capítulo VIII— y viene a ser la recapitulación de lo anteriormente señalado sobre el entendimiento, la sensación y la imaginación como facultades del alma. Se inicia la exposición del Estagirita de la manera siguiente:

...el alma es, en cierto modo, todas las cosas, pues todos los seres son sensibles o inteligibles, y la ciencia es, en cierto modo, idéntica a su objeto, mientras que la sensación es idéntica a los sensibles... Así que la ciencia y la sensación se dividen conforme a sus objetos; están en potencia conforme sus objetos están en potencia, y en acto, conforme sus objetos están en acto. Las facultades del alma, la sensitiva y la intelectiva, son en potencia sus mismos objetos, a saber, el inteligible y el sensible. Es necesario que estas facultades sean idénticas a los objetos mismos o, por lo menos, a sus formas. Pero no es posible que ellas sean los objetos mismos porque no es la piedra la que está en el alma, sino su forma. De suerte que el alma es como la mano. Pues la mano es instrumento de instrumentos, y el entendimiento, forma de formas, y el sentido, forma de sensibles.⁶

Además del *Tratado del Alma* Aristóteles había señalado en otra obra suya la naturaleza de la metáfora, al mismo tiempo que su clasificación. EM es muy cuidadoso al señalarnos, a lo largo de su obra, algunos de los lugares paralelos. "Metáfora es la traslación de un nombre ajeno, sea del género a la especie, de la especie al género, de la especie a la especie o según lo proporcional."⁷

Muy poco después, Aristóteles ofrece un ejemplo y una brevísima explicación de cada clase de metáfora, pero se desarrolla, en cambio, lo referente a lo proporcional:

Llamo proporcional cuando el segundo término es al primero semejantemente a como el cuarto es al tercero. Porque entonces dirán el cuarto en lugar del segundo, o el segundo en lugar del cuarto... Hablando en ejemplos, la copa es para Dionisio así como el escudo es para Ares. Y la vejez es a la vida lo que la tarde al día; se llamará, por tanto, a la tarde la vejez del día, y a la vejez la tarde de la vida, como hace Empédocles, u ocaso de la vida.⁸

Los textos que analiza EM nos recuerdan las grandes tesis de Aristóteles sobre el entendimiento humano. En efecto, es gracias a las formas que están

⁵ Arist., *Tratado del Alma*, 431b 24.

⁶ *Ibid.* 431b 24, 432a 3.

⁷ Arist., *Poet.*, 1457b 6-9.

⁸ *Ibid.* 1457b 16-25.

en el alma como ella puede llegar a identificarse con los objetos mismos. Las formas son las mediadoras para que el alma sea todas las cosas. Pero, entiéndase bien, semejantes formas no pueden ser lo que son más que en el alma y por el alma. El alma es forma de formas. El entendimiento es forma de formas inteligibles. El sentido es forma de formas sensibles: "Así que el alma es forma actualizadora de formas instrumentales."⁹

Cierto, en Aristóteles, como en "todos los grandes que han pensado", en ocasiones hay que recurrir a otras de sus obras para solucionar algunas imprecisiones o para completar adecuadamente su pensamiento. EM recurre —aquí y en otros ejemplos de comparaciones— a alguna otra obra de Aristóteles con objeto de redondear y captar limpiamente su pensamiento. Veamos, en el texto aludido, cabe la pregunta: ¿la instrumentalidad propia de la mano, a quién corresponde en lo que se compara? ¿Al alma en general como subordinada al sujeto humano que aquí se subentiende, o bien a cada facultad de las mencionadas a continuación, la intelectiva y la sensitiva, como si ellas fueran a su vez instrumentos del alma en general? Quizá no sea posible dar una respuesta concluyente, si nos basamos exclusivamente en el texto que se analiza. Si recurrimos —como lo hace EM— a un célebre texto de Aristóteles parece que podemos salir adelante. Veamos:

Porque el más inteligente usa debidamente el mayor número de instrumentos: pues bien, la mano parece ser no un instrumento sino muchos, porque es como un instrumento frente a instrumentos. Así que la naturaleza dio al que puede ejercitar las más artes el instrumento más útil con mucho entre todos los instrumentos: la mano.¹⁰

Ahora sí, atendiendo a este texto, parece que la respuesta a las cuestiones que nos planteábamos viene a ser la siguiente: es al alma que se atribuye lo que —en la comparación— se atribuía a la mano: "el alma sería forma en lugar de otras formas".¹¹

La proporción —de la cual nos habla Aristóteles en la obra que analiza EM— reviste gran importancia. En realidad no viene a ser otra cosa que la expresión de la semejanza. Esta constituye el contenido conceptual de la comparación, de la metáfora. La semejanza es, efectivamente, sinónimo de metáfora, así como su contenido, su regla y su razón de ser. Bonitz la clasifica como sinónimo¹² aduciendo abundantes citas. Como contenido Aristóteles mismo la describe al señalar: "Porque usar bien de la metáfora equivale a percibir lo semejante".¹³ Asimismo como regla por la que se rige la metáfora: "Pues todos los que se valen de la metáfora lo hacen conforme a cierta semejanza".¹⁴

En cuanto regla se nos concreta justamente en relación con la filosofía. La

⁹ Arist., *Tratado del Alma*, 431b 2-8.

¹⁰ Arist., *De part. anim.*, 687a 18 y sigs.

¹¹ E. Martino, *Aristóteles. El alma y la comparación*, p. 99.

¹² Bonitz, *Index Aristotelicus*, p. 511.

¹³ Arist., *Poet.*, 1459a 7-8.

¹⁴ Arist., *Tóp.*, 140a 10-11.

idea de Aristóteles es que debe mantenerse en lo propio sin caer, por otra parte, en lo demasiado obvio:

...como se ha dicho anteriormente, es preciso tomar la metáfora de aspectos propios pero no evidentes, así como en filosofía es propio del sagaz el captar lo semejante en objetos, incluso muy separados entre sí. Así Arquitas dijo que son lo mismo el árbitro y el altar porque a uno u otro acude el culpable.¹⁵
...se trata, de igual manera, que la metáfora no sea tampoco rebuscada.¹⁶

Resulta muy interesante ver cómo EM analiza con detalle algunas ideas de Aristóteles sobre el entendimiento práctico. Nos recuerda algunas de las tesis del filósofo griego que son importantes dentro de su concepción filosófica. En efecto, en Aristóteles el movimiento no es sólo el desplazamiento local, sino como se define en la Física: "actuación de lo que está en potencia en tanto que está en potencia".¹⁷ Es el movimiento, igualmente: "un acto imperfecto".¹⁸

En este mismo *Tratado del Alma* se aducen cuatro clases de movimiento: "...la traslación, la alteración, el aumento y la disminución".¹⁹

Ahora bien, nos advierte EM: "todas estas formas de movimiento llevan consigo la huella radical de su extracción sensible, huella que se hace todavía más perceptible cuando se despliega todo el esquema del movimiento —lo que mueve, aquello con que mueve, lo que es movido— que ya vio EM aplicado a la facultad nutritiva²⁰ de la imagen del timón y la mano, con los que se gobierna la nave, y, en último lugar, al principio del movimiento".²¹

Aparece clara, en los análisis de EM —aquí apenas sugeridos, quisieran ser sugerentes— la predilección de Aristóteles por el tema y el esquema del movimiento; un esquema cuyo patrón sensible predomina, en ocasiones, sobre la explicación racional propia de cada caso. En efecto, Aristóteles recurre a él a propósito de facultades muy diversas —¿una gran analogía de Aristóteles? ¿una teoría sobre la analogía puesta en práctica?—; lo adapta elásticamente, aduciendo más o menos elementos o desdoblándolo ya uno ya otro, lo retoca sobre la marcha, lo aplica a procesos heterogéneos a partir de un elemento común. Ejemplo de esto último que se señala es la aplicación del esquema al principio del movimiento²² y la aplicación, v. gr., al entendimiento práctico y al silogismo práctico. En uno y otro caso el primer elemento es el motor inmóvil constituido por el bien práctico en cuanto conocido por el entendimiento —o por la imaginación en los animales que carecen de éste. Ahora bien, allí el esquema se desarrolla por la facultad apetitiva —lo que mueve y es movido es la facultad apetitiva— y el instru-

¹⁵ Arist., *Poet.*, 1459a 7-8.

¹⁶ Arist., *Rhet.*, 1405a 35.

¹⁷ Arist., *Phys.*, 201a 10-11.

¹⁸ Arist., *Tratado del Alma*, 417a 16.

¹⁹ *Ibid.* 431a 6-7.

²⁰ E. Martino, *Aristóteles. El alma y la comparación*, cap. III, p. 45.

²¹ *Ibid.*, cap. IX, p. 110.

²² Arist., *Tratado del Alma*, 433b 13-17.

mento corporal del movimiento físico —aquello con que se mueve se sitúa como en el quicio—, para terminar con el movimiento físico —lo movido es el animal—; en cambio, en el caso tanto del entendimiento práctico y el silogismo de la misma naturaleza, se pasa del mismo bien práctico en cuanto conocido por el entendimiento a la trilogía del silogismo práctico. Como lo señala EM: “triple tentación irresistible para el ávido esquema del movimiento”.²³

Algo semejante, se nos apunta, se podría decir, del binomio materia-forma. En efecto, uno y otro, temas fundamentales de Aristóteles: movimiento y binomio materia-forma, de carácter originariamente sensible se convierten en Aristóteles en una categoría de explicación abstracta en su pensamiento racional.

En la segunda parte —estructurada por dos capítulos— el autor desarrolla como tema central “La comparación como forma de pensamiento en Aristóteles”. A partir de ciertos textos mayores del filósofo griego, EM concluye inequívocamente: “Aristóteles asimila comparación y metáfora por su contenido conceptual. Añadamos también que se refiere primariamente a la metáfora proporcional”.²⁴

Señala EM que Aristóteles destaca, entre todas las clases de metáfora, la proporcional. En realidad ella parece ser la metáfora escrita pues las otras citadas pertenecen a la sinécdoque, mientras que la de especie a especie no deja de ser proporcional. Abona lo anterior transcribiendo una cita de Aristóteles que, ciertamente, no pertenece al *Tratado del Alma*, pero ilustra el pensamiento en materia de metáforas proporcionales.

De las cuatro clases de metáfora las más aceptadas son las que se basan en proporción. Así Pericles dijo de la juventud que había perecido en la guerra, que había desaparecido de la ciudad como si alguien hubiese arrebatado al año la primavera. Y Leptines, hablando de los lacedemonios dijo que no se podía permitir el que se mirase con indiferencia cómo Grecia había sido privada de un ojo.²⁵

EM nos advierte que no hay que caer en la ingenuidad de pensar que la comparación y/o metáfora tienen un papel meramente pedagógico. Definitivamente no es ésta la idea de Aristóteles. “La conclusión relativa a la validez crítico-ontológica de la comparación es que ella sirve a la manifestación de las cosas invisibles por medio de las visibles, dando testimonio de ella. Esto es, señala una validez crítica y una validez ontológica”.²⁶ Y, como lo destacó Aristóteles: “...la imagen presta un servicio indispensable al pensamiento”.²⁷

De esta manera las cosas, EM indica que en la comparación se manifiesta igualmente la validez fenomenológica de la misma.

Es sabido —y las citas de EM están allí para recordárnoslo— que

²³ E. Martino, *Aristóteles. El alma y la comparación*, p. 112.

²⁴ *Ibid.* p. 132.

²⁵ Arist., *Rhet.*, 1410b 36 - 1411a 5.

²⁶ E. Martino, *Aristóteles. El alma y la comparación*, p. 131.

²⁷ Arist., *Ethic. Nic.*, 1103b 11-19.

Aristóteles ha vinculado íntimamente la comparación a la metáfora; tan íntimamente que no resulta osado decir que no se trata de la comparación sino para inculcar su reducción a la metáfora, al menos en su contenido conceptual. Esto es de extraordinaria importancia para el estudio que realiza. No deja sin apoyo la tesis que defiende y para ello nos presenta algunos textos de Aristóteles que evidencian lo anterior. He aquí sólo algunos de esos textos:

La comparación es también metáfora puesto que se la diferencia en poco. Así, cuando el poeta dice de Aquiles 'se precipitó como un león', es metáfora. Por el hecho de que ambos son valientes llama león a Aquiles por traslación. La comparación es útil también en la prosa; pero usada pocas veces por ser un tanto poética. Las comparaciones han de usarse como las metáforas puesto que son metáforas que sólo se diferencian en lo dicho.²⁸

Seguidamente añade:

...y en la República de Platón se dice que los que despojan los cadáveres se asemejan a los perros que muerden las piedras pero no tocan al que las lanza... Y Pericles dice de los sabios que se asemejan a los niños pequeños que lloran mientras aceptan el bocado. Y de los beocios, que son semejantes a las encinas, las cuales son derribadas unas por otras²⁹; así también los beocios por sus luchas internas...³⁰

La insistencia de Aristóteles es manifiesta pues añade a continuación, esforzándose por clarificar su pensamiento:

Así pues, todas estas expresiones pueden usarse ya como comparaciones, ya como metáforas, de suerte que cuantas son aprobadas como metáforas, servirán también evidentemente como comparaciones, así como las comparaciones son metáforas carentes de formulación. Pero siempre la metáfora proporciona! ha de poder aplicarse recíprocamente a cada uno de los términos homogéneos; por ejemplo, si la copa es el escudo de Dionisio, también puede llamarse al escudo copa de Ares.³¹

En pasajes posteriores Aristóteles vuelve sobre este tema, sólo que ya, en este caso último, para enfatizar algunos aspectos que presentan novedad y sobre los cuales EM volverá más adelante. Veamos:

El aprender con facilidad es agradable a todos por naturaleza y, como las palabras significan algo, aquéllas que nos proporcionan enseñanza son las más agradables. Las palabras extrañas no las comprendemos, y ya conocemos las palabras propias. La metáfora es la que sobre todo produce aquel efecto, pues cuando Homero llama paja a la vejez nos enseña e informa por medio del

²⁸ Arist., *Rhet.*, 1406b 20-26.

²⁹ O por chocar unas con otras en el vendaval, o tal vez porque son cortadas por una hacha que tiene el mango de la misma madera.

³⁰ Arist., *Rhet.*, 1406b in fine.

³¹ *Ibid.*

género; porque las dos se han marchitado. También las comparaciones de los poetas producen el mismo efecto; por lo que, si son propias, causan impresión de elegancia. Pues la comparación, como hemos dicho anteriormente, es una metáfora que se distingue por una adición; por eso no es tan grata, por ser más larga. Y tampoco dice que esto es aquello; por lo cual tampoco el alma examina esto.³²

Düring ya había llamado la atención sobre la novedad de la psicología de Aristóteles. Esta novedad nos la subraya y enfatiza EM. En su obra dice³³ que la novedad de Aristóteles en su psicología consiste, entre otras cosas, en que “lleva a lo invisible por medio de lo visible”.³⁴ Emprende igualmente —Aristóteles— el análisis y explicación de las manifestaciones y fenómenos concurrentes, llegando a concluir una causa invisible a partir de una operación visible. Con base en esto, EM continúa indagando la verificación del mismo principio crítico-ontológico en el recurso de Aristóteles a la comparación, justamente en el *Tratado del Alma*

En la primera parte del libro EM analiza la expresión que Aristóteles brinda, en su *Tratado del Alma*, del principio que sostiene que no es posible pensar sin imágenes —¡singular expresión!—; la cual recurre a la comparación de la visión de la tea encendida que anuncia con su movimiento al enemigo. Esta comparación recoge la vinculación de hecho entre el pensamiento y la imagen; un hecho universal, sin duda, pero que no acentúa expresamente la necesidad de tal vinculación. Esta necesidad, en cambio, se acentúa expresamente en otro pasaje que EM nos presenta:

...pues acerca de la imaginación ya hemos hablado anteriormente en el ‘Tratado sobre el Alma’. Aun el pensar es imposible sin imagen. Porque ocurre con el pensar el mismo fenómeno que ocurre con el dibujar. Porque en este caso, aunque no hagamos uso alguno del hecho de que la cantidad del triángulo es limitada, sin embargo, lo dibujamos limitado en la cantidad. Así también, el que piensa, aunque no piense una cantidad, tiene ante los ojos una cantidad pero no la piensa como cantidad. Y si la naturaleza (del objeto) es de las cuantitativas, pero indeterminada, tiene ante los ojos una cantidad determinada, pero la piensa meramente como cuantitativa. Por qué causa es imposible pensar nada sin lo continuo, ni sin tiempo las cosas que no están en el tiempo, es otra cuestión... La memoria, incluso de los inteligibles, no se da sin imagen.³⁵

En una introspección sobre el proceso de pensar, Aristóteles encuentra que la imagen sirve de soporte en todos los casos a la actividad pensante. El hecho es elevado a una condición natural, a una necesidad: es imposible pensar sin imágenes. Aristóteles nos da una comparación de cómo se produce el fenómeno y renuncia a darnos —en este lugar, al menos— la motivación intrínseca del mismo y de semejante necesidad. Ciertamente, la compa-

³² Arist., *Rhet.*, 1410b 10-19.

³³ E. Martino, *Aristóteles. El alma y la comparación*, a lo largo de varios capítulos, pero muy en concreto en las pp. 155 y sigs.

³⁴ *Ibid.* p. 156.

³⁵ Arist., *De mem.*, 449b 30-450 a 13.

ración es de una nitidez —como puede apreciarlo cualquiera que repita este acto de introspección— perfecta, al mismo tiempo que aleccionadora.

La tercera parte la dedica EM a una cuidadosa “Reflexión sobre las comparaciones”. Una de las conclusiones de esta parte se refiere a la función de la comparación: “enseña mediante la semejanza (medio objetivo) poniendo ante los ojos (medio subjetivo) y da claridad al conocimiento.”

Añadimos alguna otra que EM señala en su obra. Toda justificación crítica dada por Aristóteles, [al poner ante los ojos] recogida en el segundo capítulo de la segunda parte, se aplica, insisto, a las comparaciones del *Tratado del Alma*, como el universal al particular. Se revisan las formulaciones más esenciales de la parte aludida. La necesidad que tenemos de echar mano de lo visible como testimonio de las cosas invisibles, así como la condición de nuestro entendimiento que se comporta con las cosas más claras por naturaleza, como los ojos de los murciélagos con la luz del día. O, de una manera más técnica, lo esencial de la tesis de Aristóteles: la distinción entre cosas anteriores y más conocidas para nosotros, como son los objetos más cercanos a la sensación, y las cosas anteriores y más conocidas de una manera absoluta, es decir, los objetos más alejados de los sentidos.

EM se esfuerza por responder a algunas objeciones que se le hacen a esta tesis de Aristóteles sobre la comparación y su validez crítico-ontológica. Veamos solamente una. ¿Cómo podemos saber, si las comparaciones que nos han salido al paso en el *Tratado del Alma* alcanzan esta intencionalidad crítico-ontológica plena, pero no ya deduciéndolo remotamente de esta doctrina general sino por ellas mismas a la luz de esta doctrina de Aristóteles? Lo esencial de la respuesta: existen algunas comparaciones que podemos denominar sintomáticas de esta tendencia crítico-ontológica, no meramente cognoscitiva. Son casos en que, al flaquear las pruebas estrictamente deductivas acerca de una entidad suprasensible, la semejanza con lo sensible se filtra como una especie de suplemento demostrativo, por decirlo de alguna manera.

Un ejemplo claro de esta tendencia demostrativa se tiene en la comparación del punto uno y doble, aducida para explicar, a la vez demostrar a su modo, cómo el sentido puede actuar como uno y como doble, al referir dos propiedades a un mismo objeto y distinguirlas entre sí.³⁶ La comparación viene a constituir la proposición menor de un silogismo. Aristóteles ha llegado deductivamente a la necesidad de que el sentido sea en su función uno y doble. Pero —advierte EM— se “atravesaría” la aporía; directamente no se ve la posibilidad de semejante realidad. Diríamos que la mayor afirma que el sentido es tal si ello es posible. Es así que algo semejante es efectivamente posible en el punto uno y doble, agrega la comparación, luego... Esta comparación es completa en parte, y en parte suple la deficiencia demostrativa de un razonamiento directo.

³⁶ Esto aparece con todo detalle en el análisis en la obra de EM que se reseña, en la primera parte, núm. 13, pp. 63-67. Interesante, aparecen al fin, pp. 63 a 65 las opiniones de Tomás de Aquino, Hicks, Tricot, Ross, Gigon, Siwek y Theiler sobre esta célebre —difícil y compleja— comparación de Aristóteles.

Por más que EM haya denominado a unas comparaciones “enigmáticas” por no lograr ponerlas ante los ojos ni dar claridad al conocimiento —y esto es lo propio de las comparaciones—, no por eso dejan de ser altamente instructivas para lo que se pretende. En efecto —resumimos a EM— si esas comparaciones son “entrañadas” y “enigmáticas”, ni el pensamiento está suficientemente formalizado, independientemente de la imagen, ni ella tampoco se muestra suficientemente definida con relación a él. Imagen y pensamiento encallan en la misma ambigüedad propia de un pensamiento no terminado, por lo cual estas comparaciones no dejan de testificar a su manera la íntima interconexión de imagen y pensamiento.

Nos parece que, desde un punto de vista, dos ideas que recoge EM resumen el tema que ha abordado el autor: “Lo metafórico tiene profundidad metafísica y conduce a alturas metafísicas; a su vez lo metafísico tiene profundidad metafórica, intuitiva, sin la cual aun el vuelo metafísico de las alturas carecería de profundidad y de poder de expresión... Lo metafísico sin lo metafórico está vacío; lo metafórico sin lo metafísico está ciego.”³⁷ Esta última aserción no vendría a ser sino en forma moderna lo que ya Aristóteles había señalado hace algún tiempo: “La imaginación se distingue tanto de la sensación como de la intelección, pero no se da sin la sensación ni sin ella se da la sensación.”³⁸

La obra concluye con un pequeño apéndice: “Las comparaciones en Aristóteles y la obra de G.E.R. Lloyd.” Interesa recoger las conclusiones de la obra de Lloyd —*Polarity and Analogy*— sobre todo porque este estudioso inglés de Aristóteles tiene en cuenta todo el *Corpus* aristotélico.

EM contrasta sus propias conclusiones —corroborando su hipótesis inicial— con las de la obra citada, *Polarity and Analogy*, señalando que de ninguna manera coinciden. Según Lloyd, la aprobación de Aristóteles se limita al campo del estilo, mientras que condena completamente su función en relación con el raciocinio. El lector de la obra reseñada optará por alguna de las dos alternativas propuestas por EM, ponderando las razones que proponen uno y otro autor.

Nos hubiera gustado que, sobre la base del cuidadoso estudio realizado, el autor propusiera, aunque fuera de manera germinal e incipiente, una concepción o teoría de Aristóteles sobre la “analogía”, tema por demás central a lo largo y ancho de la filosofía occidental. Hay que aprovechar la obra de EM como material de primera mano —junto con el libro de Lloyd, la ficha bibliográfica y un somero estudio sobre la misma aparece en la obra reseñada— para un estudio sistemático acerca de lo que podría ser la concepción primitiva, ciertamente, que de la “analogía del ser” tenía Aristóteles.

JORGE A. SERRANO

³⁷ G. Söhngen, *Analogie und Metapher*, pp. 87-88. No encontramos traducción castellana de esta obra.

³⁸ Arist., *Tratado del Alma*, 427b 14-16.

Mark A. Lutz and Keneth Lux, *The Challenge of Humanistic Economics*, Benjamin/Cummings Publishing Company, U.S.A., 1979, 337 pp. (ISBN 0-8053-6642-3).

La finalidad del progreso no debe ser tan sólo la de situar a los seres humanos en condiciones de que no tengan que depender los unos de los otros, sino la de permitirles trabajar los unos con o para los otros, unidos por relaciones que no entrañen subordinación... la relación entre amos y obreros irá siendo sustituida por una asociación bajo una de estas dos formas: en algunos casos, la asociación de los trabajadores con el capitalista; en otros y quizá en todos al fin, la asociación entre los mismos trabajadores.

J. S. Mill

Este libro pudo haberse titulado al estilo tradicional, *Crítica de la economía política* o, más exactamente, *Crítica de la teoría económica aceptada como tal en la actualidad*, ya que la perspectiva humanista de la que hablan los autores abarca a clásicos, neoclásicos, keynesianos, nekeynesianos y marxistas. Con lo cual se intenta señalar toda una tradición de economía humanista insistentemente rechazada en casi todos los medios académicos, de muy escasa difusión y, por lo tanto, comprensión, en la comunidad no académica.

Desde los primeros capítulos se percibe que este enfoque humanista tiene serios problemas al no deslindar debidamente, en algunos casos, las diferencias y controversias entre los paradigmas criticados, sus implicaciones ideológicas y sus fundamentos filosóficos. Sin embargo, tiene también la virtud de centrar su análisis en un terreno axiológico, así como en uno de necesidades y no de deseos. En contra de la postura positiva, ubica a la economía como una ciencia definitivamente social, liberada de valores, pero que olvida que en la historia de la economía cada etapa visualizó y definió el problema económico a través de sus propios valores, y que éstos muchas veces no trascendían los valores materiales o egotistas (búsqueda de un lugar en la sociedad y poder) que son los más bajos en la escala jerárquica humana de acuerdo con la tipología de Maslow y otras tipologías a las que los autores recurren repetidamente.

Dentro de la tradición humanista se enfatizan las obras de Sismondi,

Carlyle, Ruskin, Hobson y, más recientemente, Gandhi, Schumacher y Georgescu-Roegen. Ven en J.S. Mill un puente entre la tradición humanista y la "ortodoxa", si bien, hay que decirlo también, olvidan a Hume, pionero de la relación entre economía y psicología, y tratan muy superficialmente a Malthus y Ricardo.

Mark A. Lutz, economista con doctorado en Berkeley, y Keneth Lux, psicólogo con doctorado en Indiana, autores de este libro, anuncian a los cuatro vientos el derrumbe de la casa de la utilidad atacando dos de los cimientos de la economía neoclásica basada en la filosofía utilitarista (Bentham):

1. El costo de oportunidad por el que el individuo se encuentra siempre ante la alternativa de opciones y elige racionalmente aquella en la que sacrifica menos que en las demás y con respecto a las cuales la teoría predice su aplicabilidad en todos los aspectos de la vida —hasta en la elección de pareja, según Becker. Esta teoría ya no es aplicable, piensan, si giramos nuestra visión hacia las necesidades y no hacia los deseos, lo que puede explicarse si vemos que cuando una necesidad primaria es satisfecha no se renuncia a ninguna necesidad espiritual porque éstas no entran todavía en acción sino hasta que las más elementales han sido cabalmente satisfechas.

2. La utilidad marginal decreciente en los bienes de consumo, que significa que mientras más se consume un bien, la utilidad que provee va siendo cada vez menor, de donde se desprende que la variedad es lo que le da sabor a la vida. Esta teoría sólo es cierta siempre y cuando el individuo se estanque en un nivel de necesidades y no pueda ascender a niveles superiores o, lo que es lo mismo, que el individuo piense sólo en el nivel de los deseos con un objetivo maximizador y ubique, cosificándolas dentro de un mismo rango, todo tipo de necesidades.

Lutz-Lux ven, por tanto, al "Hombre económico" (un homínido poco espiritual) como una de las concepciones teóricas más mecanicistas y "deshumanizadas", ya que dudan de que la racionalidad económica, la transitividad en los ordenamientos de preferencias,¹ sean igualmente observadas por toda la humanidad y en todo momento. Este hombre económico es, según los autores, entre otras actividades que lo definen, el que "calcula el número de hijos, decide cuándo el crimen paga y cuándo no, cuándo suicidarse o cómo maximizar con la muerte (por ejemplo, cuando ya no le queda un centavo en el banco)" (p. 73).

Más adelante los autores desarrollan la controversia suscitada entre grandes economistas en torno al tema de las comparaciones interpersonales de utilidades: unos para probar que las utilidades individuales no pueden ser sumadas si no se supone previamente igual capacidad para la felicidad, lo que implica entre otras cosas redistribución del ingreso; otros, para probar, como Edgeworth, que mientras no tengamos un hedonímetro perfecto podemos suponer que la gente no difiere en su capacidad de ser feliz; o bien, como

¹ Transitividad de los ordenamientos de preferencias significa que si un individuo prefiere el bien "a" al bien "b" y el "b" al "c" entonces ese individuo deberá preferir "a" a "c".

Friedman que declara vacía esta controversia y hace a un lado el igualitarismo que proponen Lerner y Harrod en la distribución de la riqueza. Esta controversia está apenas esbozada pero en ella han participado de alguna u otra forma casi todos los economistas. La posición de Edgeworth y su búsqueda de un instrumento perfecto de medición del placer es sólo una postura dentro de una misma línea, que muchos otros han matizado y que es importante mencionar para ver cuáles son los posibles puntos de partida, que a su vez implican diferentes concepciones axiológicas —aunque Friedman lo niegue—, llevándonos a distintas economías del bienestar y a distintos conceptos de óptimo social.

Ahora bien, los autores tratan de enterrar para siempre, sin posibilidad de resurrección y ya en franco estado de descomposición, el “óptimo de Pareto” y el tipo de economía del bienestar que este óptimo sustenta,² mediante citas de Mark Blaug, quien dice: “muy poco queda de esta economía del bienestar cuando se impone el tabú de las comparaciones interpersonales de utilidades; por tanto el óptimo sólo sirve a una estricta y completamente positiva definición del óptimo social, sin ninguna relevancia práctica” (pp. 100-101). De aquí se desprende que el error del óptimo está en considerar la riqueza como absoluta y no como relativa en función de comparaciones interpersonales que el concepto niega, lo cual, a su vez, tiene otras implicaciones como la no movilidad socioeconómica y la preservación de la inequidad, la preferencia por la aristocracia en vez de la democracia. Por otra parte, la idea de Kaldor-Hicks de “Compensación”,³ que se creyó durante mucho tiempo la tabla de salvación del “óptimo”, tiene el inconveniente práctico de cómo determinar la justicia de esa compensación en un mundo donde los fenómenos económicos sólo son parte de una realidad mucho más amplia y compleja.

En otro capítulo acerca de la competencia, que han subtítulo ingeniosamente “Dream Or Nightmare (Welfare or Warfare)”, afirman no creer en el “modelo de competencia perfecta”,⁴ donde no existe el reinado de todo el que demanda, sino el de aquéllos que lo hacen efectivamente, es decir el de los que tienen poder de compra, lo cual es muy delicado en lugares con mala distribución del ingreso. Asimismo recorren el modelo de Chamberlain-Robinson, que establece la creciente oligopolización y monopolización de las empresas en países industrializados, y recurren también a Galbraith, que nos habla de la creciente alza de precios mediante arreglos interempresaria-

² Definimos este tipo de economía del bienestar como el estudio de las soluciones socialmente eficientes para el problema económico neoclásicamente definido, comprende eliminar soluciones que se puede demostrar son “inferiores” frente a otras posibles. El óptimo de Pareto es aquella situación en la cual es imposible que todos los individuos obtengan ganancias de intercambios futuros.

³ El criterio Kaldor-Hicks se basa en compensaciones potenciales y no en reales.

⁴ El modelo de competencia perfecta nos habla del reinado del consumidor, donde la demanda ajusta a la oferta y el precio de los bienes es el mínimo posible (el máximo sería el del monopolio), no hay inflación, no hay desempleo, ya que todos los mercados tienden en forma gravitatoria al equilibrio.

les; en ambos casos para hablarnos de la, a su vez, creciente pérdida de competencia.⁵

Siguiendo esta línea de pensamiento llegamos al capítulo titulado "Libertad de elección o elección de libertades", donde si bien es cierto que "poder adquisitivo" significa libertad, como Friedman y otros lo han dicho, la crítica humanista acierta al aclarar que ésta es sólo un tipo de libertad (la material una vez más) y que no debe ser hipostasiada hasta ser considerada la única o la más relevante como caso general. Es el sentido materialista de libertad el que nos explica por qué los estratos más pobres (así como las naciones "subdesarrolladas") tratan de comprar esta libertad endeudándose a niveles muy superiores a su capacidad de pago. Esta es, en primera instancia, una decisión "consumo presente" contra "consumo futuro", en la que se está comprometiendo el futuro y no hay compatibilidad alguna con la libertad.

Ninguna aproximación humanista a la economía puede soslayar la importancia central del trabajo humano y las proposiciones son muy claras en relación con el derecho al mismo. Los autores critican la posición de Adam Smith⁶ en relación con las labores fragmentadas o aisladas, estableciendo remedios contra el trabajo enajenado como son los impuestos al demandante de este tipo de trabajo —refutación empírica de la teoría de los salarios competitivos—, programas de evaluación de empleos y una redefinición de los derechos de propiedad hacia una democracia industrial que proteja los recursos naturales (y al hombre), y que permita la participación de los trabajadores en la toma de decisiones. Situándonos, por tanto, en un nivel de administración empresarial, la autogestión y la coestión son formas de administración a las que habrá de llegarse después de un periodo de transición en donde se establezcan bancos cooperativos y se lleve a cabo un esfuerzo serio de descentralización en el que vayan desapareciendo, paulatinamente, la administración patronal y, con ella, los sindicatos, que ya no serían necesarios.

Dentro de los ejemplos de aproximaciones humanistas a la administración empresarial que se analizan están los éxitos en las industrias automovilísticas suecas, la administración "Nenko" y "Ringi" en Japón, originalmente humanistas aunque están siendo crecientemente sustituidas por el modelo americano deshumanizado, los consejos laborales en Bélgica, Holanda, Alemania, Luxemburgo e Italia. También, ya dentro de la autogestión obrera, se ponderan y critican justamente:

⁵ Haciendo justicia a Lutz-Lux también debemos decir que a pesar de apoyar lo anteriormente dicho no lo toman como dogma de fe y declaran sus dudas debido a los argumentos de James Clifton, quien asegura que la competencia en vez de haber disminuido ha aumentado, pero ha tomado formas más sofisticadas difícilmente enmarcables en el contexto teórico disponible, como el desarrollo de nuevos productos y nuevos mercados y la competencia dentro de diferentes dimensiones entre las empresas gigantes multinacionales.

⁶ Al respecto Smith, firme convencido de las ventajas de la división del trabajo que en última instancia provocará el aumento del producto total, advierte sobre los peligros en que se incurre y que deben ser evitados mediante una educación adecuada que mantenga e incremente la creatividad de los trabajadores.

1. La solución cooperativa de Vanek derivada de un riguroso examen matemático y sorprendentemente de acuerdo con la filosofía humanista.⁷

2. El caso yugoslavo, sus problemas de financiamiento, continuidad y generalización en un país dominado por la desigualdad interregional en su desarrollo y el milagro económico interrumpido que vivió.

3. El caso Mondragón en el país vasco y su concordancia teórica con el ideal de Vanek sobre el trabajo y el esfuerzo conjunto y coordinado que junto con una serie de circunstancias favorables de índole financieras lo están haciendo posible desde hace muchos años.

En la línea de las aproximaciones humanistas resulta interesante la explicación de los autores sobre la proposición de Schumacher acerca de la combinación idónea que debe haber entre la industria intensiva en capital y la de tecnología intermedia. Sin embargo, después de criticar las alternativas capitalista y socialista en sus puntos más débiles, y los mesianismos que implican, no evitan caer en otro mesianismo: el humanista. Los autores llegan a perder la perspectiva de conjunto, al proponer la autarquía al estilo de Gandhi y poniendo como ejemplos a seguir regímenes carismáticos y semidivinizados como el del mismo Gandhi, Nyerere, Mao, que entre otros problemas padecen de falta de continuidad y cierta xenofobia no muy compatible con el humanismo.

Un aspecto que no podemos omitir en esta reseña es el hecho de que a lo largo del libro se dan insistentes citas en favor de la economía humanista de miembros de la Universidad de Harvard. Si bien no me atrevería a asegurar que se está haciendo un esfuerzo institucional en esta dirección, sí es posible pensar que existe una flexibilidad necesaria para ayudar a formar una crítica humanista a la economía y la formalización de un cuerpo teórico coherente y consistente. En este sentido podemos mencionar a:

1. John Rawls (*Teoría de la Justicia*), filósofo cuya contribución ha hecho posible un modelo alternativo de distribución del ingreso y cuyo concepto de óptimo social está siendo considerado con respeto en textos serios de finanzas públicas.

2. Martin Weitzman, en cuya *Shared Economy* dice haber encontrado la cura definitiva al desempleo y a la inflación mediante un mayor desarrollo de la democracia industrial.⁸

3. Elton Mayo y su célebre teoría de cooperación y cohesión en vez de competencia.

4. Richard Walton y su administración autogestionaria.

⁷ En este apartado son considerados los problemas derivados de la posible falta de reinversión si los trabajadores mantienen irrestrictamente su aversión a la espera prefiriendo consumo presente. Sin embargo, no son advertidos los problemas en la generalización del modelo autogestionario provocados por diferentes idiosincrasias.

⁸ A pesar de que Weitzman es del M.I.T., su trabajo está publicado por Harvard y ha obtenido amplio reconocimiento, además de haber creado controversia. "Baste decir que hay quienes piensan que es la más grande contribución a la teoría económica desde Keynes". (*Time*, mayo 20 de 1985).

5. Fred Hirsch y su teoría de los límites sociales al crecimiento complementando a Mill y su estado estacionario.

6. Nicholas Georgescu-Roegen, que echa abajo la teoría de la preferencia revelada de Samuelson y el axioma de Houthaker al respecto ⁹ mediante el instrumental analítico de la economía matemática. Del mismo modo, demostró el principio de irreductibilidad de las necesidades humanas, del que se derivan los ordenamientos lexicográficos no como caso especial o raro, típico de un consumidor adicto, sino como algo mucho más común: el modelo de elección humana y el comportamiento.

Para terminar, Lutz-Lux tratan de llegar a una reformulación del problema económico y llevar la tradicional asignación de recursos escasos a fines alternativos, a un concepto más amplio que incluya la justicia en esa asignación.

Si bien es cierto que muchas de las proposiciones del libro son difíciles de realizar y que algunas caen en los terrenos paradisiacos pero inalcanzables de la utopía, son muchos los méritos que tiene y que convierten su lectura en necesaria para todos aquellos que no se conforman con dogmatismos académicos y que realizan un esfuerzo continuo de crítica y autocrítica, para los que la ciencia económica no está ya escrita en forma definitiva y creen que debe ser constantemente revisada y si es necesario reformulada. El título no pudo escogerse mejor, ya que el reto que tiene la economía humanista no está sólo en centrarse en el hombre como estudio ni sólo en redefinir el problema económico en sentido más cualitativo-humano que cuantitativo-material, sino también en los aspectos políticos que involucran y que abarcan entre otras cosas a la justicia en la distribución del ingreso y a la revalorización del trabajo y de las necesidades humanas.

LUIS VAZQUEZ

⁹ Enfoque del análisis de la demanda del consumidor en el cual observamos el comportamiento y de él deducimos ciertas propiedades de los gustos. Houthaker resolvió algunos de los inconvenientes del enfoque de Samuelson aunque Georgescu-Roegen descubrió que aún permanecen ciertas inconsistencias.

AVISO

A partir del No. 4 estudios aparecerá trimestralmente los meses de febrero, mayo, agosto y noviembre. El precio del ejemplar será de \$ 500.00 M.N. y de 8 dls. USA en el extranjero. La suscripción anual será de \$ 2 000.00 M.N. y de 30 dls. USA en el extranjero.



**Empresa 100% mexicana,
con más de 35 años
haciendo pan
para las familias mexicanas.**

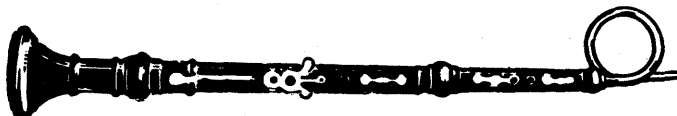
CAHUVEL, S.A.

ESPECIALISTA EN SERVICIOS DE:

**BANQUETES, ALQUILER DE VAJILLAS,
TOLDOS, LONAS Y SOMBRILLAS**

LIC. GENARO GARCIA 139
COL. JARDIN BALBUENA
15900 MEXICO, D.F.

552-21-02
552-20-83
TELS. 768-22-69
768-28-00



CONCIERTOS LASER

SABADOS Y DOMINGOS 14 Hrs.

1966 PRIMERA ESTACION ESTEREOFONICA
1978 COMPLETAMENTE COMPUTARIZADA
1985 LA TECNOLOGIA MAS AVANZADA:

RAYO LASER

ESTEREOMIL
89.7 EN FM 

INTEGRANTE DEL **nrm**

TRADICION DE EXCELENCIA EN RADIO

El Sector Alimentario en México

Información estadística concerniente a los diferentes procesos económicos a que están sujetos los productos alimenticios, desde su producción hasta su consumo final.

Aborda los aspectos de mayor relevancia que atañen a la producción, transformación, comercialización y consumo de tales productos.

Informes, consulta y ventas en: Balderas No. 71 P.B. Centro Tels.: 521-42-51 y 510-47-75
y en Insurgentes Sur No. 795, P.B. Colonia Nápoles Tels.: 687-46-91 y 687-29-11, ext. 289

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. 08400 México, D. F. Tel. 657-89-44, ext. 214

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA
GEOGRAFIA E INFORMATICA



Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta

Vuelta

REVISTA MENSUAL

Director: Octavio Paz

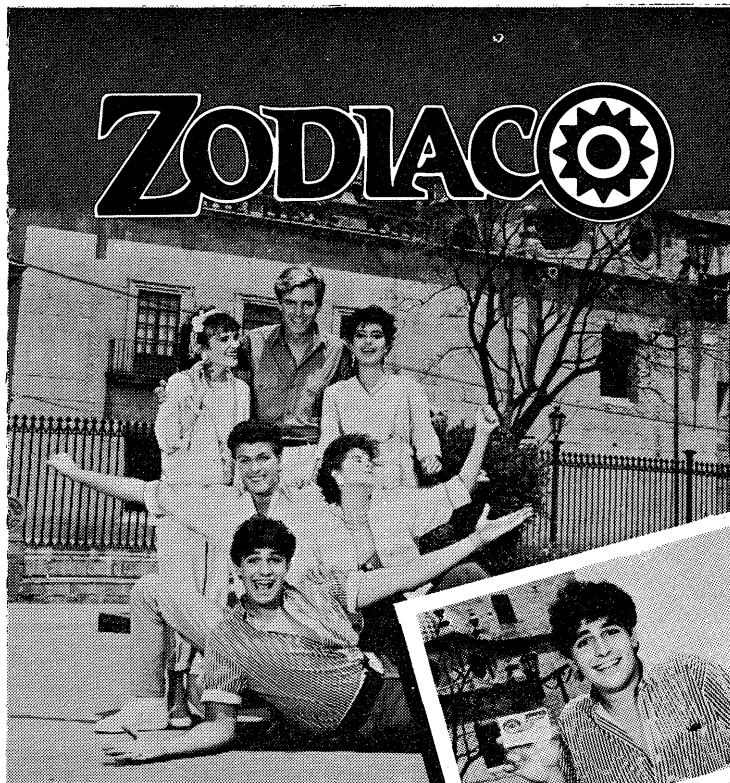
Consejo de Redacción: Julieta Campos, José de la Colina, Salvador Elizondo, Juan García Ponce, Ulalume González de León, Alejandro Rossi, Tomás Segovia, Gabriel Zaid.

Subdirector: Enrique Krauze

OFICINAS: LEONARDO DA VINCI 17 BIS COL. MIXCOAC DELEG. BENITO JUAREZ
03910 MEXICO, D. F. TELEFONOS 563 84 29 y 598 57 43

Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta

 EUREAL Calle Sol No. 218, Dept. 3 Teléfono: 526-9074	◆ Tiene problemas de entrega con sus trabajos ◆ Necesita un diseño moderno y profesional ◆ Le urgen sus tarjetas de presentación ◆ Tiene algún proyecto editorial ◆ Requiere de tipografía, ya sea IBM o Fotocomposición ◆ Necesita un anuncio ◆ Requiere de una edición profesionalmente realizada que le sea entregada con certeza en una fecha determinada ◆ Tiene un trabajo editorial en proceso y requiere maquila de negativos, láminas, y/o impresión ◆ Necesita un catálogo con urgencia	 FORMACIÓN
Si cualesquiera de estas preguntas corresponde a sus necesidades actuales o futuras, entonces nosotros somos la respuesta. Por que en EUREAL ediciones, trabajamos con los más modernos sistemas y es por ello que podemos garantizar nuestros servicios de: diseño, dibujo, tipografía, formación, negativos, impresión en offset y acabado. No importa cuál sea la magnitud de su trabajo, nosotros lo realizamos con eficiencia, prontitud y calidad, a un costo razonable y sobre todo "se lo entregaremos en el tiempo estipulado". Le ofrecemos nuestra experiencia para la realización de: Diseños de Logotipos - Revistas - Libros Papelería - Menús - Posters - Invitaciones - Folletos - Tarjetas Muestrarios. Catálogos Y MUCHO MAS... LO QUE USTED TIENE EN MENTE NOSOTROS LO REALIZAMOS	 LOGOTIPOS     FOTOCOMPOSICIÓN  IMPRESIÓN  FOTOCOMPOSICIÓN	



ZODIACO

La suerte está en todas partes, encuéntrala jugando al sorteo ZODIACO

Premio principal: 32 millones de pesos en 2 series.
Vigésimo: 80 pesos.
42,044 premios y reintegros, con un valor aproximado de \$ 250,000,000.00

ZODIACO
 **LOTERIA NACIONAL**
PARA LA ASISTENCIA PÚBLICA
con la suerte a tu favor



Instituto Nacional de Bellas Artes

LIBRERIA DEL PALACIO

VESTIBULO DEL PALACIO
DE BELLAS ARTES

LIBRERIA



LIBRERIA

CENTRO CULTURAL
JOSE GUADALUPE POSADA
DINAMARCA Y HAMBURGO

LIBRERIA DEL MUSEO DE ARTE MODERNO

PASEO DE LA REFORMA Y GANDHI

LIBRERIA
DE SAN CARLOS
PUENTE DE ALVARADO 50





Banamex

Banco Nacional de México

Experiencia que da confianza

**EL ÉXITO DE SU EMPRESA
ESTÁ EN LA PRODUCTIVIDAD**



**MICRO
SOLUCIONES**

Somos distribuidores autorizados en México de:



**HEWLETT
PACKARD**



apple

Burroughs

Bosque de Ciruelos 140 Teléfonos: 596-78-85 y 596-78-75

La diferencia está en Hoteles Camino Real.

México y América Central

Acapulco	Las Brisas	(748)	4 15 80
Cancún	Camino Real	(988)	3 01 00
Guadalajara	Camino Real	(36)	2 17 21 7
Ixtapa	Camino Real	(743)	4 33 00
Manzanillo	Las Hadas	(333)	3 00 00
Mazatlán	Camino Real	(678)	3 11 11
México, D.F.	Camino Real	(5)	2 03 21 21
	Galería Plaza	(5)	2 11 00 14
	Hotel Alameda	(5)	5 18 06 20
Monterrey	Hotel Ambassador	(83)	4 22 04 0
Puerto Vallarta	Camino Real	(322)	2 00 02
Querétaro	Hotel Hacienda Jurica	(463)	2 10 81
Saltillo	Camino Real	(841)	4 15 15
Guatemala	Camino Real	(502-2)	6 80 21 1
San Salvador	Camino Real	(503)	2 33 34 4

Oficinas de Reservaciones

México, D.F.	(5)	2 03 11 33
Dante 14		
Guadalajara, Jal.	(36)	3 01 20 1
Av. Vallarta 1461		y 03
Monterrey, N.L.	(83)	4 05 94 2
Av. Morelos 177 Poniente		y 52
Despacho 305		



HOTELES CAMINO REAL



WESTIN HOTELS

Grupo Nacional Provincial



El Palacio de Hierro
LA ACU

CASA DE BOLSA CREMI S.A.



CREDITO AFIANZADOR, S.A.



GOOD YEAR - OXO

CORONADO
S.A.

PARQUE VIA 210

535-37-36

566-27-92

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